

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDIX

F. DOMÍNGUEZ, El papa Nicolás IV, destinatario del <i>Liber de passagio</i> , y Ramon Llull	3-15
E. GISBERT, <i>Metaforice loquendo</i> : de l'analogia a la metàfora en els <i>Començaments de medicina</i> de Ramon Llull	17-52
X. BONILLO, Els exemples del paradís i de l'infern del <i>Llibre de meravelles</i> de Ramon Llull	53-78
O. DE LA CRUZ, La <i>Quaestio quam clamauit palam Saracenis</i> de Tomás le Myésier	79-88
A. FIDORA, Nota sobre els manuscrits lul·lians a l'Abadia St. Georgenberg, Fiecht	89-94
J. SANTANACH, Manuscrits lul·lians de la Biblioteca de Catalunya. Testimonis de la <i>Doctrina pueril</i> (mss. 3187, 481 i 700)	95-107
A. SOLER, L'escriptura de Guillem Pagès, copista de manuscrits lul·lians	109-122
S. TRIAS, Petita addenda a la <i>Bibliographia Lulliana</i> de Rudolf Brummer	123-126
Bibliografia lul·lística	127-139
Ressenyes	141-223
Crònica	225-228
Índex d'obres lul·lianes citades	229-232

MAIORICENSIS
VOL. XLIV

SCHOLA
2004

LULLISTICA
Núm. 100

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

Consell de redacció:

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

Redacció:

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

Edició i distribució:

EDITORIAL MOLL
C/Can Valero, 25
07011 Palma de Mallorca
E-mail: info@editorialmoll.es
<http://www.editorialmoll.es>
Espanya

Preu de subscripció: 15 € anuals.

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

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

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

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XLIV

MALLORCA
2004

El papa Nicolás IV, destinatario del *Liber de passagio*, y Ramon Llull

Ramon Llull expuso sus planes y propuestas para la conversión de los infieles a cuatro papas (Nicolás IV,¹ Celestino V,² Bonifacio VIII³ y Clemente V⁴). En la epístola *Quomodo Terra sancta recuperari potest* (op. 52a), que forma parte del *Liber de passagio* (op. 52),⁵ a pesar de comenzar con una advocación al «papa et cardinales», al contrario de las epístolas dirigidas a los papas Celestino y Bonifacio, no aparece el nombre del pontífice reinante, Nicolás IV. Tampoco en el *Tractatus de modo convertendi infideles* (op. 52b) aparece el nombre del papa. La *Vita coaetanea* refiriéndose a este opúsculo habla sólo de la «curia romana» sin especificar el nombre del papa a quien iba dirigido.⁶ Joan Avinyó⁷ apunta que este opúsculo lo escribió con intención de presentarlo a Martín IV pero la prematura muerte de éste le impidió cumplir su cometido. Tampoco pudo hacerlo ante Honorio IV por la brevedad extrema de este pontificado y

¹ Cf. Sebastián Garcías Palou, «Circunstancias históricas que inspiraron la composición del *Tractatus de modo convertendi infideles* del Bto. Ramón Llull», *EL* 7 (1963), 189-202.

² *Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam* (PLA 73; Bo III.15). Ed. MOG II, iv, 5-51 (174-5). Edición de la versión catalana en *ATCA* 1 (1982), 9-46.

³ *Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Bonifatium VIII papam* (PLA 75; Bo III.21). Ed. de Helene Wieruszowski, «Ramon Llull et l'idée de la cité de Dieu», *Estudis Franciscans* 47 (1935) 87-110 [reed.: Ead., *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy* (Roma, 1971), págs. 147-171], espec. págs. 100-103. Véase también *Liber apostrophe* (PLA 78; Bo III.24), ed. MOG IV, ix, 29-57 (533-561). Versión catalana en *NEORL* 3, págs. 1-72.

⁴ *Liber de fine* (ROL IX, op. 122) y *Liber de acquisitione Terrae sanctae* (PLA 165; Bo IV.12), ed. de E. Kamar en *Studia orientalia christiana*, Collectanea 6 (El Cairo, 1956), págs. 103-131. Véase también *Petitio Raimundi in concilio generali ad acquirendam Terram sanctam* (ROL VIII, págs. 239-245).

⁵ La primera edición de Jacqueline Rambaud-Buhot en: *Beati magistri Raimundi Lulli opera latina a magistris et professoribus edita Maioricensis Scholae Lullisticae*, Fasc. III (Mallorca, 1954), págs. 93-112. Edición crítica de Fernando Domínguez en *ROL* XXVIII (2003), págs. 255-354. En este artículo reproducimos, con ligeras variantes, algunas páginas (292-303) de la introducción.

⁶ *ROL* VIII, pág. 284, lin. 239.

⁷ Joan Avinyó, *Les obres autèntiques del beat Ramon Llull* (Barcelona, 1935), pág. 112.

tuvo que esperar, después de una larga sede vacante, al nuevo papa Nicolás IV. Creemos, sin embargo, que una lectura atenta obliga a pensar que esta obra fue escrita considerando la personalidad de fray Girolamo d'Ascoli, a quien Llull, como veremos, pudo haber conocido antes de ser elevado a la sede pontificia con el nombre de Nicolás IV.

A pesar de la falta de una referencia explícita al destinatario y aún considerando algunas contradicciones entre los dos textos que se reúnen bajo el título de *Liber de passagio*, se admite unánimemente que ambas obras forman una unidad y están dirigidas a Nicolás IV. Señalan a este papa como destinatario el padre A.R. Pasqual,⁸ lo mismo hacen J. Avinyó y los hermanos Carreras y Artau que le dan el título *Epistola Summo Pontifici pro recuperatione Terrae sanctae*, aunque estos advierten que se le denomina también *Liber de conquestione Sancti Sepulchri* y *De modo convertendi infideles et recuperandi Terram Sanctam*,⁹ Platzeck, en fin, ya lo titula claramente como *Epistola Raimundi ad Nicolaum IV, papam*.

1. Fra Girolamo d'Ascoli

Hasta el pontificado de Nicolás IV no había sentido Llull la necesidad de presentar un memorándum al papa. Su actividad propagandista se reducía a despertar el interés de los reyes y de las órdenes mendicantes, a cuyos capítulos generales asistía asiduamente. La decisión de dirigirse directamente al Sumo Pontífice fue dictada, quizá, por las especiales características del nuevo papa.¹⁰ Nicolás tuvo que inspirarle a Llull una especial confianza de ser escuchado pues no sólo era un buen conocedor de la situación en el Oriente cristiano, sino también en su condición de franciscano (fue el primer miembro de esta orden que ocupó la sede pontificia) podría comprender mejor el contexto y razón de ser de

⁸ «Primo autem Nicolaum IV adivit, eique praesentavit Libellum, qui sic incipit: "Deus in virtute tua ostenditur hic quomodo Terra Sancta recuperari potest...", qui Libellus, ut constat in eius fine, fuit datus Romae summo Pontifici anno 1290», *Vindiciae lullianae* (Avignon, 1778) I, pág. 187.

⁹ En estas referencias se ve claro que tanto J. Avinyó como Ca reunen bajo un mismo título la epístola y el opúsculo. La separación de ambos que ya apuntó J. Tarré («Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París», *Analecta Sacra Tarraconensia* 14, 1941, pág. 22) sólo se impuso a partir de la edición de Rambaud-Buhot y la traducción francesa de Ramon Sugranyes de Franch, *Raymond Lulle Docteur des Missions* (Schöneck-Beckenried, 1954), págs 131-143.

¹⁰ En todo lo referente a la vida y la obra de Nicolás IV seguimos aquí el documentado estudio de Antonino Franchi, *Nicolaus papa IV, 1288-1292 (Girolamo d'Ascoli)* (Ascoli Piceno, 1990), y el volumen misceláneo *Niccolò IV: Un pontificato tra Oriente ed Occidente. Atti del convegno internazionale di studi in occasione del VII centenario del pontificato di Niccolò IV. Ascoli Piceno (14-17 dicembre 1989)*, a cura di Enrico Menestò (Spoleto, 1991).

las propuestas lulianas.¹¹ Llull pensó encontrar en este papa la persona idónea para entablar un diálogo sobre estos temas. El texto de los dos opúsculos que componen el *Liber de passagio* se ha de interpretar, pues, considerando al receptor de los mismos, un papa de quien Llull suponía un singular conocimiento de los problemas que allí se trataban. Las propuestas lulianas y algunos detalles de su redacción parecen indicar que Llull sabía perfectamente que se dirigía a un pontífice que él consideraba como experimentado y profundo conocedor de los temas que allí se proponía desarrollar. En ningún tratado anterior había expuesto planes estratégicos para la conversión de los infieles con tal amplitud y concreción haciendo referencia explícita a temas que a su juicio eran centrales en la compleja problemática político-religiosa de su tiempo.¹² Los contactos estrechos de Girolamo d'Ascoli y el mundo bizantino, sus experiencias diplomáticas con los tártaros y su pertenencia a un orden que había plantado sólidas raíces en Tierra Santa hacían de Nicolás IV una persona capacitada para discernir con claridad los múltiples problemas implicados en la trama política del Oriente próximo.

El papa Nicolás IV, al menos de oídas, tenía que conocer a Ramon Llull pues, en 1276, siendo Girolamo d'Ascoli ministro general de los franciscanos¹³ había extendido el, entonces, papa Juan XXI la Bula de fundación de Miramar en la que expresamente se habla de un monasterio o «locus religiosus» para «tredecim fratres ordinis minorum, qui iuxta ordinationem et institutionem provincialis ministri continuo in arabico studeant».¹⁴ Llull se convertía desde ese momento en bienhechor insigne de la orden franciscana al construir y lograr la dotación de dicho colegio al servicio de los frailes menores. Aunque consta una

¹¹ James Daniel Ryan, «Nicholas IV and the evolution of the eastern missionary effort», *Archivium historiae pontificiae* 19 (1981), 79-95, constata en Nicolás IV la presencia de «a non-political missionary spirit» (pág. 81), que distinguía muy bien entre misión y cruzada (pág. 87) y lo considera un papa con sincero y persistente interés en la misión (pág. 95). Sobre el carácter de este papa y su preferente dedicación a los problemas del Oriente Medio, véase también Lucas Wadding, *Annales Minorum V* (Quaracchi, 1931), págs. 187-327, Girolamo Golubovich, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franceseano I* (Quaracchi, 1906), págs. 83-290 y Ricardo García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, t. II: Edad Media (Madrid, 1958), págs. 649-658.

¹² Cf. art. cit. en nota I.

¹³ Fue elegido tal en el capítulo general de Lyon en 1274, como sucesor de San Buenaventura y en presencia de éste. Cf. Lucas Wadding, *Annales Minorum IV* (Quaracchi, 1931), pág. 466. Sobre su actuación como ministro general cf. A. Franchi, op. cit. (nota 10), págs. 49-60. Es interesante hacer notar en este contexto que una de las preocupaciones de Girolamo d'Ascoli al ser nombrado ministro general fue exigir el control estricto y centralizado de nuevas fundaciones. Durante su generalato, aunque estuvo continuamente enzarzado en misiones diplomáticas, tuvo que intervenir en conflictos internos de diversa índole, entre ellos los enfrentamientos con Roger Bacon y Pedro Juan Oliví.

¹⁴ Cf. Sebastián Garcías Palou, *El Miramar de Ramon Llull* (Palma de Mallorca, 1977), pág. 319. Nueva ed. en J. N. HILLGARTH, *Diplomatari lul·lià* (Barcelona/Palma, 2001), págs. 39s.

relación personal de Llull con otro general de la orden, Raimundo Gaufredi,¹⁵ no existe documento alguno que haga suponer esa misma relación con el anterior general fray Girolamo d'Ascoli.

2. Los griegos

Girolamo d'Ascoli, además de dominar varias lenguas, una cualidad poco común en su tiempo, fue desempeñando cargos dentro de la orden como predicador, lector y ministro provincial hasta ser llamado repetidamente por la curia romana para ejercer delicadas misiones diplomáticas dentro y fuera de Italia. La más importante fue en 1272 –dos años antes del Concilio II de Lyon– cuando fue enviado a Constantinopla por Gregorio X, en compañía de otros tres frailes menores, con el fin de promover la unión de las iglesias latina y griega. Allí estuvo quince meses hasta que, acompañando a la embajada bizantina del emperador Miguel Paleólogo VIII, se dirigió al susodicho concilio.¹⁶

Sólo admitiendo una clara imagen de su interlocutor se explica la vehemente invitación al papa de dirigir personalmente la expedición a Tierra Santa para asegurar la colaboración de los griegos en la empresa de recuperación cristiana de los Santos Lugares.¹⁷ La presencia de un pontífice romano en Bizancio rodeado de teólogos que hablasen las diversas lenguas de Asia Menor¹⁸ sólo se le podría haber ocurrido a Llull pensando en la larga experiencia viajera de aquel pontífice conocedor profundo de la situación. Tal extraña propuesta no la repetirá Llull en los escritos que dirigió a los papas siguientes. Dirigiéndose a un papa que había residido en Constantinopla insiste de manera particular en la necesidad de aliarse con los «griegos» para la consecución de una presencia de la iglesia latina en Oriente. La convicción luliana de ser la unión con Bizancio condición indispensable para una acción armada para la recuperación de Tierra Santa es la idea base que está detrás de su exigencia de una alianza con los griegos por las buenas o

¹⁵ En un documento contemporáneo publicado por Antonio Raimundo Pasqual, *Vindiciae lullianae I* (Avignon, 1778), pág. 186, y reproducido más tarde por A. Rubió Balaguer, *Documents per l'Historia de la cultura catalana mig-eval I* (Barcelona, 1908), págs. 9-10, es presentado Ramon Llull como «amicus ordinis et devotus ab antiquo in relevandis fratrum nostrorum inopiis gratusus et in subsidiis sollicitus...» Nueva ed. de este texto en Hillgarth, *Diplomatari...* (v. nota anterior), págs. 60-61. Sobre R. Gaufredi véase Jordi Gayà, «Ramon Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje», *SL 37* (1957), 25-78, pág. 46.

¹⁶ Sobre esta importante embajada que terminó con una declaración formal de sumisión al papa por parte de los legados bizantinos, cf. B. Roberg, *Die Union zwischen den griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II Konzil von Lyon (1274)* (Bonn, 1964), y A. Franchi, *Nicolaus IV...* (vid. nota 10), págs. 33-48.

¹⁷ «[Papa] in sua propria persona deberet ire [ad passagium] et bonum exemplum tam praelatis et principibus quam aliis sibi subditis praeberere.» *ROL XXVIII*, págs. 337-8, lin. 7-9.

¹⁸ *Ib.*, lin. 11-17.

por la malas que parece estar en clara contradicción con todo su pretendido ideario pacifista.¹⁹ La dura propuesta luliana de utilizar la fuerza no sólo contra los infieles sino para obligar a los cismáticos a unirse a las acciones de la cristiandad occidental no tiene, sin embargo, nada de anacrónico sino que responde a la común concepción medieval de la cristiandad, cuya cabeza era el papa y a cuya soberanía habían de someterse pueblos y reinos.²⁰ Llull sólo exige la aceptación de ese postulado a naciones que él consideraba cristianas. Las tristes circunstancias creadas por la pérdida de San Juan de Acre reclamaban una intensa labor misionera entre los cristianos separados. Para una estrategia eficaz contra el sarraceno era indispensable la unión de los cristianos.²¹ En caso extremo, si fallaban otros medios, la guerra sería el medio para exigir a los griegos sus obligaciones de cara a la conversión del infiel y unir así las fuerzas cristianas para la recuperación de Tierra Santa.²² La detallada relación de las lenguas que deberían ser enseñadas en los colegios cuya erección pedía con insistencia a la Sede Romana no sólo recuerdan su proyecto de Miramar sino que apuntan a un interlocutor que conocía la situación lingüística en Oriente próximo.²³

3. Los tártaros

En la singular historia de las relaciones de la Iglesia romana con los tártaros en la segunda mitad del siglo XIII juega fray Girolamo d'Ascoli un papel espe-

¹⁹ *Ib.*, lin. 18-40.

²⁰ Cf. *ib.*, pág. 340, lin. 74-76. Esta convicción ya aparece formulada en una de sus primeras obras, el *Liber de Spiritu sancto*: «...certum est... Romam semper fuisse caput mundi, et ideo ad significandum, quod dominium romanum debeat subiugare totum mundum» (*MOG* II, ii, 9 (123)) y lo repite en el *Liber de fine* (*ROL* XII, op. 122, lin. 40). Véase Antonio Oliver, «*Ecclesia y Christianitas* en Inocencio III», *EL* 1 (1957), 235-243.

²¹ Así lo ve también Nicolás IV que en el último mensaje a Constantinopla (23 de agosto de 1291), contemporáneo al *Liber de passagio*, donde subraya que para la reconquista de la Tierra Santa debían sentirse llamados «cuncti catholici reges et principes orbis terrae», por eso exhortaba al «católico hijo carísimo en Cristo, emperador de los griegos» a mandar «adiutum praesidiis et auxiliis ad Terram Sanctam recuperationem». Cf. E. Langlois, *Les registres de Nicolas IV*. Bibliothèques des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e sér. V (París, 1886-1893), nro. 6813.

²² Esta convicción sigue en pie en la *Petitio ad Coelestinum V papam*: «...conveniret, quod Ecclesia recuperaret schismaticos et illos sibi unire...» (*MOG* II, iii, 51 (175)). Cf. F. Domínguez Reboiras, «*In civitate pisana in monasterio sancti Domnini*. Algunas observaciones sobre la estancia de Ramon Llull en Pisa (1307-1308)», *Traditio* 42 (1986), 389-437, espec. págs. 430-6.

²³ Girolamo d'Ascoli había sido Ministro provincial de «Slavonia» y, por razón de este cargo, había visitado en 1272 las regiones balcánicas, una misión interrumpida por el nombramiento papal como legado apostólico a Bizancio. En el primer año de su pontificado Nicolás IV había firmado en Rieti unas cartas que encomendó al célebre Giovanni de Montecorvino dirigidas a los patriarcas de los Nestorianos, Georgianos, Armenios, Jacobitas con el fin de perseverar en la fe y promover la unión de las iglesias. Cf. Golubovich, *op. cit.* (nota 11) II, pág. 441, n. 145.

cial. Ya durante su misión en Constantinopla, ciudad cosmopolita, había tenido ocasión de relacionarse con personas procedentes de la Mongolia pues las relaciones de Bizancio con los tártaros eran intensas, incluso por razones dinásticas. En Lyon, durante el concilio, llegó una delegación tártara guiada por un fraile dominico con la que vino también al concilio fray Girolamo. La embajada había sido enviada por el monarca persa Abaqua para ofrecer a Roma una alianza contra los mamelucos.²⁴ Cuando Nicolás subió al trono pontificio era rey de Persia Argún Khan, un convicto budista que se había declarado amigo de los cristianos (nestorianos y católico-romanos). Este rey, que ya en 1285 había enviado una misión diplomática al papa Honorio IV, envió unos años más tarde una nueva embajada a Roma, de la que existe un curioso y detallado informe.²⁵ En ella tuvo Girolamo d'Ascoli un protagonismo especial, primero como cardenal en sede vacante y luego como pontífice romano. Embajador del rey persa fue Rabban Şaumâ, monje y obispo nestoriano, un prelado muy culto, políglota, de altas cualidades humanas y diplomáticas que inició su viaje en la primavera de 1287. En abril estaba en Constantinopla donde fue recibido con gran boato por el emperador Andrónico II. En el mes de junio desembarcó en Nápoles durante una espectacular erupción del Vesubio. Allí recibió la noticia del fallecimiento de Honorio IV. A finales de julio se dirigió a Roma donde fue solemnemente recibido por los cardenales en cónclave. Su interlocutor principal (probablemente se entendieron en griego) fue Girolamo d'Ascoli. El largo diálogo no agradó a Rabban Şaumâ, así lo cuenta en su informe, que lo tomó como un examen de fe cristiana y derivó en una discusión sobre diferencias doctrinales. El obispo persa siguió viaje a París donde fue agasajado por Felipe el Hermoso, a quien expuso el interés de Argún por la liberación de Jerusalén. Después de veinte días en la capital francesa siguió viaje a Bordeaux donde se entrevistó con Eduardo, duque de Aquitania y rey de Inglaterra, que lo recibió con los mismos honores que el rey francés. A continuación se dirigió a Génova a donde llegó el primero de noviembre. Allí permaneció todo el invierno esperando la elección del nuevo papa y llegó a Roma en febrero, al final del escrutinio, y fue desagradablemente sorprendido porque la elección hubiese recaído en su anterior interlo-

²⁴ «Nuntii regis Tartarorum representaverunt se domino papae... existentibus omnibus cardinalibus... facta est quinta Sessio, in qua... frater Petrus, Ostiensis episcopus, praesentibus omnibus praelatis, baptizavit unum ex nuntiis regis Tartarorum, cum duobus sociis». Cf. Antonino Franchi, *Il Concilio II di Lione (1274) secondo la «Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis»* (Roma, 1965), págs. 85 y 96.

²⁵ El texto original siríaco fue publicado por Paul Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaba, Patriarche, et de Rabban Çaumâ* (París, 1888). La traducción francesa del texto siríaco fue publicada por el historiador J.-B. Chabot, «Histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Sauma», *Revue de l'Orient Latin* 1 (1893), 567-610; 2 (1894) 73-142, 235-304, 566-643, espec. Cap. VII, págs. 80-122. Entre las traducciones con aparato crítico, la más reciente es «Rabban Şaumâ Reise nach dem Westen, 1287-1288», en: F. Altheim y R. Stiehl, *Geschichte der Hunnen*, t. III (Berlín, 1961), págs. 190-217.

cutor. El nuevo papa, por su parte, le concedió una larga audiencia llena de reverencia y afecto en la que el obispo le entregó oficialmente las cartas y presentes del rey Argún.²⁶ El papa lo invitó a participar en los oficios de la Semana Santa que el obispo nestoriano aceptó celebrando el domingo de pasión la eucaristía según la liturgia nestoriana y recibiendo el domingo de Ramos la comunión de manos del papa, actos a los que asistió numerosa gente curiosa. Después de pascua regresó a su tierra con numerosas cartas dirigidas al rey Argún, en las que Nicolás IV proponía al monarca tártaro, entre otras cosas, que aceptase recibir solemnemente el bautismo después de la liberación de Jerusalén, que sería pronto posible gracias al pacto tártaro-cristiano, que se preveía inminente.²⁷

Sensible a todo lo que sucedía en Oriente, Nicolás IV escuchó en 1289 con atención a Giovanni da Montecorvino, misionero en las tierras de Argún Khan y, animado por las noticias de este franciscano, decide mandarlo como misionero a la China a donde llegó a finales de 1292.²⁸

Pocas épocas en la historia de la Iglesia estuvieron tan llenas de esperanzas por la expansión de la fe católica como al comienzo del pontificado de Nicolás IV. Numerosos documentos fueron despachados por la curia en dirección a los tártaros en los que el papa parece dar como hecho consumado la ansiada alianza tártaro-cristiana. Los objetivos espirituales de Nicolás IV en relación a los pueblos de Medio y Extremo Oriente eran sumamente optimistas y utópicos. Las esperanzas de una *pax mongolica* abrían a la cristiandad occidental nuevos y, hasta entonces, impensables campos de misión e influencia despertando, al mismo tiempo, imágenes y ansias escatológicas de conversión universal.²⁹ Una de las razones del acercamiento a los tártaros era, sin duda, la posible unión con Roma de los cristianos nestorianos que ampliaría enormemente la esfera de influencia del papa y posibilitaría la recuperación de los Santos Lugares. En todo caso, este tema que ocupó intensamente la mente del papa y la Curia romana durante este corto pontificado, entró también en las consideraciones de Llull y alimentó los utópicos planes de una alianza entre cristianos de oriente y de occidente que, de llevarse a cabo, pondría a los árabes entre dos fuegos. El opúsculo luliano no puede pasar por alto este entusiasmo, aunque parece que Ramon exhorta a una visión más realista de la situación. Llull, por otra parte,

²⁶ J.D. Ryan, *loc. cit.* (nota 11), págs. 81 y 87ss.

²⁷ Cf. A. Franchi, *loc. cit.* (nota 10), págs. 221-232, y Langlois, *Registres...* (vid. nota 21), nros. 571 y 577. Sobre la embajada de Rabban Şaumâ y el posible eco en los escritos lulianos cf. A. Bonner, «Notes de bibliografía i cronologia lul·lianes», *EL* 24 (1980), 74-77; Albert Soler i Llopert, «El *Liber super Psalmum Quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars», *SL* 32 (1992), 3-19, y J. Gayà, «Ramon Llull en Oriente...» (vid. nota 15), págs. 41s.

²⁸ Sobre Giovanni di Montecorvino y su viaje a la China cf. J. D. Ryan, *loc. cit.* (nota 11) y A. Franchi, *loc. cit.* (nota 10), págs. 233-239.

²⁹ Cf. David Bigalli, *I Tartari e l'Apocalipse* (Florenca, 1971).

tenía serios y fundados temores de lo contrario, que fue lo que luego ocurrió: la conversión de los tártaros al Islam.

4. La cruzada

Entre 1288 y 1992 Nicolás IV se encontró (éste ha sido el destino de muchos papas) con la herencia de problemas internos y externos que la función totalizadora del papado había acumulado durante más de un siglo. No es extraño que en su primer documento exprese la intención de resolver prioritariamente dos problemas: las luchas internas en el seno de la cristiandad (sobre todo el contencioso entre la casa de Anjou y la corona de Aragón)³⁰ y la preparación de una cruzada general que desde el pontificado de Gregorio X (a cuyos logros y proyectos Girolamo d'Ascoli había contribuido activamente) se había convertido en tema preferente de la correspondencia papal.³¹ Aunque fue su destino ser el papa que recibió la noticia de la caída de San Juan de Acre, este episodio no fue determinante en su actuación política de cara al tema candente de la cruzada. Cuando subió al trono no se podía prever ese desenlace³² y, sin embargo, ya había puesto el *passagium* como punto central de su pontificado; así lo testimonian documentos y notas cronísticas.³³ Respondiendo a esta idea, tan repetida por el papa franciscano, habla Llull de una imperiosa necesidad de la cristiandad en su conjunto, cuya solución no admite demora («bonum... ita publicum, quod non potest plus»)³⁴ expresando la impresión vivísima y la urgencia de una solución que los recientes acontecimientos habían puesto de manifiesto.

³⁰ La liberación de Carlos de Anjou, necesaria para la pacificación de la Europa cristiana, fue el primer problema afrontado por el neo-pontífice, lo cual exigió terminar con la postura intransigente de Martín IV frente a la Casa de Aragón. Cf. A. Franchi, *loc. cit.* (nota 10), págs. 129-135.

³¹ «...et mundi graviter guerrarum multiplicatione divulsi, Terraeque sanctae quasi omni auxilio destitutae, pericula differendo». Carta encíclica *Iudicia Dei*, fechada el día siguiente de su elección, 23 de febrero de 1288, enviada al episcopado, a los preladados, a los reyes y autoridades civiles. Cf. E. Langlois, *Les Registres...* (vid. nota 21), nros. 1-5.

³² Desde hacía algún tiempo aquella fortaleza de Acre, útil eslabón entre Oriente y Occidente, se consideraba inexpugnable, pero, estando bajo el control de demasiados padrinos, no había acuerdo en la estrategia de defensa. Por otra parte no se sentía seriamente amenazada pues se había logrado acordar una tregua con las fuerzas mamelucas. Era evidente, sin embargo, la voluntad de los sultanes de resolver de una vez para siempre el problema cruzado disuadiendo a los cristianos de intentar una reconquista del litoral sirio-palestino destruyendo sus fuertes y desviando el flujo comercial de los emporios al área sur en la desembocadura del Nilo. La responsabilidad de la catástrofe la llevaron algunos «cruzados» que rompieron aquella tregua matando indiscriminadamente a comerciantes sarracenos en un mercado público. El frágil equilibrio diplomático se vino abajo. El sultán con un poderoso ejército asedió la ciudad el 4 de abril de 1291 y vino a caer definitivamente el 18 de mayo siguiente.

³³ Cf. J. D. Ryan, *loc. cit.* (nota 11), A. Franchi, *loc. cit.* (nota 10), págs. 191-203, y Franco Cardini, «Nicolò IV e la Crociata», en: E. Menestò (ed.), *Niccolò IV...* (nota 10), págs. 135-155.

³⁴ Cf. *ROL* XXVIII, pág. 346, lin. 53s.

Al inicio del pontificado se puede constatar una febril actividad epistolar relacionada con los centros cristiano-latinos de Siria-Palestina en la que se nota un conocimiento profundo de las discordias internas en el campo cruzado, sobre todo los enfrentamientos entre las órdenes militares. En 1289, segundo año de su pontificado, nombró una comisión de tres cardenales, cuya misión era convocar no sólo a los colectores del diezmo y demás impuestos destinados a las expediciones cruzadas, sino también a los mercaderes de las ciudades marítimas italianas y otras personas que podrían aportar ideas al tratamiento «de hoc negotio». Pretendía el papa una intensa investigación de todos los problemas inherentes a Tierra Santa, de donde en la primavera de aquel año llegaron las primeras noticias tristes de la toma por los sarracenos de Trípoli, uno de los enclaves cristianos en Siria. Desde Roma se organizan las primeras ayudas para la defensa de Acre y se envían 20 galeras —«gente ac aliis necessariis munitas»— bajo la dirección de Jean de Grailly, capitán de Felipe IV de Francia. El año 1290 se abre con un nuevo mensaje pontificio dirigido a «universis Christi fidelibus» para animar a una acción conjunta «ad suscipiendum Crucis signum». Se encargaba especialmente a dominicos, franciscanos y agustinos de predicar la cruzada y se anunciaba el envío de muchas galeras destinadas a la defensa de Acre listas ya para partir en los puertos de Venecia, Génova y otros lugares.³⁵ En otoño de 1290, llegó a la curia romana, residente en Orvieto, el franciscano Pietro Bardulio, proveniente de Siria con una relación oficial de las autoridades de Acre donde se daba referencia de la situación real político-militar y se daba cuenta de la escasa concordia existente en el campo cristiano. Las galeras enviadas por la Santa Sede habían creado numerosos problemas y conflictos de organización y competencias. En el informe del fraile Pietro, los responsables de la ciudad de Acre se quejaban de la falta de un almirante con experiencia y prestigio y que muchos hombres a sueldo habían emprendido el *passagium* a Tierra Santa como un viaje de placer. No sabemos hasta qué punto llegó Llull al conocimiento de los hechos narrados en este informe pero no cabe la menor duda que muchas propuestas lulianas responden a esta apreciación oficial del fracaso estratégico de los esfuerzos por la cruzada. En una carta al patriarca residente en Acre Nicolás IV se hace eco de esta crítica y desagradable situación mostrando que, como indica Llull en su *Liber de passagio* (ROL XXVIII, págs. 336s.), no importa tanto la magnificencia y grandiosidad numérica de las naves, sino su calidad y eficiencia.

³⁵ Carta pontificia *Ad custodiam* del 17 de enero de 1290 «... ad custodiam et tuitionem sollicitam civitatis Acconensis et aliarum terrarum... in partibus transmarinis, prout praesentis temporis qualitas exigit, sollicitis studiis intendentes, quam plures de Venetiarum et Ianuae civitatibus, ac partibus aliis, galeas, gente, armis ac aliis necessariis munitas ut expedit et instructas, ad Civitatem Acconensem praedictam fiducialiter destinamus». E. Langlois, *Registres...* (nota 21), nro. 2269.

El papa ordena al patriarca terminar de una vez con la indolencia, inactividad e inconsciente ociosidad de las naves enviadas y sus tripulantes procediendo a la elección de un competente *capitaneus*. El hecho era altamente significativo y mostraba la gravedad de la situación en Tierra Santa pues se dibujaba un panorama pesimista, a pesar de la suficiente disponibilidad de capital y ulteriores medios de financiación. Fra Pietro, mensajero franciscano, volvió a Palestina con veinte documentos dirigidos a varias personalidades, al maestro de los Templarios, Hospitalarios y Teutónicos, a los cónsules de Pisa y Venecia, además de otras autoridades civiles y eclesiásticas. En uno de los documentos se trataba el tema del embargo naval con los puertos de Egipto y se autoriza al patriarca de Acre a excomunicar a todos los comerciantes que traficasen con los puertos mamelucos (cf. infra nota 39).

El *Liber de passagio* fue escrito cuando oficialmente se procedía a la preparación efectiva del *passagium generale* que había comenzado el mes de marzo de 1291, el cuarto año de su pontificado. La actividad papal fue, en ese último año, muy intensa, como lo demuestran los documentos redactados en la curia papal de Orvieto. Eduardo I de Inglaterra aceptó las modalidades propuestas para la recaudación del *subsidiium* para la cruzada y la fecha de partida. La noticia del desastre de Acre llegó a Orvieto en los primeros días de junio. Después de numerosas consultas no se cambiaron los planes, aunque se planteó seriamente la convocatoria de un concilio general. El 18 de agosto de 1291 viene publicada una carta circular a todos los arzobispos *Etiam patriarchis* para exhortarlos e invitarlos a convocar sínodos provinciales para tratar la proyectada cruzada a Tierra Santa haciendo referencia a la «extrema amargura» por la pérdida de la fortaleza de Acre, a pesar de «labores plurimos, curas innumeras et gravia onera» que el Pontífice había llevado a cabo. En este mismo día el pontífice envía una segunda carta a las demás autoridades eclesiásticas y a los más poderosos monarcas católicos. En ella se pide consejo sobre el delicado y complejo tema de la eventual fusión de las órdenes militares del Hospital y del Temple (tema discutido ya en el Concilio de Lyon de 1274) cuya discordia se consideraba una de las causas de la desaparición del reino latino de Jerusalén. Este tema será fundamental en los tratados lulianos posteriores. Sobre este asunto el papa solicita de todos los que estén dispuestos a contribuir con su experiencia y saber un informe que habría de ser enviado antes del dos de febrero del año siguiente.

No logró el papa Nicolás la disponibilidad del rey «cristianísimo» (francés) para el proyectado *passagium generale*; Felipe el Hermoso se cerró a todas las propuestas papales y no quiso asumir ninguna responsabilidad —«custodiam (Terrae sanctae) nollet omnino assumere»—, a pesar de la cortés pero determinada amenaza papal de tratar la cuestión del diezmo que el rey estaba ingresando

en sus arcas a causa de la cruzada. Como parte de los preparativos envió el papa también una carta personal a Felipe IV de Francia para que se comportase como un verdadero cruzado y siguiese el ejemplo de su antepasado San Luis, pero, como si ya esperase una respuesta negativa, le recuerda que, en caso de una negativa, tiene que devolver el diezmo recogido en favor de la cruzada. El rey y sus consejeros no se inmutaron ante la patética misiva pontificia, no sólo rechazaron la propuesta, sino que solicitaron un diezmo de seis años «ad negotium Aragoniae prosequendum».³⁶

En su actuación posterior al desastre de Acre no se nota una angustia por acelerar los preparativos sino una visión política real que no se centraba en recuperar precipitadamente lo perdido sino, sobre todo, afianzar las posesiones cristianas en Oriente próximo, es decir, una viva preocupación en conservar y defender la isla de Chipre y el reino armenio de Cilicia, los enclaves cristianos que quedaban todavía en las inmediaciones de la región sirio-palestina.³⁷ El papa recuerda siempre lo que será estribillo en los tratados lulianos: condición indispensable para resolver el problema de ultramar era la paz en el seno de la cristiandad. En tal sentido se ordena insistentemente a las autoridades civiles y religiosas restablecer la concordia en las propias provincias y regiones. Nicolás estaba convencido que el peligro sarraceno sólo podía ser esquivado a través de una estrecha cohesión entre todos los estados de la Europa cristiana y las ciudades italianas. Significativas en este contexto son dos sendas cartas (13 de agosto de 1291), una al «podestà» y consejo de Génova y otra al dogo y consejo de Venecia para que elaborasen un acuerdo duradero de paz entre las dos repúblicas bajo el patrocinio de la Curia romana.³⁸ En ellas insiste el papa en la severa prohibición de comercio con las tierras del sultán de Egipto —«ad terras Soldano subiectas». Este embargo, que Llull también propone y apoya, fue proclamado solemnemente por Nicolás IV en 1289 y en 1291, refrendando la normativa del Concilio de Lyon. Numerosas y graves eran las transgresiones y duras son, por eso, las penas papales: Los transgresores serían ipso facto declarados infames, excomulgados y embargados sus bienes.³⁹ Son muchos los documentos de la

³⁶ Carta *Recordare princeps* del 23 de agosto de 1291. Cf. E. Langlois, *Registres...* (nota 21), nro. 6778.

³⁷ Sobre las múltiples y estrechas relaciones de Nicolás IV con Cilicia (Armenia inferior) y su rey Haiton II véase A. Franchi, *loc. cit.* (nota 10), págs. 215-217.

³⁸ Cf. Langlois, *Registres...* (nota 21), nros. 6782-6783.

³⁹ Cf. *ib.*, nros. 6784-6788 y G. I. Bratianu, «Autour du projet de croisade de Nicolas IV: La Guerre ou le commerce avec l'infidèle», *Revue historique du sud-est européen* 22 (1945), 250-255. La tesis, más bien utopía, de un bloqueo económico de Egipto es una de las constantes de la política papal y aparece en numerosos planes de cruzada. Tenía un fundamento real en los proverbiales problemas económicos del Egipto mameluco: un país que no disponía de metales ni de madera y que necesitaba importar periódicamente alimentos para una población en crecimiento. Por si fuera poco, las tropas de élite en sus ejércitos estaban formadas por esclavos suministrados, en su mayor parte, por naves cristianas. Sobre este proble-

Curia papal durante este pontificado referentes a las severas normas para conseguir el embargo comercial que muestran el gran empeño que puso Nicolás en esta causa.

Al comienzo de 1292, por expreso deseo del pontífice, la Curia papal se traslada a Santa Maria Maggiore. Allí recibió a dos embajadores del rey Eduardo de Inglaterra portadores de un mensaje del rey relativos al diezmo, es decir, a fondos que debían ser enviados a Roma para promover la cruzada. En la respuesta el papa va describiendo, con amargo desencanto, el abuso de estos fondos dando un detallado informe de los mismos: De los diezmos del reino de Francia nada se había visto en Roma («ad manus Ecclesiae nil pervenit»), lo mismo se dice de Castilla («nihil unquam percepit Ecclesia») que lo estaba cobrando desde el pontificado de Gregorio X. De los diezmos recaudados en Alemania sólo había llegado una mínima parte y nada se había recibido de Inglaterra, Escocia e Irlanda.⁴⁰ Detrás de esta enumeración concisa del hecho aflora una amargura sobre el comportamiento inaceptable de las autoridades civiles. Aunque Ramon Llull no haya leído este decepcionante informe papal, escrito en los días de la redacción del *Liber de passagio*, parece que conocía bien la realidad allí descrita. No extraña, pues, que uno de los puntos claves de su escrito al papa sea una mayor transparencia y centralización de la recaudación del dinero destinado a la Cruzada.

En numerosos documentos relacionados con la cruzada se habla del día de San Juan (24 de junio) de 1293 como fecha ya fija y aceptada para el *passagium generale*. Nicolás IV, aquél a quien Angelo Clareno describió como «vir mansuetus et satis modestus et tardus ad iram et iniurias inferendas» y lo ve muy cauto a la hora de tomar decisiones,⁴¹ no pudo ver en marcha el *passagium* que él soñara y que con tanto interés había planeado. Murió el 4 de abril (viernes santo) del año 1292.

La enumeración más o menos detallada del desarrollo del pontificado de Nicolás IV en relación a la cruzada y a los esfuerzos misioneros nos ofrece el contexto para una nueva lectura del *Liber de passagio* que, con toda seguridad, tiene en cuenta aspectos fundamentales de las preocupaciones del pontífice en torno a este tema. Llull con este tratado da una respuesta a la demanda papal de

ma y sus consecuencias, véase E. Ashtor, *Levant Trade in the later Middle Ages* (Princeton, 1983), págs. 3-17. Cf. Norman Housley, *The Later Crusades 1274-1580. From Lyons to Alcazar* (Oxford, 1992), págs. 200s.

⁴⁰ Cf. *ib.*, nros. 6857s.

⁴¹ Angelo Clareno, *Historia septem tribulationum ordinis Minorum*, edición parcial de Franz Ehrle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886), pág. 288.

consejo en tan delicado y complejo tema. El memorándum luliano es sumamente sensible a todos los problemas que preocupaban al papa y, sin duda alguna, muy cualificado y preciso.

Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS
Raimundus-Lullus-Institut

ABSTRACT

The personality of Girolamo d'Ascoli, the first Franciscan pope (under the name of Nicholas IV), the evolution of his brief pontificate, and his efforts to solve the political problems of the Near East give the context for a new reading of Llull's first work on the theme of the Crusade. It would not seem out of place to affirm that the memorandum which Llull addressed to this pope is perfectly aware of all the problems which preoccupied the Roman curia and that it offers a qualified and precise response to a delicate and complex subject in a concrete historical situation.

Metaforice loquendo: de l'analogia a la metàfora en els Començaments de medicina de Ramon Llull¹

Un dels exercicis a què Ramon Llull va dedicar més esforços tot just definida la primera versió de la seva gran obra, l'Art, fou l'aplicació d'aquests principis acabats de trobar a diverses disciplines particulars. Aquest interès es justificava tant per la necessitat d'acostar el nou enginy epistemològic a aquells que en podien reconèixer el valor i la utilitat com, sobretot, per la necessitat de demostrar-ne la validesa com a fonamentació per a qualsevol activitat intel·lectual. És en el marc d'aquesta preocupació que Llull va redactar els que es coneixen com els quatre llibres de principis, un intent d'assenyar les disciplines bàsiques del món universitari del seu temps (teologia, filosofia, medicina i dret) en les nocions més segures i precises que li oferia l'Art.² Aquestes quatre obres se situen en l'òrbita de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (de ca. 1274), la versió inicial del sistema lul·lià, que dominarà la producció del Beat fins a la primera revisió a l'*Art demonstrativa*, de ca. 1283.

En el present article dedicaré la meua atenció als *Començaments de medicina*.³ Entre tots els intents que Llull va dur a terme per demostrar que el seu siste-

¹ Aquest article, que forma part de les activitats del Grup de Recerca Consolidat del DURSI SGR 00286, és una reelaboració del treball de recerca que al setembre de 2002, dirigit per Lola Badia, va obtenir la suficiència investigadora per a qui el signa, dintre del Programa de Doctorat de Literatura Catalana de la Universitat de Barcelona (2000-2002). Voldria expressar el meu reconeixement a Josep Maria Ruiz Simon, per l'amabilitat que ha mostrat en facilitar-me la consulta del seu article en premsa i accedir a revisar el meu text. I sobretot a Lola Badia, perquè sense l'encoratjament, la confiança i, al capdavant, la paciència que m'ha ofert en tot moment, aquest treball no hauria pogut arribar a port.

² Els *Quattuor libri principiorum* (*Liber principiorum theologiae*, *Liber principiorum philosophiae*, *Liber principiorum iuris* i *Liber principiorum medicinae*) van aparèixer a MOG: I. N' existeix també una reimpressió moderna a cura de R. PRING-MILL (1969). La connexió entre aquestes quatre obres és clara, perquè a més de la similitud en el títol i la datació propera, totes contenen referències més o menys explícites a algunes de les altres. De totes, els *Començaments de medicina* és l'única que ens ha arribat també en versió catalana.

³ La datació dels *Començaments de medicina* no ha pogut encara ser precisada. BONNER (1985) els va situar entre els anys 1274-78, en què se suposava que Ramon va residir a Montpeller. En efecte, la pri-

ma podia ser aplicat amb profit a l'estudi de disciplines específiques, la ciència mèdica va ocupar un espai eminent per l'interès sostingut que el Beat hi va dedicar. Llull va escriure quatre obres dedicades íntegrament a temes mèdics,⁴ a les quals cal afegir els apartats o capítols d'altres obres de caràcter enciclopèdic que inclouen també assumptes relacionats amb la matèria, com la *Doctrina pueril* o l'*Arbre de ciència*.

Ja s'ha fet notar (GAYÀ, 1995: ix-xxxi; PEREIRA, 1979) que la preferència que Llull mostra per les qüestions mèdiques i els coneixements que exhibeix, més profunds que en qualsevol altre domini científic, s'ha de posar en relació amb els contactes sovintejats de Ramon amb Montpeller, on va residir diverses temporades. En els temps de Llull la ciutat de Montpeller era el principal centre cultural del Regne de Mallorca i posseïa una de les facultats de medicina més prestigioses d'Europa, a la qual acudien estudiants i professors de tot el continent (GAYÀ, 1995: xii-xxiii).⁵ Encara que es coneixen molt poques dades de les activitats de Llull a Montpeller, les estades a la ciutat li deuriem permetre entrar en contacte amb l'ambient universitari i tenir accés a una estimable quantitat d'informació sobre els temes mèdics més debatuts del moment.

Una de les particularitats dels *Començaments de medicina* és la peculiar barreja de material mèdic i contingut artístic que trobem en les seves pàgines.⁶

mera obra mèdica de Llull no es pot separar de la recepció de les influències de l'ambient universitari montpellerenc. No obstant això, Santanach (2000) proposa una revisió de la cronologia del cicle d'obres de l'*Art abrejada*, en què amplia el període de possible redacció dels *Començaments* fins a 1283, data de composició de l'*Art demostrativa*. També Gayà (1995) ha suggerit que l'estada de Llull a Montpeller es podria haver allargat més enllà del 1278, a jutjar pel pes i la durada de les influències que hi va rebre. És a dir, que Llull va escriure la seva obra entre les dues primeres versions del sistema artístic, però de moment encara no és possible concretar-ne més la datació.

⁴ Les altres tres obres són: l'*Ars compendiosa medicinae* (1285-87), el *Liber de levitate et ponderositate elementorum* (1294) i el *Liber de regionibus sanitatis et infirmorum* (1303). Els tres llibres van ser editats conjuntament a Mallorca en el volum *Opera medica* (1752). L'*Ars compendiosa medicinae* ha estat publicada modernament a Llull (1987) i disposem també de l'edició crítica del *Liber de regionibus sanitatis et infirmorum* a cura de Jordi Gayà (ROL XX). La versió catalana dels *Començaments de medicina* va ser publicada per primera vegada per A. Bonner (1985, II) i recentment n'ha aparegut l'edició crítica a cura de Lola Badia (NEORL V, 2002).

⁵ Montpeller fou un centre important en la introducció del corpus d'obres del «nou Galè» i en el procés de quantificació de la teoria mèdica, aspecte que Llull recull en el seu tractat. Personatges com Bernat de Gordon, Arnau de Vilanova i Ermengol Blasi van estar vinculats, com a estudiants, professors o com a traductors, a la facultat de medicina de Montpeller en períodes importants de la seva activitat. Per a la significació de Montpeller en el desenvolupament de la teoria mèdica durant el segle XIII, vegeu Gayà (1977, 1995).

⁶ En el manuscrit, el text s'acompanya d'un dels molts esquemes arboris que es faran habituals a l'obra lul·liana. D'aquesta manera, el lector disposa d'una imatge gràfica que resumeix la peculiar combinació de matèria mèdica i contingut artístic amb què s'haurà d'enfrontar al llarg de l'exposició. Segons aquest esquema, l'arbre de la medicina es fonamenta en una roda amb les quatre complexions del cos humà, que constitueixen les arrels de l'arbre. El tronc, al seu torn, es divideix en dues branques que representen, respectivament, els antics principis heretats de la tradició mèdica i la matèria específicament

Fidel al propòsit de demostrar que els principis de l'Art són aplicables a totes les branques del saber, Llull exposa els coneixements mèdics que extreu d'un corpus tradicional fàcilment identificable⁷ amb el concurs de les eines artístiques que considera més adients per a aquesta finalitat, els tres triangles principals de la figura T i quatre dels conceptes de la figura X (ésser, perfecció, privació, defalliment). La combinació d'aquests mecanismes li permet analitzar la composició elemental de les substàncies curatives i calcular el resultat final de la barreja d'herbes medicinals.

Hi ha una altra característica de la nostra obra, però, que és encara més sorprenent, tant per al lector actual com ho devia ser, i potser encara més, per als contemporanis del Beat. Llull organitza la matèria del seu tractat en deu apartats o «distincions». Cada una d'aquestes seccions desenvolupa un aspecte determinat de la teoria mèdica, des de les operacions de mescla de les medicines simples fins a l'anàlisi de la simptomatologia, passant per un recorregut per la base elemental que explica els processos de generació i corrupció en el món natural. Res d'això podia semblar gaire insòlit a un professional avesat a la literatura mèdica usual a l'època, més enllà de l'aparició dels continguts artístics ja assenyalats. Però és el cas que la darrera distinció de l'obra es presenta sota l'epígraf «De metafora». I més enllà de la sorpresa davant d'un terme que difícilment esperaríem trobar en una obra de caràcter científic, el contingut que s'aplega sota aquest títol no ajuda a dissipar el nostre astorament inicial, ans al contrari. En efecte, la distinció X dels *Començaments* ofereix al lector un seguit de raonaments que, partint la major part de vegades de fenòmens mèdics ja presents en d'altres punts del text, posen en relació, per mitjà de comparacions

lul·liana, la que aplega les setze medicines bàsiques i els recursos artístics que les posen en relació. En el transcurs de l'obra, Llull insistirà més d'un cop en què els conceptes de la segona branca –l'Art– són els que permeten comprendre i explicar de manera sòlida la matèria de la primera branca.

⁷ Els conceptes bàsics que presideixen els treballs mèdics lul·lians són, amb alguna excepció notable, ben poc originals. Llull beu d'un conjunt de teories que constituïa el corpus de coneixements usual a l'èdat mitjana, format per les teories de base hipocraticogalènica, enriquides a partir del segle XII per les aportacions dels autors àrabs traduïts de bell nou i amb la incorporació escolàstica de la filosofia natural aristotèlica. Els conceptes-força d'aquest conjunt de coneixements resideixen en la constitució elemental de tota la realitat i la seva concreció en les operacions fisiològiques del cos humà a través de les complexions humorals. Llull podia haver rebut aquest cos de coneixements a través dels manuals universitaris més difosos, en particular l'*Articella*, un recull d'obres introductòries compost per la *Isagoge* de Ioannitius i breus tractats sobre orines i polsos. En contradicció amb el que serà un dels seus hàbits més arrelats, Llull cita en els *Començaments de medicina* diverses autoritats mèdiques, encara que només sigui per comparar les respectives opinions i refutar les que creu equivocades. Això permet constatar que Llull coneixia, de forma directa o per interposició, una part dels treballs de l'escola de Salern i de les obres mèdiques d'Avicenna. Per a les diverses influències que convergeixen en la medicina medieval i per a una visió general vegeu SCHIPPERGES (1985) i SIRAISSI (1990). Per a la recepció del nou Aristòtil i la influència que tingué en la ciència medieval, vegeu GRANT (1971). Per a la difusió de la medicina en llengua vulgar a la Corona d'Aragó, CÍFUENTES (1997; 2001:87-145).

molt sovint agosarades, aquests mateixos fenòmens amb d'altres fets del món natural, amb consideracions morals o fins i tot amb realitats teològiques. Vegem-ne només una mostra:

Per lo noble punt simple damunt dit, que es forma als altres puns en lo cors elementat, t'es mataforicalment revelat que lo Fil de Deu s'es encarnat, per tal que la humanitat que pres sia fi et compliment a totes creatures, et que lo Fil de Deu sia compliment a aquela humanitat. Et per aquela humanitat, tota la divinal essència es compliment a les creatures. E per la contrarietat dels puns que son contra lo .vii. punt, per la qual contrarietat esdevenen en corompció et en defalimment, t'es significat que totz los homens qui son contraris a la humanitat que'l Fil de Deu pres, son en defalimment. (X, [3], p. 104)⁸

No m'aturaré a comentar la condensació de teories mèdiques i de filosofia natural, i encara de qüestions teològiques, que presenten aquestes poques ratlles perquè no és el meu objectiu en el present treball, però aquesta petita mostra és suficient per plantejar un seguit de qüestions al voltant del sentit i la intenció amb què Lull introdueix allò que anomena «metàfores» en aquest punt de la seva obra.

1. De què parla Lull quan parla de «metàfora»?

L'exemple que hem vist és una mostra representativa d'allò que podem trobar a la distinció X dels *Començaments de medicina*. La forma externa que presenta aquest text en les edicions modernes té un deute evident amb la tradició crítica encetada per l'edició de Magúncia de 1721-42 (MOG, I: 766-814, Int. XII, 1-48). Salzinger, amb el seu acostumat comportament intervencionista, es va aplicar a distingir aquells raonaments que Lull anomena «metàfores», i que en els manuscrits catalans apareixen separats per un calderó, i en va editar el text numerant cada unitat i afegint-hi a més un encapçalament a manera de títol que en resumia el contingut. Les edicions recents de l'obra, tant la de Bonner a OS com l'edició crítica de Badia a *NEORL*, han mantingut aquesta tradició i, per aquest motiu, quan ens enfrontem a la divisió X dels *Començaments*, ens trobem amb un text dividit en un seguit d'unitats numerades correlativament, a les quals cal suposar també una unitat de sentit.⁹

⁸ Totes les citacions dels *Començaments de medicina* es fan a partir de l'edició crítica (*NEORL*, V, 2002), i s'hi indica la distinció i el capítol; per a les citacions de les metàfores es fa constar també entre claudàtors el número d'ordre de la metàfora en la citada edició.

⁹ El nombre d'unitats o de metàfores que distingeix l'edició maguntina és de 31. Però cal tenir en compte que les intervencions de Salzinger el van dur en alguns casos a canviar l'ordre en què apareixia el text en els manuscrits, a segmentar o a reagrupar determinats fragments, a la recerca d'un efecte signifi-

Això no obstant, la distinció X no és l'únic indret de l'obra on apareixen aquesta mena de materials. En molts altres passatges, i entrelaçades amb la doctrina mèdica, trobem noves exemplificacions i comparacions, mostres d'elements heterogenis que demanen sense cap dubte una justificació per a la seva presència.

Afortunadament, és Llull mateix qui ens forneix les primeres pistes per a la interpretació d'aquests procediments. L'autor introdueix per primera vegada la noció de metàfora a la distinció I, quan presenta amb tot detall les eines de què se servirà per exposar la matèria del tractat.¹⁰ Després de justificar l'escaiença de l'ús dels instruments artístics i de presentar els conceptes mèdics en què es basarà l'exposició, passa a donar compte del motiu de la distinció X:

catiu més intel·ligible. Això fa que la divisió tradicional de les unitats s'hagi de prendre amb una bona dosi de prudència, perquè en alguns casos seria possible proposar divisions alternatives atenent a la coherència del raonament que desenvolupen, com s'ha fet a l'edició de *NEORL* (vegeu les observacions de BADIA a *NEORL V*, p. 33). També seria lícit demanar-se si aquestes unitats significatives es trobaven ja en la ment de Llull mateix, si l'autor hauria estructurat la matèria de la mateixa manera que ho han fet les edicions antigues i ho hem continuat fent nosaltres o si, per contra, el seu mapa mental de la distinció anava per un altre camí. Ens podem preguntar fins a quin punt els calderons dels manuscrits antics volen posar de manifest una voluntat de segmentar la matèria d'una manera planificada o són fruit de la reinterpretació dels copistes. La dificultat per fixar el text, a causa de la complexitat en la transmissió manuscrita, no és exclusiva de la nostra obra. Un cas paradigmàtic és la vacil·lant distribució dels versicles del *Llibre d'amic e amat*. Les edicions modernes han tendit a forçar el nombre d'unitats per adequar-se a allò que el mateix autor anuncia quan afirma que dividirà la matèria «en aytants versses con ha dies en l'ayn». Per contra, en la seva edició crítica, Soler (LLULL, 1995) redueix el nombre de versicles que solen donar les edicions modernes fins a 357, per tal de mantenir un màxim de fidelitat amb la tradició i segons el criteri que cada versicle presenta una unitat argumental i de sentit.

¹⁰ La primera aparició del terme es produeix en un fragment que traça un curiós paral·lelisme: «Per los accidens a hom conexas de la occasió de la malautia, et per la occasió conex lo metje la malautia, on per asó tractam de urines et de pols et de matafora, et cové que segons los accidens et les occasions se movent los triangles e-ls graus a destruir la malautia per diverses vertutz et operacions de herbes et de coses medisinals contraries a la occasió de la malautia» (I, c. 5, p. 48). L'orina i el pols eren peces tradicionals de la simptomatologia mèdica, manifestacions externes de la malaltia que permetien al metge descobrir les causes del desequilibri que s'havia produït en el cos del pacient, i Llull se n'ocupa extensament en els *Començaments*. Que situï aquests elements costat per costat de la metàfora, dibuixa una clara simetria, per bé que no del tot explícita. Segons això, la metàfora consistiria en una relació similar a la que es produeix entre els símptomes físics i les causes que provoquen el mal, és a dir, és el senyal d'un coneixement amagat que s'ha de descobrir interpretant els signes que s'hi refereixen. Encara que aquest paral·lelisme sembli força insòlit, no amaga res més que el concepte de signe que trobem a sant Agustí: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire: sicut vestigio viso, transisse animal cuius vestigium est, cogitamus; et fumo viso, ignem subesse cognoscimus; et voce animantis audita, affectionem animi eius advertimus; et tuba sonante, milites ver progredi se, vel regredi, et si quid aliud pugna postulat, oportere noverunt. Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt, quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi, praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem. Non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadvertione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat. Sed et vestigium transeuntis animantis ad hoc genus pertinet: et vultus irati seu tristis est; aut si quis alius motus animi vultu indice proditur, etiam nobis non id agentibus ut prodatur.» (*De doctrina christiana*, II, 1, 1-2)

De metafora tractam en esta art, per tal que sia art a exalsar l'enteniment en esta art et en altres artz, cor per metafora s'apodera l'enteniment a entendre, per so cor en .i. temps se gira sobre diverses especies. (I, c. 5, p. 48)

La primera idea que caldria retenir d'aquest fragment és el valor de la metàfora com a mètode per afinar el pensament. És un procediment intel·lectual que té com a objectiu «exalsar l'enteniment», i això és possible perquè «en .i. temps se gira sobre diverses especies». En aquest exercici la ment s'aplica a establir relacions entre camps diversos del coneixement i això la fa apta per avançar «en esta art et en altres artz». Aquesta és la segona observació important: la tècnica que ensenya la metàfora és universal, aplicable a l'estudi de qualsevol disciplina. I aquest valor general el proporcionen les eines que ofereix l'Art:

E la raó per que en esta art la primera branca es entesa metaforalment per la segona es per so que los estudians en medisina et en les altres artz, per la segona branca ajen en memoria et en entelligencia so que an ja oit et après de la primera branca per los actors de medicina. (I, c. 5, p. 48-49)

La segona branca de l'arbre, la que incorpora els procediments artístics, interpreta de manera «metafòrica» els coneixements mèdics tradicionals representats per la primera branca, és a dir, permet operar amb les dades com a mitjà per assolir la veritable comprensió de la ciència mèdica. L'interès de Llull en escriure l'obra no és, doncs, transmetre aquells coneixements antics que els hipotètics lectors ja hauran rebut per altres canals, sinó ensenyar un mètode per facilitar l'aprenentatge. Per facilitar la comprensió dels conceptes (funció explicativa) i fixar-los a la memòria (funció mnemotècnica).

Llull no s'està d'insistir en l'eficàcia epistemològica que cal atorgar a aquesta forma de raonament:

Con metafora sia ligam de la operació de les .iii. potencies de l'anima, con s'ajen a .i. fi membrant, entenant, volent, et asó per lo gran apoderament que l'enteniment fa con hom, dien .i.^a. cosa, enten altra, per asó metafora es en esta art, per so que segons que en esta art es dit dels graus et dels triangles et de les altres distincions, pusca hom entendre altres coses qui son de la siensia de theologia, et de dret, et de natures, et de les altres siencies per les quals l'enteniment s'exalsa a entendre. (I, c. 5, p. 49)

La subtilitat de pensament aconseguida amb l'ús de la metàfora aplicada a la ciència mèdica ha de permetre a l'iniciat traslladar la mateixa tècnica a qualsevol altre camp del saber. Això es pot fer perquè l'esforç de relacionar nocions en aparença allunyades implica l'acció conjunta de les tres potències de l'ànima (enteniment, memòria i voluntat), procedint plegades en la tasca de descobrir

significats ocults a partir de les dades evidents. Com afirma Rubio (1997), la memòria, l'enteniment i la voluntat exerceixen una funció de pont «constituïnt l'eix o la frontissa que permet la transmutació de la realitat material més immediata en una significació superior i transcendent». D'aquesta manera la metàfora s'insereix de manera plena en la teoria lul·liana del coneixement, en la qual la figura S, tal com apareix a l'*Art abreujada d'atrobare veritat* i a l'*Art demostrativa*, constitueix el subjecte agent del procés cognoscitiu.¹¹

A continuació Llull ens proposa diversos exemples d'utilització de la tècnica metafòrica «per so que asó mils entenes». En el primer exemple, un fenomen de la ciència natural, l'atracció magnètica de l'imant sobre el ferro, és el model per explicar l'acció purgant d'una substància vegetal, l'escamonea, sobre l'excés d'humor colèrica en el cos humà. L'aplicació recurrent de la mateixa argumentació permet a Llull comparar els mecanismes elementals que afavoreixen la funció d'un altre purgant, el turbit, amb les raons teològiques que fan de la virtut una conducta moderada i del vici un comportament extremat.¹² Ara ja hem passat de la medicina al camp teològic i moral. El procés, tanmateix, pot continuar:

On major es lo nombre, et es compost de pus diverses summes, pus t'es greu a entendre. On, per aquesta matorafa te significa en la sciencia de medicina que, on major mesclament fas en la bevenda de simples medicines, meyns potz obrar segurament. On, aquesta matorafa medicinal te-n significa altra en la sciencia de dret; cor on més diverses leys et coses vols concordar a .i^a. fi, pus greument potz formar la fi. On aquesta matorafa de la sciencia de dret te-n significa altra de la sciencia natural, so es a ssaber, que on mes A.B.C.D se diversifiquen en diverses especies en demostrar les colors engrades per eles, pus fortment amagen e negen color esser en los elemens simples. (I, c. 5, p. 49-50)

¹¹ Per a una anàlisi més aprofundida del paper de la figura S a l'*Art abreujada d'atrobare veritat* vegeu RUBIO (1997: 131-4) i per a les transformacions d'aquesta figura en el pas a l'etapa ternària, RUBIO (2002). RUIZ SIMON (en premsa) també se n'ocupa.

¹² Els dos exemples són tractats repetidament per Llull en la seva obra. La funció de les substàncies purgatives era un dels continguts freqüents en els herbaris medievals. Ermengol Blasi, en la seva *Tabula antidotarii* (MCVAUGH i FERRÉ, 2000), recull tant l'escamonea com el turbit. De la primera ens diu, com Llull, que és útil per a la «educatione colere rubee». També tracta de la triaga, usada com a antídoto contra l'enverinament, i que en la metàfora [25] dels *Començaments* Llull utilitza per exemplificar el mecanisme fisiològic que explica la virtut curativa dels laxants. Pel que fa al segon exemple, les raons de l'atracció entre el ferro i l'imant són tractades extensament en el *Fèlix*: «En l'asaman ha Deus posade tanta de simplicitat de terre, que lo ferre ha apetit a aquell. E per açò l'asaman mou a ci lo ferre per gran influència de simplicitat de terra, a la qual se mou lo ferre naturalment, en lo quan ferre ha més de simplicitat de terra que no ha en negun dels altres matalls.» (VI, c. xxxv, p. 72).

Unes significacions porten a les altres, en un procés recursiu que es podria allargar fins a l'infinit. Llull ja havia expressat la mateixa idea amb una imatge, molt gràfica en la seva senzillesa, del *Llibre de contemplació*: «Enaixí con lo pescador, Sènyer, qui ab un peix pren altre peix, enaixí enteniment d'home pren e apercep los uns significats per los altres» (*LC*, clxii, 18). També en un altre punt dels *Començaments de medicina* el Beat ens ofereix una representació, encara més explícita, de com es realitza el pas per les successives etapes del coneixement, aplicada en aquest cas a la indagació de la composició elemental de les herbes curatives:

Enaixí con en la cadena o en lo garniment de ferre les unes males se tenen ab les altres, enaixí en sciencia demostrativa los uns comensamens aduen los altres, et per los uns comensamens a hom revelació dels altres, per que aquestz comensamens de revelació damunt ditz te abasten a conexer los altres comensamens, per los quals potz ensecar et conexer les qualitatz et los graus de les herbes. (V, c. 15, p. 82)

El caràcter anecdòtic que podríem atribuir a les operacions de la distinció X i que permetria valorar-la com un afegitó prescindible en el context de l'obra, queda desmentit pel persistent interès que mostra Llull a justificar-ne teòricament la presència. Llull s'esforça a fer evident l'entrellat de la tècnica que utilitza, i això des dels capítols introductoris del tractat, amb el convenciment que sense aquesta clau interpretativa el lector no podrà aprofitar-ne de manera adequada els ensenyaments. Un altre argument a favor del caràcter substancial del procediment que Llull ens proposa és l'extensió que hi dedica. La distinció X és el segon apartat més extens de l'obra, per davant de capítols destinats a allò que semblaria en principi la matèria més profitosa per als seus suposats destinataris.

El paràgraf que tanca el capítol introductorí que hem anat resseguint actua com a conclusió, però afegint algun concepte nou interessant, que enllaça amb d'altres definicions lul·lianes:

De grau en grau et de exempli en exempli, et de .i. comensament en altre poria parlar alongadament de matorra, de la qual te parlarem en sa distinció pus alongadament, on la vertut d'esta art majorment decorre per matorra, et asó es per so cor los elemens et les sciencies universals amagen et revelen molt subtilment a l'enteniment lurs secretz et lurs operacions, per la qual escuredat cové que l'enteniment sia exalsat a entendre matorralment, per so que-ls secretz li sien revelatz, e que hom, per elevat enteniment, sapia fer et soure questions. (I, c. 5, p. 50)

Llull torna a repetir que «la vertut d'esta art majorment decorre per matorra». És a dir, que la metàfora, com ja hem vist, no és un element secundari en la

finalitat de l'obra, sinó l'objectiu central de tota l'exposició. Torna a aparèixer, també, la virtualitat de la metàfora per «exalsar l'enteniment», a causa de l'obscuritat dels secrets naturals.¹³ És finalment a través de la metàfora que aquests secrets es poden revelar a la ment humana, i això per un doble camí; si, d'una banda, la dificultat dels fenòmens naturals impedeix una aproximació simple i literal, i demana un mètode complex, com és la metàfora, de l'altra banda, l'exercici continuat d'aquest mètode permetrà afinar les eines cognoscitives que ajudaran en aquest mateix procés de descobriment. El més curiós d'aquest fragment, però, és l'afirmació que la metàfora faculta per «fer et soure questions». Aquí hi trobem un ressò innegable d'un paràgraf repetidament comentat de l'*Art demonstrativa* (PRING-MILL, 1991: 249-52; RUIZ SIMON, 1993: 88-90):

A la doctrina de soure qüestions se covenen metàfores e semblan<ce>s <e> exemplis> per tal que enfre lo respondent e aquell qui fa la qüestió sia [caritat justícia]. E per açò ans que respona a la qüestió se cové a les vegades donar alguna metàfora de la Elemental figura, la qual <metàfora> se covenga ab la conclusió per ço que aquella sia comú començament a amdós los disputants. (*OS*, I, p. 388)

Veiem, doncs, una vegada més, que la metàfora no és una troballa *ad hoc* per facilitar l'accés a uns coneixements determinats, mèdics en aquest cas, sinó que és un dels procediments que serveix a una de les intencions fonamentals de l'Art, com és la de trobar respostes argumentativament inatacables a problemes controvertits.¹⁴ Cal remarcar, també, com Llull recomana proposar a l'interlocu-

¹³ Llull usa aquí un terme avalat per una llarga tradició, que té el seu origen en el món hel·lenístic i es difon en la cultura medieval de la mà dels reculls enciclopèdics. Els «secrets naturals» no són res més, en aquest context, que les propietats de les plantes, pedres i animals, i els processos no visibles que regulen les operacions que es produeixen en el món natural. L'edat mitjana veurà multiplicar-se la quantitat d'obres que, sota el nom de «secret» i d'altres com «tesor», *mirabilia* o *specula*, apleguen materials heterogenis que van des de receptes medicinals, herbaris i lapidaris, tradicions populars o relats de fenòmens meravellosos fins a endinsar-se en els terrenys de la màgia i l'alquímia. Precisament, una de les obres més difoses durant els segles medievals és el *Secretum secretorum*, traducció llatina d'una obra coneguda a través de l'àrab, atribuïda de manera apòcrifa a Aristòtil i que va influir poderosament Roger Bacon (per al *Secretum secretorum* vegeu RYAN i SCHMITT, 1982; per a les traduccions catalanes vegeu CIFUENTES, 2001: 173-6). Eamon (1994: 15-58) veu, en la florida d'aquesta mena de literatura, una pervivència del concepte hel·lenístic de la natura com a receptacle de forces desconegudes, que es poden manipular per obtenir-ne un guany, i de la fascinació davant del meravellós. A tot això s'afegiria la tradició de l'esoterisme, la concepció que hi ha un coneixement reservat a uns pocs iniciats que cal preservar dels ulls de la majoria. De manera paradoxal, però, l'extensió d'aquestes obres va contribuir a vulgaritzar-ne els continguts i va afavorir que el terme «secret» es despullés en bona part de les connotacions originàries per esdevenir una expressió fixada d'ús comú en les obres que s'ocupaven de filosofia natural.

¹⁴ Aquest és un punt central del sistema lul·lià, en què l'Art forneix les eines per resoldre qualsevol qüestió. Llull ho demostra contínuament, afegint com a darrer apartat de moltes de les seves obres una secció dedicada a proposar qüestions que l'estudiós de l'Art haurà de provar de resoldre amb els mecanismes apresos en els capítols anteriors. Que la metàfora sigui una de les eines que serveixi a aquest propòsit essencial de l'Art no fa més que confirmar-ne la importància.

tor de la disputa metàfores «de la Elemental figura». També en els *Començaments de medicina*, la major part de comparacions que el Beat emplaça sota el terme «metàfora» parteix d'un fenomen del món natural, i més sovint encara, de l'acció de les quatre qualitats elementals en els objectes naturals o en el cos humà.

Si provem de resumir allò que Llull mateix ens ha dit fins ara i les inferències que hem pogut extreure de les seves definicions, la metàfora se'ns dibuixa com un procediment amb els següents trets característics:

- a) permet exercitar les capacitats intel·lectuals, gràcies al fet que ha de treballar amb diversos conceptes a la vegada.
- b) funció didàctica i mnemotècnica.¹⁵
- c) suposa l'operació combinada de les tres potències de l'ànima.
- d) el procediment cognitiu implicat en l'esforç de comprendre les metàfores té un abast general, és aplicable a qualsevol parcel·la del coneixement, a qualsevol disciplina científica o teològica.
- e) relació estreta de la metàfora amb els mecanismes i les intencions de l'Art.
- f) preferència pel contingut de caire elemental.

Analitzant ara com es concreten aquestes característiques, veurem com Llull desplega davant del lector una àmplia varietat de recursos compositius, des dels més senzills fins als més complexos i elaborats, però en què tots responen als trets distintius avançats per l'autor mateix. Vegem a continuació un exemple dels més simples:

Con veus que la aygua nodrex et muntiplica los vegetables, adoncs mataforicalment t'es significat que per senblant manera la sanc nodrex los corses dels animals. Et enaxí con la pluya es engenrada per vapors ixens de la terra, et compostes et desoltes en l'aer, e enaxí con la sanc es engenrada per les coses de fores que entren dedins ton cors, enaxí l'aygua de la pluya ix de l'aer. On t'es demostrat que la calor natural ix de la sanc, decorent la sanc per totes les partz del cors pel tal que i pusca passar et nudrir la calor natural, usans .A.B.C.D. de lurs operacions. (X, [18], p. 108)

En aquest cas Llull presenta com a primer component de la metàfora un exemple extret de l'observació del món natural. En efecte, Ramon ens descriu el cicle que recorre l'aigua a la natura i posa de manifest que la finalitat d'aquest

¹⁵ PRING-MILL (1991) ja va fer notar la importància didàctica de la metàfora, que suposava, d'una banda, una mena de *captatio benevolentiae* adreçada a l'interlocutor i, de l'altra, un mecanisme que permetia situar la disputa en un escenari conceptual que Llull podia compartir amb els seus adversaris.

procés és la d'assegurar la vida de les espècies vegetals. El pas següent serà establir l'analogia d'aquest fenomen de nutrició a la natura amb el mecanisme de nutrició que es produeix en els organismes naturals. Veiem, doncs, com per a Llull una operació del món físic i un principi de fisiologia animal són perfectament equiparables, com si es desenvolupessin d'acord amb unes mateixes lleis invisibles. Tanmateix, Llull ho pot arribar a complicar molt més:

En so que lo 4 grau de .A.B.C.D. es mogut de potencia en actu et de actu en potencia en la humana especie tan solament, e per asó t'es mataforisse revelat lo major atrempament esser en cors humá que en altre cors, tenent lo 4 grau actual los altres quartz graus en potencia proporcionalment, et esser forma als altres graus actuals, los quals, lo quart fa a si semblans. E per esta matafora de senblant operació natural, t'es revelat lo secret divinal que es en la sancta Trenitat de nostre seynor Deus. Cor, enaixí con cascuna creatura naturalment s'esfora a fer senblant de si meteixa aytant com pot, enaxí en la divina essencia cové que aja diverses operacions, et que i sia que fassa senblant a si metex, en infinida vertut, et poder, saviea, amor et essencia. Et si asó no era enaxí, creatura et sa operació et son appetit se concordaria ab esser et ab majoritat et ab perfecció, e Deu se concordaria ab menor et ab imperfectió et ab privació; et asó es impossibol et contra lo quadrangle e les condicions de l'arbre, per la qual impossibilitat t'es revelat lo secret de la Encarnació del Fil de Deu, que s'encarná per fer creatura quax senblant a si metex, so es, la humanitat que pres, la qual es a sa senblansa, en quant es melor, et pus poderosa, et pus savia, et pus amable, et a mes de vertut et de justicia que totes les altres creatures. (X, [10], p. 106)

Aquesta metàfora és una bona mostra de la complexitat que poden arribar a presentar els raonaments lul·lians de la distinció X. Aquí ja no és el cas d'una analogia fàcil de traçar com el que hem vist en l'exemple anterior. Les nocions que apareixen en el text presenten una dificultat més acusada perquè condensen en un espai mínim una diversitat de teories de filosofia natural i de conceptes teològics que demanen la participació activa del lector per desfer-ne l'entrellat (d'aquí la funció heurística de la metàfora). De la teoria mèdica del quart grau potencial en l'home,¹⁶ Llull fa derivar dues conseqüències: la superioritat de

¹⁶ Aquesta és una de les interessants contribucions a la teoria mèdica que Llull fa en el seu tractat. Galè havia considerat que cada qualitat elemental podia aparèixer en quatre graus d'intensitat i, en conseqüència, cada cos elementat presentava una combinació de qualitats en diferents graus. Llull considera, però, que el cos humà és l'únic en què les quatre qualitats elementals es troben simultàniament en els quatre graus possibles, encara que només un hi és en acte, mentre els altres romanen en potència. D'aquí es deriva que l'espècie humana sigui el fruit més noble de la creació i això té importants repercussions en els arguments metafòrics que Llull confegeix al llarg de l'obra. (Ruiz Simon em fa notar que la motivació d'aquesta particular proposta lul·liana és molt possiblement teològica i depèn de la teoria del Beat sobre la naturalesa humana corpòria de Crist. Llull no podria deixar d'afirmar la superioritat de la composició elemental del cos humà sense entrar en contradicció amb aquesta noció teològica, cosa que no seria possible

l'espècie humana sobre tot l'univers creat i una confirmació de la doctrina de la necessària difusivitat de l'èsser, aplicada a les operacions entre els elements. És aquesta darrera afirmació la que li permet donar compte del misteri de la Trinitat, seguint un raonament molt car al Beat i que trobem en altres llocs de la seva obra, com ara el Fèlix:

Amable fill -dix lo ermità-, naturalment tota cosa ama son semblant, e aquesta natura se pren en Déu, car Déus, amant si mateix, ama se semblança; e per açò Déus Para, amant si mateix, engendra Fill, qui és a ell semblant en ésser Déu, e en bonesa, granea, eternitat, poder, saviesa e volentat. (VIII, c. xlviij, p. 33)

En un pas més enllà, la mateixa teoria explica també l'Encarnació del fill de Déu, que ha volgut donar part de la seva natura a la humanitat «per fer creatura quax senblant a si metex». I aquest argument enllaça de nou amb la primera afirmació, que semblava que Llull ja havia oblidat, sobre la superioritat de l'home en l'escala de la creació. Cal fer notar, encara, que Llull cerca el suport dels engranatges de l'Art per justificar «científicament» les seves argumentacions. La generació de les persones divines és necessària per no contradir els supòsits que expressen el triangle groc (majoritat-igualtat-menoritat) i els conceptes ésser/no

en el seu sistema de pensament.) Tanmateix, l'aportació més original de Llull s'ha de buscar en la seva resposta a una de les polèmiques intel·lectuals que més van preocupar els metges del seu temps i que va generar una considerable quantitat de literatura mèdica. Sobre la base de la constitució elemental de tota la realitat es considerava que les operacions fisiològiques del cos humà estan regulades per quatre humors (sang, flegma, bilis i atrabilis o bilis negra), que posseeixen les mateixes qualitats que els elements (humitat, fredor, calor i secor, respectivament). El predomini de cada un dels humors dona lloc a les quatre complexions possibles (sanguínia, flegmàtica, colèrica i malencònica). Cada individu té una complexió determinada, que implica l'equilibri en la proporció dels diversos humors en aquella complexió particular. La salut es manté mentre aquest equilibri no és alterat. L'estat morbós, en conseqüència, es produeix quan, per l'acció d'un agent extern o per causes internes, el cos perd la capacitat de mantenir inalterada la complexió original. La funció primordial del metge en aquest cas serà la de restablir l'equilibri preexistent, i el mitjà més utilitzat serà l'administració de substàncies (animals, vegetals o minerals) amb una composició elemental que compensi el desajust dels humors. Ara bé, el problema sorgeix quan cal decidir quina serà la constitució elemental resultant de la mescla de diverses substàncies simples i, per tant, en quina proporció s'han de barrejar. Això va portar a molts intents teòrics de precisar els graus de les qualitats que intervien en la composició dels simples i en els compostos, des de les propostes d'al-Kindi i Averrois, fins a la teoria d'Arnau de Vilanova en el seu *Aphorismi de gradibus*, la darrera aportació a un debat que va tenir, tanmateix, poques conseqüències pràctiques (GAYÀ, 1995: xxi-xxiii, xxix-xxxii; McVAUGH, 1975). Per a PEREIRA (1979), l'interès que Llull va mostrar per aquesta qüestió, fins al punt d'elaborar una proposta pròpia, arrela en el caràcter teòric i filosòfic de la medicina lul·liana i en les possibilitats de quantificació matemàtica que la farmacologia graduada oferia. Llull va idear un enginyós sistema per calcular els graus que resulten quan es barregen herbes de composició diferent, a través del concepte de digestió o *devictio*, que opera a través de la suma dels graus. La teoria es desenvoluparà més àmpliament al *Liber de levitate et ponderositate elementorum*, mentre que als *Començaments de medicina*, tot i que Llull analitza amb detall les conseqüències de mesclar les substàncies simples amb el concurs dels triangles, no esmenta encara la noció de *devictio*, que hi és implícita, ni en proposa la quantificació dels resultats.

ésser i privació/defalliment del quadrangle. El recurs a l'Art posa de manifest que el model teòric que Llull ha creat per explicar la realitat es correspon tant amb els fenòmens naturals com amb els fenòmens divins; és a dir, les estructures lògiques reproduïxen l'organització de l'ésser en tots els seus nivells. Hem vist, doncs, que en aquest cas el desenvolupament de la metàfora no segueix la linealitat estricta que havíem trobat fins ara. L'esquema teoria mèdica/veritat revelada encara és vàlid, amb un desdoblament del segon terme en dos temps successius, però a l'eix principal s'afegeixen altres elements nous que completen el discurs i n'arrodoneixen la conclusió. Així, de les dues afirmacions de partida, una es deixa en suspens i només quan s'ha seguit fins al final l'altre fil es torna a l'inici per tancar l'argument en el lloc on s'havia iniciat.

El que hem vist fins ara és només un petit tast, però ens permet fer-nos una idea força aproximada d'allò que ens trobaríem si continuéssim llegint. L'esquema expositiu es repeteix un cop i un altre, amb múltiples variacions, però respon sempre a un mateix procés que porta, a partir d'una teoria de filosofia natural o de la disciplina mèdica, a establir-ne el paral·lelisme amb una realitat d'ordre diferent. Potser ja ha arribat el moment, per tant, de preguntar-nos què són en realitat les metàfores que Llull s'ha esforçat tant a defensar des d'un punt de vista teòric.

2. L'analogia i l'exemplarisme universal

Fins ara hem utilitzat diverses vegades el terme «analogia» i «analògic» quan ens referíem a les operacions que Llull opta per denominar amb el curiós qualificatiu de «metàfores». La tria d'aquests termes no ha estat de cap manera gratuïta. La tradició crítica al voltant del pensament lul·lià ha consagrat l'ús d'expressions d'aquesta mena per donar compte dels procediments expositius que Llull utilitza en les obres de l'etapa quaternària per realitzar el salt de la realitat material a conceptes d'ordre superior. R. Pring-Mill (1991: 241-52) va establir les bases per a aquesta interpretació de l'univers exemplarista lul·lià en el seu article fundacional i ha estat seguit a bastament per la crítica posterior. Bonner, per exemple, ha afirmat que els exemples i les metàfores són l'estratègia privilegiada d'aquest període per bastir el pont entre «l'*ordo et connexio idearum* i l'*ordo et connexio rerum*» (1989: 65-70). També Cabré, Ortín i Pujol (1988: 142) expressen la mateixa idea: «el pensament lul·lià es mou sobretot analògicament, i l'"exempli", per les possibilitats literàries que conté (per exemple, els salts de nivell de realitat), es converteix en l'enllaç idoni». En totes aquestes definicions, el terme «analogia» sembla revestir-se d'un contingut semàntic que apunta a l'operació de posar costat per costat fenòmens de caire

diferent de manera que es manifestin les característiques que poden ser transferibles de l'un a l'altre i que ajudin, per tant, a la mútua interpretació. Segons aquesta aproximació, qualsevol similitud podria rebre la denominació d'analogia, però Ruiz Simon (1986: 90) ja va apuntar, sense aturar-s'hi gaire, el rerefons lògic que amaga aquesta tècnica i que se situa en la base mateixa de l'arquitectura epistemològica de les arts quaternàries. Recollint aquesta proposta, el meu objectiu és, precisament, posar de manifest que les metàfores dels *Començaments de medicina* no són unes peces més o menys insòlites, sinó que obeeixen en les seves intencions i en la seva estructura a un procediment lògic de llarga tradició en el pensament occidental.

L'origen del concepte d'analogia s'ha de buscar en l'àmbit de les matemàtiques pitagòriques, com una forma de quantificar les relacions entre els nombres. Així, en els autors contemporanis de Plató ja es troben classificacions dels diversos tipus d'analogia que es retrobaran posteriorment, amb totes les modificacions que calguin, en la seva aplicació en el camp filosòfic. Arquites de Tarent, per exemple, parla d'analogia aritmètica, quan es tracta d'establir una proporció en què un número manté amb un segon la mateixa relació matemàtica que aquest segon manté amb un tercer ($A:B = B:C$). Un altra modalitat d'analogia és la que denomina «geomètrica» i que coincideix amb allò que després s'anomenarà «proporcionalitat»: dos números mantenen entre ells una proporció igual a la que presenten entre ells dos altres números ($A:B = C:D$) (LYTTKENS, 1952: 15-18).¹⁷

El primer que aplicarà aquests conceptes a un camp no matemàtic, sinó en connexió amb l'estructura de la realitat, serà Plató. En el *Timeu*, Plató utilitza l'analogia en el context d'un cosmos en què totes les parts formen un tot harmònic i simètric i és possible, per tant, d'establir relacions entre totes elles. Aquestes relacions ja no tenen el caràcter quantitatiu de les proporcions numèriques, sinó que manifesten per primera vegada un component de similitud entre aquells elements que es fan correspondre o, com Plató explícitament fa constar, de «participació», terme que trobarem a l'edat mitjana per donar compte de la relació entre Déu i la creació material (SECRETAN, 1984:19-23).

L'ús que fa Plató de l'analogia és, però, més ampli, i abasta tant el camp aritmètic, per exemple en el *Timeu*, on se serveix de l'analogia per establir relacions numèriques entre els quatre elements de la natura,¹⁸ fins a una visió gene-

¹⁷ Encara hi ha una tercera classe d'analogia, que Arquites anomena «harmònica» i que té relació amb els estudis sobre harmonia musical que van dur a terme els pitagòrics. Segons aquest nou tipus, un número és més gran que un tercer en la mateixa proporció que és més petit que un segon.

¹⁸ «Per tant, quan el déu va començar a constituir el cos de l'univers, el va fer de foc i de terra. Ara bé no és possible de combinar perfectament dos elements per ells mateixos sense un tercer, ja que cal un vincle intermediari que uneixi l'un amb l'altre. El millor dels vincles serà aquell que faci una màxima unitat entre ell mateix i les coses que han d'ésser combinades; i això és el que de la manera més perfecta

ral de com es correspon la realitat intel·ligible (les idees eternes) amb el món visible. A la *República* (509d-511e), trobem un seguit de relacions, que Plató anomena explícitament analogies,¹⁹ en què fa correspondre els nivells visible i intel·ligible en un seguit de gradacions de l'ésser, que van des de la realitat suprema o idees, fins a les imatges de les coses visibles, objecte només de la percepció i no del coneixement veritable («que en relació a veritat i no veritat el semblant i allò a què s'assembla hi són repartits en la mateixa proporció en què ho són l'opirable i el cognoscible» *Rep.*, 510a). La semblança del món material amb el prototipus ideal del qual és imatge, és precisament la que serveix de justificació per a l'ús de l'analogia com a mètode per a posar de manifest la unitat última del món. Això introdueix en el concepte d'analogia un seguit de components, com el de la semblança entre la imatge i el seu model, o entre els efectes i la seva causa, que formaran part també d'una manera o altra de la visió posterior sobre l'analogia. A pesar d'això, Plató no utilitza l'analogia com a procediment per arribar al coneixement de la divinitat, des del moment que la realitat és una còpia defectuosa del seu model ideal i, per tant, aquest coneixement sempre restarà incomplet per a la ment humana (LYTTKENS, 1952:18-28).

El tercer pas important en el desenvolupament del concepte d'analogia, el realitza Aristòtil, que l'extreu de les relacions cosmològiques per situar-lo definitivament en l'àmbit de la lògica. Les definicions de la naturalesa de les relacions analògiques que trobem en diversos llocs de les obres aristotèliques remeten sempre a un mateix tipus d'establiment de proporcions, aquell que Arquites denominava «analogia geomètrica» i que es caracteritza per una relació de quatre termes:

Car la proporcionalitat no és una propietat dels nombres abstractes, sinó una propietat de tot nombre. La proporció és una igualtat de relacions que exigeix quatre coses com a mínim. És evident que la proporció discreta n'implica quatre. Però la proporció contínua també n'implica quatre, ja que empra una sola cosa com si fossin dues, i l'empra dues vegades. Per exemple, quan diem la línia primera és a la línia segona tal com la línia segona és a la línia tercera, mencionem dues vegades la línia segona; i, si l'empreu dues vegades, els termes proporcionals són quatre. (*Eth. Nic.* 5, 1131a 29 - 131b 9)

es realitza en la proporció. [...] Per aquesta raó el déu va posar aigua i aire enmig del foc i de la terra i, en la mesura del possible, va combinar que es trobessin entre ells en la mateixa proporció: la relació que el foc té amb l'aire és la mateixa que té l'aire amb l'aigua, i la relació de l'aire amb l'aigua és la de l'aigua amb la terra, quedant així lligat d'aquesta manera i estructurat un univers visible i tangible.» (*Timeu*, 31b-32b)

¹⁹ «τῆν ἐφ' οἷς ταῦτα ἀναλογία», reproduït en les traduccions més habituals com a «correspondència» o «proporció».

Aristòtil reconeix en la pràctica diversos tipus d'analogia, però sembla que només consideri que pot rebre pròpiament aquest nom quan es tracta d'una relació de quatre termes. És a dir, una relació en què a partir de tres termes coneguts (A,B,C) es pot arribar a descobrir el quart terme, sabent que aquest manté amb el tercer la mateixa proporció que el segon manté amb el primer.

Segons Lyttkens (1952: 29-58), l'ús de l'analogia en Aristòtil es justifica per l'interès del filòsof grec d'ordenar i sistematitzar el pensament. Això el porta a analitzar les similituds i diferències entre les coses, de manera que permetin una classificació de tot l'existent, primerament en espècies i gèneres i, en última instància, investigant els principis comuns a tot allò que és. En el primer dels casos, veiem com l'analogia permet descobrir les semblances entre els diferents gèneres; així com la vista és a l'ull, la raó és a la ment: es pot establir una correspondència entre el coneixement sensible i el coneixement intel·lectual, portat a terme per dos òrgans diferents, però que tenen una mateixa funció, cadascun en el seu àmbit.²⁰ D'aquesta manera, un tipus de relació pot ser comuna a objectes molt diferents. En el segon cas, Aristòtil utilitza el mateix procediment per mostrar com els principis metafísics generals actuen en tots els nivells de la realitat. Així, les relacions entre la matèria i la forma es reproduïxen analògicament en tots els objectes i el mateix succeeix pel que fa a les relacions entre potència i acte: «No diem que totes les coses estan en acte de la mateixa manera, sinó de manera anàloga: tal com això es troba en això altre, o en relació amb això altre, de la mateixa manera allò es troba en allò altre, o en relació amb allò altre.» (*Met.* IX, 6, 1048b 4-9).²¹ I Aristòtil en dóna múltiples exemples: «que la relació que presenta el que edifica envers el que pot edificar és també la relació d'aquell que està despert envers el que dorm, i del que veu envers aquell que té els ulls closos, però que té vista, i d'allò que ja s'ha separat de la matèria envers la matèria, i d'allò que és elaborat envers allò que està pendent d'elaboració» (*Met.* IX, 6, 1047b 35 - 1048b 4).

Aristòtil fa un ús abundantíssim de les analogies aplicades a tots els camps, amb una especial predilecció per l'àmbit de les relacions socials, de manera que l'administració de justícia es basa precisament en la determinació d'allò que correspon a cada individu de manera proporcional als seus mèrits o als seus actes contraris al

²⁰ «Hay que mirar la semejanza en cosas de géneros distintos: como lo uno es a una cosa, así lo otro es a otra cosa (v.g.: como el conocimiento es a lo cognoscible, así la sensación es a lo sensible), y como lo uno está en una cosa, así lo otro está en otra (v.g.: como la vista está en el ojo, el entendimiento está en el alma, y, como la bonanza en el mar, la calma en el aire); ahora bien, es preciso ejercitarse en las cosas más alejadas, pues así podremos más fácilmente captar lo semejante en las demás cosas.» (*Top.* I, 17, 108a 7-15, trad. Candel Sanmartín)

²¹ A partir d'ara, i en tots aquells casos en què no existeix la versió catalana corresponent, les traduccions dels textos citats es fan des de la versió castellana autoritzada que apareix a la bibliografia.

dret.²² Per últim, una altra de les característiques essencials de l'analogia en Aristòtil és el seu component semàntic, que es justifica per la necessitat de disposar d'un llenguatge adequat a les característiques de les relacions humanes i socials, que eviti els termes equívocs (SECRETAN, 1984: 23-28). Això permet que l'analogia entri en el terreny de la retòrica i la poètica i que s'utilitzi per primer cop per posar de manifest l'estructura lògica de la metàfora, com veurem més endavant.

Cal notar com, de la concepció aristotèlica de l'analogia, havia desaparegut el component de participació present en l'obra de Plató, o el que és el mateix, la semblança de causa a efecte o de model a imatge entre dues realitats d'ordre diferent. Aquesta és, precisament, la visió que reapareixerà amb força amb els corrents neoplatònics i, d'aquests, amb la intermediació de sant Agustí, passarà al món medieval.²³ L'ús de l'analogia entre els filòsofs de filiació agustiniana descansa, de manera natural, en la visió exemplarista del món que és comuna a aquesta tradició. En aquest sentit, és molt significativa l'afirmació de Gilson (1924: 220), en referència al pensament bonaventurià, que a una metafísica de l'analogia li ha de seguir inevitablement una lògica de l'analogia. Gilson respon a aquells que han volgut veure, en les comparacions i similituds escampades per tot arreu a l'obra del franciscà, un joc de la intel·ligència allunyat del rigor d'un pensador com Tomàs d'Aquino, tot argumentant que l'analogia en Bonaventura no és una frivolidat més o menys poètica, sinó una opció conscient per l'únic sistema d'aproximació a la realitat que es correspon amb la seva cosmovisió, «le seul moyen d'exploration et d'interprétation qui fût exactement adapté à l'univers d'un tel métaphysicien» (GILSON, 1948:221). Un mitjà d'exploració que es mostra més adequat a la finalitat de mostrar el fil subtil que posa en relació el món creat amb les realitats espirituals, que no pas el sil·logisme aristotèlic.

²² «Per consegüent, allò que és just és proporcional; i allò que és injust queda més enllà de la proporció. És injust allò que és excessivament més o menys, tal com veiem que passa en els afers corrents. El qui comet injustícia té, d'un bé, més que no li'n pertoca; el qui la pateix, menys. [...] En efecte, allò que és distributivament just és un repartiment dels béns comuns, seguint sempre la proporció que hem explicat. Car, en distribuir els diners d'un fons comú, hi haurà justícia si cadascú rep en proporció amb el que ha aportat. Allò que és injust, perquè s'oposa a aquesta justícia, es produirà quan la distribució serà desproporcionada a les aportacions.» (*Eth. Nic.* 1131b 16-20: 29-32)

²³ Ruiz Simon (en premsa) argumenta que la profunda revisió de l'Art que Llull va dur a terme en les obres de transició a l'etapa ternària es va originar a partir del renovat interès que les doctrines neoplatòniques de Dionisi i Procle van despertar en els ambients universitaris parisencs a partir de la segona meitat del segle XIII. Els comentaris d'Albert el Gran a les obres del *corpus dionisiacum* i la tendència a interpretar-lo per mitjà del filtre proclià (primer amb l'ajut del *Liber de causis*, falsament atribuït a Aristòtil, i després a partir de les traduccions de Procle realitzades per Guillem de Moerbeke) van crear un cos de doctrina que es trobaria en el rerefons del que Ruiz Simon anomena el «gir dionisiano-proclià» en el pensament de Llull. La primera estada a París (1287-89) hauria permès a Llull entrar en contacte amb aquestes noves tendències, que el van portar a reformar des de l'arrel el seu sistema, tot incorporant-hi les semblances de les dignitats divines com a constituents de tota la realitat creada i un nou concepte de causalitat, emparentat amb la teoria del coneixement procliana.

Llegir aquestes paraules de Gilson i evocar Llull és gairebé inevitable. I, com en el cas de sant Bonaventura, el recurs a l'analogia en Llull no és en absolut atzarós sinó que forma part de l'exigència interna del seu propi sistema, i no ens ha d'estranyar l'ús deliberat que en fa en els *Començaments de medicina*.

Sant Bonaventura reconeix dues formes d'analogia que convenen a les relacions de les criatures a Déu: el que més tard l'escolàstica anomenarà «analogia d'atribució» i l'analogia de proporcionalitat que ja hem vist definida per Aristòtil.²⁴ Aquestes dues modalitats, amb tot un rosari de variacions i de denominacions diverses, es retroben amb profusió a les obres de sant Tomàs i l'escolàstica tardana en realitzarà la sistematització definitiva. En l'analogia d'atribució la relació s'estableix entre dos subjectes per la mediació d'un terme comú a tots dos, l'anàleg es predica d'un dels termes per la relació que té amb l'altre, al qual correspon *per se* la qualitat que se li atribueix. Aristòtil ja s'havia plantejat aquesta mateixa qüestió des d'un punt de vista logicosemàntic quan es pregunta en quin sentit un mateix predicat pot ser atribuït a dos subjectes diferents. Així, per exemple, Aristòtil es planteja si la qualitat «sa» pot ser dita en el mateix sentit de l'home i de la medecina que el guareix. Entre l'univocitat, que s'expressa en la sinonímia, i l'equivocitat total, quan un mateix nom és usat per referir-se a objectes que no tenen cap relació entre ells, l'analogia es dibuixa com una via mitjana, en què el predicat és el mateix i la diferència se situa en el mode de predicació. En el segon cas, l'analogia de proporcionalitat, com ja hem vist, estableix una relació entre termes que no tenen cap connexió entre ells i on l'únic que es pot comparar són les respectives relacions de dos subjectes amb uns altres. És la identitat de funcions que permet construir l'analogia entre dues realitats que no es podrien equiparar amb cap altra estratègia.

La tensió entre aquestes dues modalitats d'analogia ve donada per les possibilitats que donen de resoldre en diferent direcció el problema de la nominabilitat de les realitats divines. Les preguntes crucials que es feien els filòsofs medievals eren: és possible parlar sobre Déu? Si és possible, quines condicions ha de tenir el llenguatge que s'aplica a les realitats espirituals per expressar l'autèntica naturalesa divina? Allò que es diu de Déu i de la creació es diu en un mateix sentit o en un sentit diferent? Com es pot parlar de Déu des de la seva creació i salvar al mateix temps la radical alteritat de l'ésser diví? L'analogia d'atribució té el seu exemple clàssic en els universals (bondat, saviesa, etc.) que es prediquen de Déu i de les criatures. Des del moment que aquest atributs poden ser predicats de Déu i del producte de la seva creació («l'home és bo»)

²⁴ «quedam vero secundum proportionalitatem, sicut nauta et auriga conveniunt secundum comparationem ad illa quae regunt; quaedam est similitudo per convenientiam ordinis, sicut exemplatum assimilatur exemplari». *In II sent.*, 16, l. 1 (cito a partir de LYTTRENS, 1952: 144)

l'atribució suposa una certa participació entre els dos plans, el diví i l'humà, encara que en un grau quantitativament i qualitativament molt diferent. Aquesta participació s'ha volgut explicar de diverses maneres, per la ressemblança a partir d'un model o per una relació causa-efecte, però en tots els casos ha de lluitar per evitar de portar Déu massa a prop de les seves criatures, de reduir Déu a categories humanes. En el pol oposat, la proporcionalitat, en tant que posa l'accent sobre la diferència entre els objectes relacionats per l'analogia, salva el perill a què està sotmesa l'atribució i l'escolasticisme posttomístic privilegjarà aquesta via.²⁵

Tornem ara a les nostres metàfores. Reprent els exemples que hem analitzat anteriorment recordarem que en un dels casos Llull posava en relació l'acció nutritiva de la pluja sobre la terra cultivada amb una funció anàloga de la sang en el cos humà. I en un segona mostra, l'afirmació que tots els éssers creats tendeixen a produir alguna cosa que sigui semblant a ells mateixos permet comparar l'acció dels elements en el cos humà en què, tot i posseir els quatre graus dels elements, només un hi és en acte i domina sobre els altres per fer-los semblants a ell mateix, amb l'operació intrínseca en l'ésser diví, que explica la plu-

²⁵ El mateix Tomàs d'Aquino no va mantenir una posició invariable pel que fa a l'analogia. Per a Riva (1989:20-22), és possible resseguir, al llarg de la seva producció, una evolució que va des de l'accent clarament proporcionalístic de les primeres obres (*Comentari a les sentències, De veritate*) a una preferència marcada per l'analogia de proporció o atribució, que comença en el *De potentiae* i que arriba a formular-se de manera definitiva en *Contra gentiles*, la *Summa* i en el *Comentari a la Metafísica*. D'altres autors no hi veuen una evolució tan marcada. Segons Chavannes (1969: 134-8), la manca d'unitat entre l'analogia proporcional i la resta de formes que Tomàs reconeix és més aparent que real, perquè considera que la relació proporcional amaga sempre una relació entre la causa i l'efecte i que, per tant, es podria reduir, en darrer terme, a l'analogia d'atribució. Menys discutible sembla la interpretació de Melchiorre (1996: 271-294), per a qui es podria veure una distribució de funcions entre els dos tipus d'analogia: la proporcionalitat no passaria de ser una eina metodològica per establir relacions, mentre que l'atribució s'erigeix en l'autèntic fonament ontològic que fa possible l'analogia. Per a una anàlisi detallada de les diferents modalitats d'analogia en l'obra de Tomàs d'Aquino, vegeu MCINERNEY (1961). El tomisme, des de la mort del Doctor Angèlic i fins als grans treballs d'interpretació de la filosofia del mestre, posa l'accent adés en una de les dues modalitats, adés en l'altra, essent la proporcionalitat defensada sobretot pel tomisme anglès d'Oxford, que prova d'harmonitzar els dos termes de la disjuntiva. Tomàs de la Via (1469-1534) és qui realitzarà la síntesi més notable de les teories de l'Aquinat al voltant de l'analogia i qui establirà definitivament la classificació de les diverses modalitats d'analogia que apareixen a les obres de Tomàs en proporcionalitat i atribució. A *De nominum analogia* (1498), De la Via afirma que la forma més pròpia de l'analogia és la proporcionalitat i recorre a l'autoritat d'Aristòtil per defensar la seva opinió. No obstant això, durant tot un segle es mantindrà viva una polèmica sobre la interpretació més autoritzada de Tomàs d'Aquino sobre aquesta qüestió. Des del neoescolasticisme espanyol nascut amb la Contrareforma, que propiciarà un renaixement dels estudis i comentaris sobre Aristòtil i sant Tomàs, es durà a terme una crítica de la posició gaietanista. El principal representant d'aquest corrent de pensament és el jesuïta Francisco Suárez (1548-1617), que en les *Disputationes metaphysicae* (1597) polemilitza amb l'obra de De la Via i rebutja la proporcionalitat com a forma d'analogia, perquè hi troba sempre implícit un component figuratiu o metafòric, més que no pas una predicació sobre les característiques pròpies dels termes que es posen en relació. Per a les diverses interpretacions de l'analogia després de Tomàs d'Aquino vegeu CHAVANNES (1969: 73-105), LYTTKENS (1952: 105-241) i RIVA (1989: 54-129).

ralitat de persones. Veiem com en aquest darrer cas la comparació s'adequa a allò que hem vist definit respecte a l'analogia proporcional. Llull ens presenta les relacions elementals que es produeixen en el cos humà com relacions del tot semblants a les que es donen en l'interior de la divinitat. Això no vol dir en cap moment que el món elemental sigui equiparable a l'univers espiritual, sinó que en ambdós estrats de la realitat les operacions que regulen la generació, dels elements o de les persones divines, són les mateixes. D'aquesta manera, el lector pot provar de comprendre un misteri de la seva fe, que sense la intermediació del procediment analògic seria inabordable. En el següent exemple, Llull utilitza de nou el mateix recurs tècnic per justificar altre cop la diversitat de persones divines:²⁶

En tot loc e en tot cors elementat, lo .vii. punt simple desija cors simple, avent diversitat de materia et forma et conjunció, sens corompció et sens contrarietat et a ensercar aquel cors se mou dia et nit et no sessa. Et mou a aquela fi totz los altres puns que a dejús si, et als quals es forma. E per asó, segons matafora, t'es revelada la unitat et la Trenitat de nostre seynor Deus, la qual es forma simpla sens materia; et a en si distinció de persones sens distinció de essencia, et es compliment de totz compliments, et simplicitat et concordansa de totz acabaments. (X, [4], p. 105)

Ens trobem novament de ple en l'exemplarisme elemental definit per Yates, només que aquest exemplarisme no revesteix una forma arbitrària, sinó que es concreta expositivament a través d'un mecanisme lògic de llarga tradició, ja formalitzat per Aristòtil com a «igualtat de relacions». I la funcionalitat última d'aquest mecanisme és la mateixa que hi descobreix l'escolàstica en la seva preocupació per parlar de Déu d'una manera a la vegada pròpia i intel·ligible.

No totes les metàfores lul·lianes responen exactament a aquesta tipologia. En d'altres casos Llull s'estalvia la comparació entre ordres diferents de la realitat i aborda els dogmes teològics de la Trinitat o l'Encarnació amb el recurs directe a les eines artístiques. El procediment podria semblar molt diferent, però no ho és tant. En un cas un concepte teològic s'explica per la seva similitud d'operacions amb un fenomen natural que, d'aquesta manera, li serveix de model. En el segon cas, en canvi, el mateix concepte es pot explicar a través d'un model conceptual que actua amb la mateixa funció que el fenomen de l'exemple anterior. A la base dels dos procediments es troba el mateix recurs de facilitar la com-

²⁶ Llull mostra al llarg dels *Començaments de medicina* un interès especial per oferir un cop i un altre diferents arguments que donin compte del misteri de la Trinitat. Trobem fins a cinc punts de l'obra on aquest misteri és explicat i dos on s'aborda el dogma de l'Encarnació de Crist. Fins i tot en el si d'una obra tècnica, Llull no deixa de banda les seves preocupacions recurrents, com és en aquest cas la de provar els articles de la fe més esquelers a una aproximació racional.

previsió d'una qüestió embullada per la comprensió prèvia d'un supòsit que obeeix a unes mateixes regles, però més accessible per la seva proximitat en l'ordre de l'experiència. Resumint: per arribar a entendre A cal proposar B; si assolim la comprensió de B, A també se'ns farà evident. Només que B pot ser tant un fenomen natural o mèdic, com un model teòric que doni compte intel·lectualment del fenomen A.

La concreció retòrica d'aquest mètode es revesteix d'una persistent monotonia, amb l'ús de fórmules que varien molt poc al llarg del text. Les comparacions es construeixen de manera explícita i presenten una estructura paral·lelística en què els successius termes de l'analogia es connecten a través d'expressions relacionals: «cor enaixí com... enaixí...», «enaixí con... adoncs t'és mataborically revelat...», «con... segons matabora t'és revelada...». Altre cop, doncs, veiem que a la base de construcció de les metàfores no hi ha només aquella metafísica de l'analogia de què parlava Gilson, sinó el recurs a una tècnica que permet la formalització expositiva i retòrica d'una cosmologia que demana, per fer-se explícita, una lògica de l'analogia que serveixi a les seves intencions didàctiques.

3. La metàfora, entre la retòrica i la lògica

L'abast semàntic actual del terme «metàfora», tanmateix, no sembla el més escaient per a denominar el procediment de caire lògic que Llull utilitza en els *Començaments de medicina*. Però el Beat no deuria copsar cap mena d'entrebanc per al seu ús, perquè és una denominació que, com ja ha estat notat, apareix repetidament en la producció lul·liana, encara que enlloc no hi dedica tant d'espai ni en dóna una justificació tan acurada com en el nostre tractat. No em puc estar de citar el conegudíssim fragment de la primera distinció de l'*Art demostrativa*, en què Llull justifica la funció de la figura elemental:

Esta figura elemental és molt necessària a saber en esta Art, cor per ella ha hom endreçament a haver coneixença de les altres figures; cor en les obres naturals són significades les obres intrínseques e extrínseques de A S V, metent T per la elemental figura e per A S V ab X Y; e per açò són dades en esta Art, semblances, exemplis e metàfores en diverses maneres per la elemental figura, segons les condicions de la segona distinció. (OS, I, p. 303-4)

En aquest fragment Llull proposa «semblances, exemplis e metàfores» que permetin, a partir de les operacions de la figura elemental, significar qualsevol altra realitat. És difícil precisar si Llull atorgava la mateixa significació als tres mots, perquè l'ús que fa de la terminologia per referir-se al material exemplar pre-

sent en les seves obres és força imprecís i els intents crítics per provar de trobar-hi algunes regularitats s'han revelat infructuosos fins al moment.²⁷ Sigui com sigui, Llull es mostra fidel a l'afirmació que ha fet i en la primera de les dues parts en què divideix la segona distinció, dedicada a explorar les deu cambres de la segona figura elemental, recorre a analogies similars a les que hem pogut veure:

Lo creador ha ordenat que sa creatura lo signific en sa obra, així con l'aigua composta que obra en la terra composta sots la obra que l'aigua simpla obra en la terra simpla, siguent la forma e la matèria composta la disposició de la forma i la matèria simpla, així con la matèria e la forma del fust qui segueix la forma simpla que l'artífex imagina en sa obra. (OS, I, p. 320)

Per dues vegades, Llull utilitza en aquesta distinció l'expressió «metaforice loquendo», que el traductor no va sentir la necessitat de traduir i va conservar en l'original, tal vegada perquè responia a una forma estereotipada, amb prou carta de naturalesa per aparèixer independentment.²⁸ També a d'altres obres, d'èpoques diferents, trobem la mateixa expressió, com a l'*Ars brevis de inventione iuris* o a les *Regles introductòries*.²⁹ Sense oblidar que els versicles del *Llibre d'amic e amat* són introduïts com a «metàfores morals». Podríem dubtar que una bona part del material exemplar que apareix en el *Fèlix*, sobretot en els llibres de filosofia natural, està clarament relacionat amb el concepte de metàfora

²⁷ Rubió (1985: 289-93) ja va remarcar, a partir de l'estudi de la *Rhetorica nova* i l'*Arbre exemplifical*, que mots com «proverbi», «exemple», «semblança» o «metàfora» no són usats sempre amb el mateix valor i, d'altres vegades, en canvi, es comporten com a sinònims. Fins i tot quan Ramon ha exposat una divisió entre proverbi i semblança, com fa en el pròleg de l'*Arbre exemplifical*, en el desenvolupament posterior de l'obra no és del tot fidel a les seves pròpies paraules. Per a Rubió, l'ambigüitat prové del fet que allò que preocupa el Beat són les possibilitats pedagògiques del recurs, l'aplicació pràctica i no tant la taxonomia. També Aragüés (1996) analitza les mateixes obres que Rubió i es fa ressò de la indefinició terminològica del material exemplar que Llull hi incorpora. Per a un estudi exhaustiu de l'ús i el contingut lul·lians del terme «semblança» vegeu JOHNSTON (1977).

²⁸ Bonner (1989: I, 283-4) dóna com a conclusió segura que la versió catalana conservada de l'*Art demostrativa* és una traducció del llatí. Això explicaria el gran nombre de llatinismes presents en el text, com l'expressió que ens ocupa. Res no es pot afirmar, però, sobre la llengua en què Llull va redactar l'original.

²⁹ Segons les *Regles introductòries*, per a «soure qüestió» cal operar amb els termes de les figures i a través d'elles «mataphoras faràs, car saber hi comensa» (*MOG* IV, Int II, 2, 12). De la mateixa manera, a l'*Art brevis de inventioni iuris* (*ROL* XII, p. 384) apareix dues vegades l'expressió *metaphorice loquendo*. Ruiz Simon (en premsa), afirma que la metàfora és un recurs propi de l'etapa quaternària, en què les operacions elementals s'apliquen anàlogament a les operacions del món espiritual i diví. L'etapa de transició entre els dos períodes successius del pensament lul·lià es caracteritza, doncs, pel «pas de l'analogia (en les obres) a l'univocitat (dels principis)» i això faria que la metàfora perdés la seva funció preeminent com a eina d'indagació intel·lectual. Això no obstant, la metàfora no desapareix del tot i continua mantenint un paper, si ja no central en la teoria lul·liana del coneixement, si més no com a procediment didàctic a què Llull recorre encara quan aborda projectes de divulgació del seu pensament, com en l'*Arbre de ciència*.

tal com Llull l'ha teoritzat en els *Començaments de medicina*? En alguns casos, el Fèlix reporta de manera gairebé literal exemples que també trobem a la distinció X dels *Començaments*.³⁰ Tot això no ens aclareix, però, si aquest ús del terme descansa en una tradició consolidada, d'on el prendria Llull, o si es tractaria més aviat d'una altra de les peculiaritats del nostre autor.

Ja hem apuntat anteriorment que Aristòtil va fer ús del concepte logicomatemàtic d'analogia en les seves obres sobre poètica i retòrica. A la *Poètica* el filòsof afirma que «metàfora és l'aplicació a una cosa d'un nom que pertany a una altra, aplicació que es fa o del gènere a l'espècie, o de l'espècie al gènere, o a base de l'analogia. [...] Dic per analogia, quan el segon terme està respecte del primer en la mateixa relació que el segon respecte del quart i el quart respecte del tercer; així es dirà, en comptes del segon terme, el quart, i en comptes del quart, el segon» (*Poet.*, 1457b 7-9, 16-19). Així, per a Aristòtil una de les formes de construir metàfores consisteix a adaptar una analogia proporcional pel procediment de substituir dos dels seus termes i fer equivaler els altres dos. I en dóna el següent exemple, esdevingut clàssic en la literatura posterior sobre retòrica: «Per exemple, jo dic, la mateixa relació guarda la copa envers Dionís que l'escut envers Ares. La metàfora consistirà, doncs, a anomenar la copa "l'escut de Dionís" i l'escut la "copa d'Ares"» (*Poet.*, 1457b 20-22). La metàfora basada en l'analogia sembla ser per a Aristòtil la més recomanable i la que ofereix més possibilitats en el propòsit d'embelliment del discurs, com ens recorda a la *Retòrica*: «de les metàfores, que són de quatre menes, hom valora especialment les que es basen en l'analogia», i encara, «cal que els epítets i les metàfores es diguin de manera apropiada, i això s'aconsegueix mitjançant l'analogia; altrament semblaran inadequats, perquè la proximitat dels contraris fa que ressaltin més» (*Ret.* 1411a 1-2; 1405a 10-13). La funció de la metàfora és elevar el discurs, mitjançant la introducció d'expressions que s'allunyen de la parla corrent i que li donen un caràcter elegant. Això s'aconsegueix a través de la bellesa de la imatge construïda per la metàfora, però també, i això ens interessa més, a causa de la subtilitat que implica la relació que s'estableix entre els diversos termes, «de la mateixa manera que, en filosofia, descobrir les semblances en allò que és molt diferent representa una mostra d'enginy» (*Ret.* 1412a 11-12). Per això, l'habilitat

³⁰ És el cas de les dues primeres metàfores dels *Començaments de medicina*, que trobem reproduïdes en el llibre VIII del *Fèlix* de manera pràcticament idèntica. Quan el protagonista demana la raó per què el malalt que és fred continua desitjant la fredor, l'ermità ho argumenta en els següents termes: «lo hom qui-s mor e és fret, ha perdut lo sentiment natural, e natura vol recobrar ço que ha perdut, e per açò lo malalt desija sentir fredor; mas sa natura no desija fredor, ans desija haver calor natural, la qual ha perduda per calor innatural» (VIII, c. lx, p. 87). I una mica més endavant, Fèlix pregunta a l'ermità els motius d'un altre comportament del malalt i aquell respon: «la febra ab desordonada fredor és ocasió de destruir la calor natural; per açò lo malalt, desijant calor contra lo sentiment que ha de fredor, desija sa natura calor natural, per tal que destrua lo sentiment que ha de fredor» (VIII, c. lx, p.87).

de l'escriptor es mostra sobretot en la capacitat de crear bones metàfores, perquè «fer bones metàfores és saber discernir les relacions de semblança» (*Poet.*, 1459a 7-8). En conseqüència, és important, per aconseguir l'efecte desitjat, que la metàfora no sigui de fàcil comprensió, sinó que demani la intervenció activa del lector per esbrinar-ne el significat; però Aristòtil també insisteix a recordar que cal que no sigui excessivament fosca: «no és impròpia, perquè seria difícil de comprendre, ni òbvia, perquè no produiria cap impressió» (*Ret.*, 1410b 33-34).

Per a Aristòtil, doncs, si bé la metàfora es refereix només als significats dels mots (a la *Poètica* situa la definició de metàfora en l'apartat que estudia els tipus de noms), és apreciada perquè posa de manifest una subtilitat en l'establiment de relacions i diferències entre els significats i demana, tant per a l'escriptor com per al lector, l'aplicació d'un exercici d'enginy. Per tant, al costat d'una funció purament retòrica o estètica de la metàfora, hi trobem també un caràcter cognoscitiu (Eco, 2002) que l'acosta, inevitablement, al terreny filosòfic.

Res de tot això, tanmateix, no va sobreviure en els tractats sobre retòrica del món romà ni dels tractadistes medievals. L'anònim autor de la *Rethorica ad Herennium* tradueix el grec «metàfora» per «translatio». La situa entre els trops, un tipus particular de figura de dicció, que es caracteritza perquè allunya el llenguatge «del sentit habitual dels mots i els dóna un altre ús al qual acompanya una certa elegància».³¹ La metàfora es produirà, per tant, «quan un mot serà transferit d'una cosa a una altra, perquè la similitud semblarà autoritzar aquesta transferència».³² D'aquesta definició ha desaparegut la recomanació de l'analogia de quatre termes, tot i que hi pot continuar sent implícita. A l'autor li interessa menys posar de manifest l'estructura de pensament subjacent a la metàfora, com exemplificar els diferents usos retòrics per als quals pot ser útil. Però, com ja havia fet Aristòtil, demana prudència en l'aplicació de les metàfores «de manera que el pas a una cosa anàloga sigui lògic, per tal que la dissemblança no sembli haver estat obtinguda sense raó, a l'atzar i amb precipitació».³³ Aquesta mena de recomanacions es generalitzaran en èpoques posteriors. De manera molt semblant, Donat, en el *Barbarismus*, defineix els trops com a «dictio translata a propria significatione ad non proprium similitudinem ornatus necessitatis-ve causa» i la metàfora com a «rerum verborumque translatio».³⁴

³¹ «Nam earum omnium hoc proprium est ut ab usitata verborum potestate recedatur atque in aliam rationem cum quadam venustate oratio conferatur.» (*Retòrica a Herenni*, IV, 42)

³² «Translatio est cum verbum in quandam rem transferetur ex alia re, quod propter similitudinem recte videbitur posse transferri.» (*Retòrica a Herenni*, IV, 45)

³³ «Translationem pudenter dicunt esse oportere, ut cum ratione in consimilem rem transeat, ne sine delectu temere et cupide videatur in dissimilem transcurrisse.» (*Retòrica a Herenni*, IV, 45)

³⁴ Definicions molt semblants es poden trobar en la majoria de les obres enciclopèdiques que seran extensament usades durant els segles medievals. Els grans reculls d'Isidor, Beda o Raban Maur es van encarregar de difondre les teories dels gramàtics antics, que així van esdevenir la doctrina universalment acceptada sobre aquestes qüestions.

Els autors dels tractats medievals de retòrica segueixen les definicions llatines. Així, Mateu de Vendôme, a la seva *Ars versificatoria*, afirma que «metaphora est alicujus verbi usurpata translatio» i, seguint Donat, la subdivideix en quatre modalitats: de l'ésser animat a l'inanimat, de l'inanimat a l'animat, de l'inanimat a l'inanimat i de l'animat a l'animat. La *Poetria nova* de Jofre de Vinsauf no dóna cap definició explícita, sinó que situa la metàfora sota l'epígraf d'«ornatus difficilis» i ens diu que «instruit iste modus transsumere verba decenter». A continuació segueixen una tirallonga d'exemples de mots usats en sentit figurat, agrupats en les seves categories gramaticals: verbs, noms i adjectius. Vinsauf no deixa de recomanar la moderació en l'ús de les metàfores: «Taxatis transsume modis. Tamen esto modestus, ne sis inflatus nec turgidus».³⁵ Hem vist que, pel que fa a la terminologia, els autors medievals tan aviat utilitzen el mot grec com les seves traduccions llatines, i parlen indistintament de «metàfora», «translatio» o «transsumptio». En tots els casos, però, la metàfora es manté dins dels límits de les figures de dicció i afecta només el significat dels mots, sense transcendir una mera funció d'ornament i embelliment del discurs. Això implica també les reiterades recomanacions dels tractadistes en contra d'un ús abusiu de les metàfores que porti el discurs a una excessiva obscuritat (MURPHY, 1974; ECO, 2002).

Si ens mantenim, doncs, dins d'aquesta concepció de la metàfora sembla difícilment justificable l'ús que fa Llull del terme en l'obra que ens ocupa. Aparentment, sembla estar molt més a prop de la visió aristotèlica, però d'aquesta no se'n troben rastres en els tractats medievals sobre retòrica. I cal no oblidar tampoc que la *Poètica* va restar poc coneguda fins gairebé al final de l'edat mitjana. És possible trobar, però, en el llenguatge filosòfic occidental des de l'Antiguitat tardana, un ús del terme «metafòric» aplicat en un sentit sensiblement diferent al dels retòrics i gramàtics. El terme se situa novament en el context del problema de l'adequació del llenguatge humà per referir-se a les realitats divines. La pràctica de l'exegesi de les Sagrades Escripures havia plantejat des d'un inici la dificultat de donar compte del llenguatge figurat que s'utilitza a la Bíblia per referir-se a Déu o a les realitats espirituals. Els comentadors es trobaven amb imatges que atribuïen a Déu característiques que es volien fer entenedores a través de la comparació amb el món creat, tot transferint a Déu comportaments i passions pròpies dels éssers animats. Així, per expressar la magnitud del poder de Déu, l'autor bíblic el compara amb un lleó. I en d'altres casos el compara amb realitats sensibles molt menys nobles, en una introducció de la via negativa que proposarà el Pseudo-Dionisi. L'escaiença d'aquest tipus de discurs va preocupar notablement els pensadors cristians, que es van esforçar sense descans per defen-

³⁵ Citacions a partir de FARAL (1962).

sar-ne la legitimitat. En el *De coelestis hierarchia* Dionisi es planteja el motiu dels noms figurats amb què les Escripures es refereixen als àngels: «La teologia recorre a imatges poètiques quan estudia aquestes intel·ligències que no posseeixen cap figura. Però, tal com hem dit, ho fa tenint en compte la nostra manera d'entendre; ens porta a considerar els passatges bíblics de forma anagògica per elevar-nos més fàcilment a les realitats espirituals.»

Però aquesta qüestió s'encreua inevitablement amb una altra: la de les possibilitats del món creat per manifestar el seu creador. D'aquesta manera els teòlegs volen salvar la barrera dels inconvenients que experimenten per referir-se a la divinitat amb un llenguatge que sigui capaç de transmetre, ni que sigui de forma imperfecta, el seu objecte d'estudi o d'adoració, i evitar així la darrera conseqüència d'aquesta dificultat, és a dir, el silenci forçós. La cosmovisió universalment acceptada, que entenia la realitat com a jerarquització de nivells pels quals l'ànima podia ascendir i descendir des del món material fins a la darrera causa, feia possible la suposició d'una certa semblança (d'atributs o de funcions) entre els esglaons de l'escala. Així ho afirma Ricard de Sant Víctor: «Quan hom cerca quelcom de profund en la divinitat, hom té tot el dret de recórrer a aquella natura on, per obra de Déu, apareix pintada l'obra de Déu. Tot-hom sap que l'home ha estat fet a imatge i semblança de Déu. I, malgrat que la raó de la dissemblança ultrapassi de molt la de la semblança, hi ha entre la natura humana i la divina una certa semblança, àdhuc una gran semblança» (*De trinitate*, VI, 1). I això permet a Ricard de Sant Víctor d'entendre la generació de les tres persones divines prenent com a mesura de comparació la generació humana.

Els dos aspectes, la preocupació per donar raó de l'ús d'imatges en el llenguatge bíblic i la qüestió de si el món sensible pot ser un mitjà per parlar de les realitats espirituals, conflueixen en la discussió al voltant del discurs metafòric sobre Déu. D'aquesta manera una indagació teològica s'imbrica amb una altra de certament teològica, però amb unes implicacions retoricolingüístiques importants.

Tomàs d'Aquino, en el *Comentari a les sentències*, afirma en més d'una ocasió que és possible parlar de Déu de manera pròpia o de manera metafòrica. La forma pròpia descansa en aquelles qualitats que realment es troben en Déu, mentre que el discurs metafòric es justifica per una similitud de proporcionalitat en els efectes produïts per les realitats que es comparen.³⁶ Així, ens diu que els noms que s'apliquen a Déu poden ser, o bé propis, per exemple «Déu és bo»,

³⁶ «Dicendum quod de Deo quaedam dicuntur proprie, quaedam metaphorice. Ea quae proprie de ipso dicuntur, vere in eo sunt; sed ea quae metaphorice, dicuntur de eo per similitudinem proportionabilitatis ad effectum aliquem, sicut dicitur ignis *Deuter.* 4, eo quod sicut ignis se habet ad consumptionem contrarii, ita Deus ad consumendum nequitiam.» (*In 1 Sent.*, d. 45, q. 1, a. 4, c. , cito a partir de KLUBERTANZ, 1960:188)

que expressa una perfecció que es troba en la pròpia essència divina i de la qual Déu participa a les criatures; o bé metafòrics, per exemple «Déu és un lleó», que no li correspon pròpiament perquè implica una imperfecció, un component de materialitat que no pot ser atribuït a Déu si no és d'una manera figurada. Repetidament s'afirma en aquesta obra que el discurs sobre Déu per mitjà de la seva creació és l'únic camí per fer afirmacions vàlides sobre les realitats divines i aquest tipus de discurs pren un cop i un altre la forma de l'analogia de proporcionalitat, justificada amb exemples clàssics que ja apareixen en Aristòtil. L'analogia proporcional és, doncs, un mitjà que permet, *metaphorice*, que les propietats espirituals s'expressin a través de les corporals i així «nihil prohibet esentiam divinam esse medium quo creatura cognoscitur» (*De ver.*, II, 3, ad 4).

De manera més específica i menys radical, sant Tomàs aborda el mateix tema en la primera qüestió de la *Summa* i es pregunta si «sacra Scriptura debeat uti metaphoris». La principal objecció a aquesta afirmació es troba en el fet que per al Doctor Angèlic l'ús d'imatges és propi de la poesia, que en la jerarquia de les disciplines d'estudi ocupa l'escalafó més baix. Els mètodes de la poesia no poden ser, per tant, adequats per a la més excelsa de les ciències, la que es consagra a l'estudi de la veritat última.³⁷ Per refutar aquests arguments sant Tomàs busca explícitament l'auxili del Dionisi de *De coelestis hierarchia*. D'una banda, l'ús d'expressions metafòriques es justifica perquè s'adequa als procediments cognoscitius de la ment humana. Si el coneixement per a l'home només és possible per mitjà de les informacions que li arriben a través dels sentits, considera que és legítim que les realitats sensibles siguin una via per atènyer el coneixement espiritual «sub metaphoris corporalium».³⁸ D'altra banda, l'obscuritat de les metàfores compleix dos objectius, exercitar l'enginy dels savis i mantenir les veritats allunyades del menyspreu dels infidels i dels incrèduls.³⁹

³⁷ «Illud enim quod es proprium infimae doctrinae non videtur competere huic scientiae, quae inter alias tenet locum supremum [...]. Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, es proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas.» (*Sum. th.*, I, q. 1, a. 9, arg. 1)

³⁸ «Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritalia sub metaphoris corporalium.» (*Sum. th.*, I, q. 1, a. 9, r.)

³⁹ «Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est, ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium» (*Sum. th.*, I, q. 1, a. 9, ad 2). Com és ben sabut, Llull fa servir arguments molt semblants per justificar l'obscuritat d'alguns exemples en el *Fèlix*. Quan el protagonista es queixa de l'aparent falta de relació de la semblança proposada amb la pregunta que havia formulat, l'ermità es justifica d'aquesta manera: «scientment vos fas aytals semblances per ço que vostro enteniment exalçets a entendre; car hon pus scura és la semblança, pus altament entén l'enteniment qui aquella semblança entén» (II, c. xiv, p. 142). Una mica abans, Blaqueria també havia hagut de defensar la poca claredat usada pels profetes en els textos bíblics, ja que «hon plus fortment los profetes perlaven scurament del aveniment de Jhesuxrist, pus ocasionat és lo humanal enteniment a exalçar si mateix en subtilitat, e en sercar les obres que Déus ha en si mateix e fora si mateix» (I, c. xi, p. 117).

Sembla, doncs, que Tomàs d'Aquino reconegui dos usos per a la metàfora: un ús estètic, propi d'una disciplina de poc valor com la poesia i amb una única funció d'embelliment del discurs, perquè l'ús d'imatges és agradable als homes, i un ús cognoscitiu, com a mitjà per expressar alguna cosa sobre Déu, i que es justifica per la profunditat de la doctrina que cal transmetre.⁴⁰ Encara que sant Tomàs és qui analitza la qüestió d'una manera més detallada i concloent, no és l'únic, per descomptat, que utilitza l'adjectiu «metafòric» per referir-se a l'ús del llenguatge figurat sobre Déu. Hi ha un recurs prou estès de servir-se d'aquest mot, que trobem molt sovint quan s'utilitzen realitats sensibles per parlar de la naturalesa divina o del món espiritual. L'exegesi és el terreny per excel·lència on podem notar aquest ús. En els comentaris a les Escriptures, tal com constatava Tomàs d'Aquino, apareixen contínuament imatges que són explicades com a metàfores. Beda, en el seu *De schematis et tropis* (PL 90, col. 179D-180C) en el capítol dedicat a la metàfora, després de donar-ne la definició, que segueix fil per randa la doctrina donatiana, constata que aquest tipus de figura retòrica és usada àmpliament pels llibres sagrats quan es tracta de parlar de manera figurada sobre Déu; i així, se'l compara tot sovint amb un ocell, amb una fera salvatge, amb un sentiment humà, amb un objecte inanimat, etc. I cada una d'aquestes modalitats de metàfora és exemplificada amb l'exemple bíblic corresponent. Per a Junili l'Africà (PL 68, col. 19A) la metàfora és una forma d'al·legoria i es produeix quan es transfereixen a Déu les causes dels comportaments humans. Més explícit és Joan Escot Eriúgena, en el comentari al *De coelestis hierarchia* de Dionisi (PL 122, col. 168A) quan afirma que en les coses sensibles («*quae per metaphoram de Deo praedicari possunt*») trobem una imatge de les operacions divines, que altrament són invisibles i inabastables en elles mateixes. I també en el seu *De divisione naturae* afirma que gairebé tot allò que es predica de la natura dels éssers creats pot ser predicat també de Déu per manera de metàfora.⁴¹ Sense, però, teoritzar, com fan aquests autors, els exegetes apliquen el mateix principi quan es tracta de cercar els sentits amagats sota la literalitat de les paraules, i així veiem com els comentaris bíblics repeteixen una vegada i una altra les mateixes interpretacions figurades de determinats passatges escripturals, precisant sempre que es tracta d'una expressió metafòrica.

⁴⁰ «poeta utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem» (*Sum. th.*, I, q. 1, a. 9, ad 1). Vegeu Riva (1989:32-41).

⁴¹ «Et hoc quis ignorat, nisi aut nimium stultus, aut nimium perfidus, Deum immensurabilem esse et invisibilem per seipsum? Et ut breviter colligam omnia, quae de laude ignis praedicantur, pulchre per metaphoram de Deo praedicari possunt.» «[...] quemadmodum fere omnia quae de natura conditarum rerum proprie praedicantur de conditore rerum per metaphoram significandi gratia dici possunt.» (*De divisione naturae*, I, 463C)

No es pot afirmar que Llull hagi pres l'ús del terme «metàfora» de Tomàs d'Aquino o d'un altre dels autors esmentats, potser de cap d'ells, però sí que hi ha un ús estès i habitual del mot que podria explicar que Llull hi recorri de forma natural quan vol significar un tipus d'operació lògica que s'allunya de la metàfora retòrica, però que hi té més d'un punt de contacte. La tradició exeegètica li ofería un gavadal d'exemples de l'ús del mot referit al llenguatge figurat sobre Déu i per a un laic autodidacta una literatura tan estesa podia adquirir autoritat com a model.

3. Recapitulació

Tot el que hem vist fins ara ens hauria de permetre afirmar que la suposada excentricitat de l'enfilall de petites peces expositives que Llull ens ofereix en els *Començaments de medicina* sota el nom de «metàfores» és més aparent que real. D'una banda, Llull utilitza un procediment lògic, el de l'analogia, de llarga tradició en el pensament occidental i d'absoluta actualitat en les discussions dels seus contemporanis. D'altra banda, el recurs a aquesta estratègia discursiva no és de cap manera gratuït, sinó que s'erigeix en el mètode característic d'indagació en la producció lul·liana de la primera etapa, com ho prova el fet que n'apareguin justificacions teòriques i aplicacions pràctiques en les obres centrals del sistema artístic, com l'*Art demostrativa*. Com fa notar Ruiz Simon (en premsa), la metàfora és el procediment per excel·lència per expressar, a partir de les obres dels elements, les operacions de les realitats espirituals i divines, a causa de l'heterogeneïtat dels principis que regeixen en aquests àmbits. Recordem, a propòsit d'això, que un dels aspectes que caracteritza l'analogia de proporcionalitat és precisament de permetre esbrinar les correspondències entre nivells de realitat essencialment diferents, salvant al mateix temps qualsevol perill d'una identificació massa estreta, que trairia aquesta diferència radical. En el pas a l'etapa ternària, Llull revisarà a fons el seu sistema i passarà, d'explicar la realitat a partir de l'analogia universal, a fonamentar-la en el desplegament de l'acció de les dignitats divines (RUIZ SIMON, 1986), per la qual cosa la metàfora deixarà d'exhibir un paper central, des del moment que les relacions que expressava queden incorporades al mateix engranatge de l'Art.

Encara, la tria del terme «metàfora» és menys arbitrària d'allò que es podria pensar. Té molt menys a veure amb el camp semàntic propi de la tradició retòrica i, en canvi, descansa de manera natural en un ús establert en el llenguatge teològic com a forma de parlar de Déu a partir de l'univers creat. Un cop més, doncs, veiem com Llull no crea de cap i de nou, sinó que, seguint el seu hàbit de manipular el llegat de la tradició per adaptar-lo de manera flexible als seus

propòsits particulars, recull de les aportacions de les escoles tot el que li pot ser útil i en fa una síntesi personal. En aquest sentit, Llull fa un ús de l'analogia més ampli del que defensen els pensadors del seu temps. Mentre moltes de les reflexions coetànies se centren de manera gairebé exclusiva en els noms que s'atribueixen a Déu, Llull va més enllà i analitza en profunditat el funcionament de la natura per extreure'n una explicació que englobi tant el món sensible com l'espiritual, i posi de manifest la manera com els seus models teòrics donen compte dels fenòmens naturals. Les metàfores bíbliques juguen encara molt en el terreny retòric, mentre que Llull recorre a un terme retòric tan sols per aplicar-lo a una operació lògica que vol reproduir l'estructura ontològica de l'ésser en tots els seus nivells. I, d'altra banda, amb l'adopció del llenguatge metafòric per parlar de les realitats superiors, Llull dóna un lloc preferent a allò que per a Tomàs d'Aquino era només un camí secundari d'aproximació a la divinitat, que calia justificar degudament davant de les legítimes reticències dels teòlegs.

Allò que resulta, però, més sorprenent, és la inclusió d'aquests procediments en una obra tècnica, i no precisament del camp de la lògica. Les respostes a aquesta singularitat s'han de cercar en constants de l'obra lul·liana, com són la subalternació de totes les ciències particulars a allò que és la finalitat primordial (la «primera entenció») i l'interès per demostrar que l'Art és el paradigma per a totes les disciplines. Això explica la preocupació, no tant pels continguts, com pels procediments; a Llull no li interessa tant presentar coneixements mèdics, com posar de manifest les bases teòriques que permetran al professional desenvolupar la seva activitat. La distinció X no és res més que una nova manera de presentar aquestes eines, que no difereixen de les que Llull ha utilitzat en la resta del tractat, només que en aquest cas la seva ambició va més enllà i el porta a saltar els límits que li imposava la disciplina mèdica, per demostrar com els mateixos procediments són aplicables a la indagació teològica. Des del moment que Llull no vol, com a finalitat principal, ensenyar medicina, sinó demostrar com una determinada forma de pensar s'aplica en aquest camp, no resulta gens estrany que acabi la seva obra obrint la porta a un àmbit de reflexió més vast, mostrant a l'aplicat estudiant que l'ha seguit confiadament fins a aquest punt que allò que havia estat llegint fins aquell moment era només un preàmbul que el preparava per a la matèria realment significativa. Calia que l'aspirant a doctor assimilés aquells conceptes en l'àmbit d'actuació que li era conegut perquè després, de la mà del mestre, pogués fer el salt epistemològic a un altre espai de consideracions més elevades.

Una darrera observació; voldria fer notar que bona part del que he dit fins ara se ceneix exclusivament a l'anàlisi de les metàfores dels *Començaments de medicina*. Això no ens ha de portar a afirmar, per tant, que cada cop que Llull parla de metàfora en la seva obra es refereixi de manera unívoca a l'establiment d'analogies proporcionals. Caldria estudiar cada cas en particular, resseguir

totes les referències al mètode metafòric i no perdre mai de vista la ja esmentada plurisèmia lul·liana per referir-se a procediments que a primer cop d'ull semblarien intercanviables. Perquè, més enllà del procediment lògic concret de què fa ús en la nostra obra i potser en d'altres, ens podríem preguntar si no hi ha un rerefons analògic més difús en bona part de les obres primerenques. Gayà (1980) va analitzar els exemples del *Llibre de meravelles* aplicant un esquema que, *mutatis mutandis*, seria essencialment vàlid per a la consideració de les nostres metàfores. L'exemple com a eina analògica d'explicació de la realitat se centraria no tant en la significació última dels termes proposats, sinó en les estructures semàntiques subjacents que permeten establir un pont «entre l'estructura significativa que garanteix l'ompliment del buit [de la qüestió que es proposa] i l'estructura significativa ja plena de l'exemple». Sense esmentar-ho, Gayà descriu el mecanisme que fa possible la utilitat explicativa de l'analogia porcional, en què la informació significativa no l'aporta el contingut dels termes que es posen en relació, sinó precisament la identitat de les relacions que l'analogia «revela», per dir-ho amb un altre terme molt car al nostre autor.⁴² D'a-

⁴² Paradoxalment, és en l'anàlisi de la relació analògica que sustenta la metàfora lul·liana (que ja hem vist que semblava tenir ben poc a veure amb les definicions a l'ús que oferia la tradició i que recullen els contemporanis), i que s'eixampla fins a situar-se en el punt de partida d'un procediment retòric amb funció literària, que hi trobem un mecanisme comú que, si passéssim per alt l'anacronisme, ens forniria una nova justificació de l'atribució del terme «metafòric». L'explicitació dels mecanismes subjacents a la metàfora de quatre termes s'ha fet sovint com la plasmació retòrica d'una analogia semàntica amagada, com ja havia fet Aristòtil. Segons HENRY (1971:85-87), aquest tipus de metàfores es poden analitzar amb l'esquema $a/b = a'/b'$, que donaria raó de les conegudíssimes analogies que Aristòtil proposa a la *Poètica*: vellesa/vida = tarda/dia (*Poet.*, 1457, 22-25). La *Rhétorique générale* del Groupe µ (1970: 106-12) ho explica com la intersecció entre els camps sèmics de dos termes de camps semàntics diferents, on hi ha un sema comú que permet la identitat dels sememes. En aquesta concepció, tan important és el sema comú com la part no comuna que és necessària per crear l'originalitat de la metàfora (Aristòtil ja basava aquesta originalitat en el fet de posar costat per costat allò que està inicialment allunyat en l'àmbit de l'experiència, vegeu més amunt p. 16). Es produeix, així, una dinàmica entre els dos pols de trets comuns i trets distints, similar a la que es dona en l'analogia filosòfica i la seva aplicació a la teologia, o amb paraules d'Eco (1988: 151-3) «un joc de semblances que interacciona amb un joc de dissemblances», on no s'arriba mai a la identificació total dels dos termes posats en relació, és a dir, que la metàfora es mou entre l'univocitat i l'equivocitat dels termes lèxics (BOBES, 2004:112-3). És per mitjà d'aquest joc que la metàfora suggereix una nova realitat o una nova visió de la realitat (BLACK, 1966: 36-56). Per a Henry (1971: 101-6), aquest mecanisme subjacent és el que dona compte de l'obscuritat de certes metàfores. Si bé la condició de l'eficàcia metafòrica és la distància entre els dos termes relacionats, el grau de coneixement de la relació analògica pot condicionar-ne la comprensió. A aquests efectes, només cal recordar determinats exemples de l'*Arbre exemplifical*, on aquesta relació és ben poc evident i Lluïl es veu obligat a explicar-la per no deixar el lector a les fosques (vegeu BONNER i BADIA, 1988: 117-19). De la mateixa manera, el camí de formació del protagonista del *Fèlix* passa per la capacitat de comprendre el significat ocult de les «semblances» que se li proposen i, en última instància, per la capacitat de confegir-ne de noves. Tot això planteja la qüestió de fins a quin punt són equiparables la metàfora poètica i les metàfores a què recorre el discurs filosòfic. Per a Ricoeur (1975:323-56), no tenen la mateixa causa ni la mateixa finalitat i per aquest motiu no es poden analitzar amb els mateixos recursos, per bé que puguin tenir més d'un punt de contacte.

questa manera, l'exemple lul·lià mostra una traducció de l'analogia filosòfica en termes literaris i suposa la recuperació, a partir d'altres camins, de la funció cognoscitiva de la metàfora aristotèlica i la seva utilitat per afinar l'enginy. La lògica i la retòrica es retroben, així, establint un laç d'unió entre les obres tècniques i els experiments literaris del Beat.⁴³

Eugènia GISBERT
Universitat de Barcelona

Bibliografia citada

- AGUSTÍ, Sant (1969): *Sobre la doctrina cristiana*. Text llatí i castellà. Biblioteca de Autores Cristianos 168, 2a ed., Madrid.
- ARAGÜÉS ALDAZ, José (1996): «*Exempla inquirere et invenire*. Fundamentos retóricos para un análisis de las formas breves lulianas», dins *La literatura en la época de Sancho IV*. Actas del Simposio de 1994, Carlos Alvar y J. M. Lucía Megías, Universidad de Alcalá de Henares, p. 89-311.
- ARISTÒTIL (1926): *Poètica*. Fundació Bernat Metge 19, Barcelona.
- (1971): *Retòrica*, ed. a cura d'Antonio Tovar. Text grec i castellà. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- (1982): *Tratados de lógica: Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*. Trad. de Miguel Candel Sanmartín. Biblioteca Clásica Gredos 51. Madrid.
- (1995): *Ètica Nicomaquea* v. II. Fundació Bernat Metge, 292, Barcelona.
- (2000): *Metafísica*. Biblioteca Clásica Gredos 33, Madrid.
- BADIA, Lola (1997): «La literatura alternativa de Ramon Llull: tres mostres», dins *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Santiago Fortuño Llorens i Tomàs Martínez Romero ed., Castelló de la Plana, p. 11-32.
- (1999): «La caiguda dels greus i la digestió dels remugants: variacions lul·lianes sobre l'experiència del coneixement», dins *Estudis de filologia catalana. Dotze anys de l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes, Secció Francesc Eiximenis*. A cura de Pep Valsalobre i August Rafanell, ILCC. Universitat de Girona-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 153-173.

⁴³ Em penso que és en aquest punt d'intersecció on caldria situar la proposta crítica de «nova literatura», que Badia (1997; 1999) ha posat sobre la taula a propòsit d'aquells textos lul·lians que no es deixen analitzar a partir de les categories genèriques a què ens tenen habituats les lletres medievals. A imatge del concepte d'autoritat alternativa formulat per Bonner (1993), la proposta d'una literatura alternativa recull tant la manipulació conscient dels models tradicionals com l'estret lligam entre les formes expositives del Beat i els principis de l'Art que les sostenen.

- BLACK, Max (1966): *Modelos y metáforas*. Editorial Tecnos, Madrid (Original: *Models and Metaphors*. Cornell University Press, Ithaca, Nova York 1966).
- BOBES, Carmen (2004): *La metáfora*. Biblioteca Románica Hispánica, II. Estudios y ensayos, 435. Editorial Gredos, Madrid.
- BONNER, Anthony, ed. (1989): *Obres selectes de Ramon Llull*. Editorial Moll, Palma de Mallorca, 2 vols., traducció catalana de *Selected works of Ramon Llull (1232-1316)*, 2 vols. Princeton University Press, 1985.
- (1993): «L'Art de Ramon Llull com a autoritat alternativa», *Studia Lulliana*, 23, 1, p. 15-32
- BONNER, Anthony, i BADIA, Lola (1988): *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*. Empúries, Barcelona.
- CABRÉ, Lluís, Marcel Ortín i Josep Pujol (1988): «Conèixer e haver moralitats bones. L'ús de la literatura a l'*Arbre exemplifical* de Ramon Llull», *Estudios Lulianos*, 28, p. 139-167.
- CHAVANNES, Henri (1969): *L'analogie entre Dieu et le monde*. Les éditions du cerf, París.
- CIFUENTES, Lluís (1997): «*Translatar sciència en romans catalanesch*. La difusió de la medicina en català a la baixa Edat Mitjana i el Renaixement», *Llengua & Literatura*, 8, p. 7-42.
- (2001): *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*. Col·lecció Blaquerna, 3. Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, Barcelona/Palma de Mallorca.
- EAMON, William (1994): *Science and the secrets of nature: books of secrets in medieval and early modern culture*. Princeton University Press.
- ECO, Umberto (1988): *Semiòtica i filosofia del llenguatge*. Editorial Laia, Barcelona, p. 139-191. (Original: *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Einaudi, Torí 1988).
- (2002): «Averroè e la metafora», dins *I dieci anni di Scienze della comunicazione*. Università degli Studi di Siena, p. 37-112.
- FARAL, Edmond (1962): *Les arts poétiques du XIIIè siècle*. (1a ed. 1924) Champion, París.
- GAYA, Jordi (1977): «El ambiente científico de Montpellier en los siglos XIII y XIV», *Estudios Lulianos* 21, p. 59-67.
- (1980): «Sobre algunes estructures literàries del *Libre de meravelles*», *Randa*, 10, 63-70.
- (1995): «Introducción general» dins *Raimundi Lulli Opera Latina*, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 20, Turnhout, Brepols.
- GILSON, Étienne (1953): *La philosophie de Saint Bonaventure*. (1a ed. 1924) Études de Philosophie Médiévale 4. J. Vrin, París.

- GRANT, Edward (1971): *Physical science in the Middle Ages*. Cambridge University Press.
- GROUPE μ (1970): *Rhétorique générale*. Librairie Larousse, París.
- HENRY, Albert (1971): *Métonymie et métaphore*. Éditions Klincksieck, París.
- JOAN ESCOT ERIÚGENA (1968-1981): *Periphyseon*, ed I. P. Sheldon-Williams. «Scriptores Latini Hiberniae» VII, IX, XI. Dublín.
- JOHNSTON, Mark (1977): *The Semblance of Significance: Language and Exemplarism in the «Art of Ramon Llull»; with the text of the «Rethorica Nova» from Paris B.N. ms. lat. 6443c*. Tesi doctoral inèdita per a The Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland.
- KLUBERTANZ, George P. (1960): *St. Thomas Aquinas on Analogy*. Loyola University Press, Chicago.
- LLULL, Ramon (1906-14): *Libre de contemplació en Déu*. Ed. M. Obrador i Bennassar. *Obres de Ramon Llull II-VIII*. Comissió Editora Lulliana, Palma de Mallorca. (Facsimil: Miquel Font, Palma de Mallorca, 1987-93).
- (1931-4): *Libre de meravelles*, ed. Salvador Galmés. *Els Nostres Clàssics*, 34, 38, 42, 46-47. Ed. Barcino, Barcelona.
- (1987): *L'Art compendiosa de la medicina*. Trad. de José M. Sevilla Marcos. Fundació Museu d'Història de la Medicina, Barcelona.
- (1995): *Llibre d'amic e amat*. ed. a cura d'Albert Soler. *Els Nostres Clàssics*, col·lecció B, 13. Ed. Barcino, Barcelona.
- LYTTKENS, Hampus (1952): *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*. Almqvist & Wiksells Boktryckeri, Uppsala.
- MELCHIORRE, Virgilio (1996): *La via analogica*. «Metafísica e storia della metafísica» 15. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milà.
- MCINERNEY, Ralph M. (1961): *The Logic of Analogy. An interpretation of St. Thomas*. Martinus Nijhoff, La Haia.
- MCVAUGH, Michael (1975): «The Development of Medieval Pharmaceutical Theory» dins *Aphorismi de gradibus*. Arnaldi de Villanova, *Opera medica omnia*, II, ed. M. McVaugh, Granada/Barcelona, p. 3-136.
- MCVAUGH, Michael i FERRÉ, Lola (2000): *The Tabula Antidotarii of Armengaud Blaise and its Hebrew translation*. American Philosophical Society, Filadèlfia.
- MURPHY, James J. (1974): *Rhetoric in the Middle Ages*. University of California Press.
- PEREIRA, Michela (1979): «Le opere mediche di Lullo in rapporto con la sua filosofia naturale e con la medicina del XIII secolo», *Estudios Lulianos*, 23, p. 1-35.
- PL: *Patrologia latina*, ed. J. P. Migne. *Series latina*, 221 v. París, 1879-1890.

- PLATÓ (1924-2000): *Diàlegs*, 18 volums. Fundació Bernat Metge, Barcelona.
- PRING-MILL, Robert, ed. (1969): *Quattuor libri principiorum*. S. R. Publishers Ltd., Wakefield.
- (1991): *Estudis sobre Ramon Llull (1956-1978)*. Curial Edicions Catalanes/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona.
- PSEUDO-DIONISI (1995): *Obras completas del Pseudo-Dionisio Aeropagita*. Ed. Teodor H. Martín-Lunas. Biblioteca de Autores Cristianos, 511. Madrid
- Retòrica a Herenni* (2000). Fundació Bernat Metge 320, Barcelona.
- RICARD DE SANT VÍCTOR (1991): *Sobre la Trinitat*. Intr. i trad. de Josep Batalla. «Clàssics del cristianisme» 22. Ed. Proa, Barcelona.
- RIQUEUR, Paul (1975): *La métaphore vive*. Éditions du Seuil, París.
- RIVA, Franco (1989): *L'analogia metafòrica. Una questione logicofilosofica nel tomismo*. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milà.
- RUBIO, Josep Enric (1997): *Les bases del pensament de Ramon Llull*. Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, «Biblioteca Sanchis Guarner» 35, València/Barcelona.
- (2002): «L'evolució de les figures A, S, T de l'Art quaternària en el trànsit cap a l'Art ternària», *Taula* 37, p. 83-98.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi (1985): *Ramon Llull i el lul·lisme*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona.
- RUIZ SIMON, Josep Maria (1986): «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa*, 19, p. 69-99.
- (1993): «*Quomodo est haec ars inventiva?* (l'Art de Llull i la dialèctica escolàstica)», *Studia Lulliana*, 89, p. 77-98.
- (en premsa): «La transformació del pensament de Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària», dins *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes: Ramon Llull al segle XXI. Palma de Mallorca, 1-3 abril de 2004*.
- RYAN, W. F., i SCHMITT, Charles B. (1982): *Pseudo-Aristotle, the Secret of Secrets: sources and influences*. Warburg Institute, Londres.
- SECRETAN, Philibert (1984): *L'analogie*. Col·lecció «Que sais-je?» 2165, Presses Universitaires de France, París.
- SANTANACH, Joan (2000): «Notes per a la cronologia del cicle de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*», *Studia Lulliana*, 40, 23-46.
- SCHIPPERGES, Heinrich (1985): *Der Garter der Gesundheit*. Artemis Verlag. (Trad. castellana: *El jardín de la salud. Medicina en la Edad Media*. Laia, Barcelona 1987).
- SIRAISS, Nancy (1990): *Medieval & early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*. The University of Chicago Press, Chicago.
- TOMÀS D'AQUINO, Sant: (1951-52): *Summa theologica*, 5 v. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

ABSTRACT

In the *Començaments de medicina* Llull uses a technique which, in this work as well as in others, he calls “metaphoric”, and which permits him to connect its medical and scientific contents with considerations of a moral and theological nature, a kind of association used constantly during the quaternary phase of Llull’s production. The aim of this article is to investigate the logical and rhetorical foundations on which this process is based, while pointing out its central role as an epistemological tool and relating it to the later development of his Artistic system.

Els exemples del paradís i de l'infern del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull¹

1. Introducció

Els dos llibres finals del *Llibre de meravelles* dedicats al paradís i a l'infern es clouen amb la descripció de l'altra vida després de la fi del món. Com s'esdevé en tota l'obra, Llull explica els habitants de l'altre món i el seu comportament a partir de conceptes artístics insertats en l'estructura narrativa principal constituïda pel diàleg entre el mestre ermità i el jove Fèlix cobejós de coneixements.

Al llibre novè, del paradís, es descriuen la glòria dels àngels, de les ànimes, dels cossos i, finalment, la glòria dels homes com a unió de la glòria i de l'ànima i del cos. De forma antitètica, al llibre desè, de l'infern, es parla de la pena dels dimonis i dels homes. Enmig d'aquesta dialèctica escatològica, d'una evident dificultat objectiva de comprensió i d'un refinament conceptual notable, l'ermità emprà tot sovint exemples de diversa índole sense cap regularitat aparent, per a fer entendre amb major facilitat les seves explicacions a Fèlix.²

¹ Aquest treball forma part de la recerca doctoral en curs de l'autor sobre l'*Edició i l'estudi dels llibres I, II, IX i X del Llibre de meravelles de Ramon Llull* dirigida per Lola Badia (Universitat de Barcelona), i s'ha realitzat mercès a una beca de formació del personal investigador del DURSI. L'esmentada recerca s'inscriu en el marc del projecte de recerca «Ramon Llull y el trasfondo cultural de las antiguas letras catalanas medievales II» (MEC BFF 2001-1200) i del grup de recerca consolidat Grup de cultura i literatura a la Baixa Edat Mitjana (DURSI SGR2001-00286), un i altre dirigits per Lola Badia. El seu contingut és un extracte del treball de recerca *El paradís i l'infern segons el Llibre de meravelles de Ramon Llull* que l'autor va presentar el setembre de 2003 per a l'obtenció del DEA a la Universitat de Barcelona.

² En general, l'estudi dels exemples lul·lians planteja alguns problemes metodològics. En primer lloc, aquests exemples apareixen en un context que no és el més habitual de la predicació medieval. Certament, però, la finalitat sembla la mateixa: fer comprensible una determinada doctrina al públic més ampli possible. A banda d'això, el fet és que el funcionament d'aquests exemples no respon exactament al que es pot trobar en els predicadors ni en els reculls d'exemples d'origen oriental coneguts a Europa. En segon lloc, no es disposa d'un corpus tancat dels exemples de Llull. Ben mirat, és prou coneguda per tot-hom la dificultat d'abastar el detall i la generalitat amb un autor tan prolífic i amb unes obres tan diverses

Tenint en compte tot això, l'objectiu d'aquest treball és l'establiment i l'anàlisi del corpus d'exemples continguts als dos darrers llibres del *Llibre de meravelles*. En aquest sentit, s'ha volgut contextualitzar un corpus ben acotat d'exemples lul·lians dins la novel·la, sense pretensions de definir el gènere a partir d'una mostra tan limitada, però amb la voluntat d'estudiar el comportament individual de cada exemple i, al mateix temps, intentar establir algunes constants que serveixin per a estudis posteriors.³

2. Anàlisi individual dels exemples

2.1. *Llibre del paradís*

Ex. 1. Contrarietat entre el foc i l'aigua (IX, 116, OS II, 372, lín. 18-19)

Mentre l'ermità explica la glòria que els àngels obtenen a partir dels homes, Fèlix demana què s'esdevé amb aquells homes que no creuen en els àngels, que els desobeeixen i que pequen davant d'ells. La resposta de l'ermità no és gaire clara i sembla que no tingui cap relació amb la pregunta del jove: el foc i l'aigua són contraris i, per aquesta raó, l'un actua contra l'altre. Amb tot, Fèlix entén el significat de l'exemple i l'exposa: els homes, com els àngels, tenen qualitats

com les del mallorquí. Si aquest treball s'hagués fet, facilitaria notablement l'estudi i la contextualització de cada exemple. A més a més, es podria traçar l'evolució de l'ús dels exemples en les diverses etapes de l'Art, la relació dels exemples amb l'Art, l'aïllament dels temes i dels personatges emprats i, finalment, establir xarxes d'intertextualitat i reutilització dels exemples. Per acabar, i això porta al tercer problema, permetria d'establir una definició ajustada del que caldria considerar exemple en les obres de Lull. De fet, no es va ocupar teòricament dels exemples fins a l'*Arbre de ciència* (1295, vegeu OE I, 799) i no en va proposar una teoria ben definida fins a la *Rethorica nova* (1301, vegeu JOHNSTON 1994, 14). ARAGÜES 2000 es va adonar que abans d'aquestes obres dedicades a la reflexió teòrica sobre els exemples no sembla possible distingir entre el concepte de semblança i el d'exemple. Com a mostra, quan ha de definir els exemples dels llibres IX i X, o no ho fa o els defineix com a semblances: *Ex. 1* (dos cops anomenat semblança, OS II, 372), *Ex. 2* (dos cops anomenat semblança, OS II, 376), *Ex. 11* (OS II, 384, definit com a semblança), *Ex. 15* (definit també com a semblança, OS II, 386) i en general: «Tant hac estat Fèlix ab ermità, e tant hac après ab ell, que encontinent entenia les semblances que l'ermità deia e declarava-les, e per açò Fèlix declarà la semblança segons estes paraules» (OS II, 387).

³ Per a l'estudi dels exemples medievals, en general, vegeu BREMOND, LE GOFF i SCHMITT 1996, *The-saurum exemplorum*, i DELCORNO 1989. Pel que fa a l'àmbit català, vegeu YSERN 2004, I, 7-149 i II, 303-324 amb més bibliografia sobre el tema. Per a les possibles definicions dels exemples lul·lians, vegeu ARBONA 1975, 59 i HAUF 2002, 306 i 310. Per als *exempla* del *Llibre de les bèsties*, vegeu TAYLOR 1995. Per als exemples de l'*Arbre de ciència*, vegeu PRING-MILL 1991, 307-318; CABRÉ, ORTÍN i PUJOL 1988 i HAUF 2002. Per acabar, per a l'anàlisi d'alguns exemples del llibre primer del *Llibre de meravelles*, vegeu YSERN 1999; per a la funció literària dels exemples al *Llibre de meravelles*, vegeu SANSONE 1963, 189-192 i per a la descripció de les funcions narratives i cognitives dels exemples i la significació en les novel·les lul·lianes, vegeu GAYÀ 1981 i JOHNSTON 1992.

semblants a les dignitats divines, però quan rebutgen Déu o actuen contra els àngels, empren les seves qualitats amb una finalitat contrària a la de la seva creació. És a dir, aquests homes que són contraris a les seves qualitats s'oposen als àngels com el foc a l'aigua per les seves qualitats pròpies (calor i fredor).

Aquest primer exemple il·lustra perfectament l'ús d'una forma sentenciosa i breu que relaciona conceptes artístics (contrarietat) i doctrinals (la relació dels àngels amb els homes i la semblança dels àngels amb Déu i amb els homes) amb la filosofia natural (concretament amb els elements).⁴ Aquesta analogia es pot establir gràcies a l'ús de les dignitats com a principis explicatius de la realitat que Llull comença a emprar en el període de transició entre l'Art quaternària i la ternària.⁵ En aquest exemple es veu clarament el funcionament de les dignitats com a principis explicatius i com a lligam entre l'exègesi cristiana i l'Art. El punt de partença és que les dignitats del Déu creador són iguals a les qualitats dels àngels i dels homes.⁶ La relació entre les dignitats de Déu i les qualitats dels àngels i dels homes impliquen una relació de semblança entre Déu i les seves criatures. A més a més, suposa que les qualitats dels àngels i dels dimonis han estat engendrades potencialment en el bé, com tota la resta de la creació. D'aquesta manera, els àngels bons, actuant segons els criteris divins, es troben en harmonia amb Déu i la creació (és a dir, en concordança). En canvi, els homes que actuen contra els àngels estan en contrarietat amb el seu Creador.

L'exemple, com acostuma a fer Llull, arrenca d'un esquema basat en l'oposició de contraris (foc/aigua, homes pecadors/àngels) per tal d'assolir el seu propòsit: que Fèlix compregui que els àngels no perden glòria perquè hi hagi homes pecadors. Al mateix temps, suggereix que la contrarietat moral és equivalent a la contrarietat ontològica que es troba en els elements. Aquesta conclusió és conseqüència justament de l'ús de les dignitats com a principis explicatius de tota la realitat, ja que l'ordre ontològic implica sempre l'ordre moral i la con-

⁴ Aquesta comparança és una de les més habituals en els exemples dels dos llibres finals del *Fèlix*, sobretot, en el del paradís (*Ex. 1, Ex. 2, Ex. 4, Ex. 5. I*, en canvi, només l'*Ex. 8* i l'*Ex. 11* al llibre de l'infern).

⁵ Aquesta idea permet a Llull d'explicar tota la realitat a partir de les dignitats i, per extensió, a partir de Déu. «Els començaments de la figura A no designen ja, només, les dignitats divines, sinó que designen també les seves semblances, que són els començaments primers de la realitat corpòria. En la mesura que aquestes semblances són expressió de les dignitats i les signifiquen, A esdevé, a part de la figura de la divinitat, la figura de la realitat natura i de les seves significacions i assumeix, per tant, la funció que fins aleshores havia exercit la figura elemental [...] Les semblances de les dignitats faran, a partir d'ara, el paper que abans feien els elements simples i seran els primers *principia essendi* de la naturalesa i, en virtut del valor significat de les criatures, els *principia cognoscendi* de tota la realitat» (RUIZ SIMON 1989, 86 i 88).

⁶ És interessant fer notar la voluntat de Llull de diferenciar terminològicament entre els atributs divins (dignitats) i les manifestacions de les dignitats al món (dites «qualitats» quan són aplicades als àngels i als dimonis).

cordança amb el Creador; i, a l'inrevés, tot desordre ontològic implica un desordre moral i la contrarietat amb el Creador.

Ex. 2. L'essència, la matèria i la forma del foc (IX. 117, OS II, 376, lín. 8-14)

Al segon exemple l'ermità pretén d'explicar a Fèlix la glòria de l'ànima al paradís. Com altres vegades, la comparació de l'ermità no sembla tenir relació amb la qüestió plantejada: en l'essència del foc és major la seva forma i la seva matèria que no pas la seva calor o la seva llueur. Tanmateix, Fèlix entén a partir del comentari de l'ermità que l'essència de l'ànima frueix essencialment Déu i, per això, tota l'essència de l'ànima té glòria en la seva substància. A més a més, l'ànima, per totes i amb totes les seves qualitats, tindrà glòria fruint les obres de Déu en les criatures.⁷

Llull combina un altre cop conceptes artístics i doctrinals (essència, qualitat, forma i matèria) amb d'altres de filosofia natural. Ara, l'analogia s'estableix entre les qualitats pròpies i altres de secundàries o d'afegides del foc (respectivament, calor i lluíssor) i la glòria donada per Déu a l'ànima al paradís.⁸ El Beat relaciona els constituents del foc i de l'ànima (forma i matèria, qualitats i essència), establint la jerarquia d'aquestes parts: l'essència és més important que les qualitats i la forma que la matèria. A partir d'aquí, és possible de comparar el comportament de les qualitats pròpies i apropiades del foc amb la glòria de les ànimes: Déu glorifica l'ànima del paradís en la seva essència, com la calor i la lluíssor del foc no deixen mai d'escalfar ni d'il·luminar.⁹

⁷ OS II, 376, lín. 15-20.

⁸ Una analogia semblant entre l'activitat elemental i la de les tres potències de l'ànima és al llibre vuitè (de l'home): «-Fill -dix l'ermità-, en lo teu cors se dóna lo foc a l'àer, e l'àer se dóna tot a l'aigua, e l'aigua se dóna tota a la terra, e la terra se dóna tota al foc, e per aquest do se compon e-s mescla dels quatre elements. Açò mateix fa en la tua ànima memòria, que-s dóna tota a l'enteniment e a la volentat, e l'enteniment e la volentat se donen a la memòria; e la volentat se dóna a l'enteniment, e l'enteniment a la volentat; e per açò és l'ànima esser ajustat de la memòria, enteniment e volentat» (OS II, 233); i entre els elements i la Trinitat al llibre quart (dels elements): «Molt se meravellà Fèlix de la gran ciència del fill del rei, al qual demanà los elements, que són sens discreció, com poden engendrar e corrompre los corsos elementats, ne co-ls saben afigurar ni acolorar, segons la disposició que han, car par que aquella obra no la poguessen fer sens discreció. Lo fill del rei dix que Déus ama en si mateix sa semblança, per la qual amor Déus Pare engendra Déus Fill, lo qual Fill engendra lo Pare de sa saviesa mateixa. E per açò ha donada Déu virtut als elements: que en la virtut de Déu hagen cascut appetit a engendrar llurs semblances, les quals han en los corsos composts, segons la disposició d'aquelles espècies» (OS II, 86-87). No és estrany, ja que «en cada llibre [del *Fèlix*], pàgines i més pàgines es dediquen a elaborar exposicions de la teoria elemental actuant en plantes, metalls, bèsties i l'home. I en cada llibre, la teoria elemental porta immediatament a analogies teològiques, sovint acompanyades de lamentacions pel fet que aquestes coses no siguin demostrades més clarament als sarraïns, de manera que amb això puguin ser convertits a la fe catòlica. A més, se'ns diu repetidament que tot això està plenament elaborat en l'*Ars demonstrativa*» (YATES 1985, 63).

⁹ Cal dir, a més, que Llull ofereix en aquest exemple una visió simbòlica positiva del foc que és assimilat a la glòria (glòria=foc) i que reprèn a l'*Ex. 4*.

Ex. 3. El bisbe vanagloriós (IX. 117, OS II, 376, lín. 28-31)

Al tercer exemple, Fèlix pensa en la grandesa de la glòria que donarà Déu al paradís i es recorda d'un bisbe que cercava més la glòria d'aquest món que no pas la de l'altre. La importància d'aquest exemple rau en el fet que és la primera vegada en aquests dos llibres (al final del capítol 117) que Fèlix diu un exemple. De tota manera, és un exemple força senzill i mancat d'una analogia clara. De fet, per la situació en el discurs, sembla més aviat una sentència amb una lectura moral. L'ensenyament és força clar: tot i la grandesa i l'eternitat de la glòria de Déu al més enllà, hi ha gent que és capaç de bescanviar-la per la vanaglària minsa i temporal d'aquest segle.

El concepte doctrinal general i teòric (l'explicació de la glòria de l'altre món a través dels àngels i de l'ànima) s'oposa amb el cas particular d'un alt membre de la jerarquia eclesiàstica (per tant, cal interpretar que coneixedor de la glòria del paradís) vanagloriós. És a dir, una nova constatació de l'eterna contradicció entre la grandesa de Déu i la pobresa dels homes. Aquesta contradicció és una de les meravelles, en aquest cas planyívola, que Fèlix va trobant pel món en el seu recorregut formatiu.

Ex. 4. El ferro a la fornal (IX. 118, OS II, 377, lín. 3-9)

El quart exemple torna a ser l'excusa de Lull per completar una exposició doctrinal i artística amb el to sentenciós i amb la brevetat que sovinteja en els exemples del llibre IX. L'ermità explica que els cossos dels sants seran glorificats corporalment: aquesta glorificació serà la glòria del cos. Dit això, compara aquesta glòria amb un ferro en una fornal que es crema de dins i de fora com el cos gloriós que veurà l'essència de Déu i serà acomplert del tot en la seva finalitat.

Com ha fet altres vegades el Beat, l'explicació artística és parangonada amb una reacció física ben coneguda i fàcilment assimilable pel públic receptor de l'obra. D'aquesta manera, el cos glorificat serà gloriejat per dins i per fora i serà d'una incandescència total provocada per la visió de Déu. Més enllà d'aquesta analogia evident, l'exemple suggereix una altra idea important en parlar dels cossos ressuscitats: el canvi d'estat. El ferro a la fornal pateix un canvi d'estat, esdevé lluminós i crema, però no és un tros de ferro nou, sinó que continua sent el mateix ferro d'abans. De la mateixa manera, el cos ressuscitat, que amb l'ànima constitueix l'home, en arribar al paradís patirà un canvi d'estat, serà escalfat i il·luminat per l'essència de Déu (com deia a l'Ex. 2 de l'ànima), i, com el ferro, esdevindrà lluent i lleuger.¹⁰

¹⁰ Finalment, com s'apuntava al comentari de l'Ex. 2, cal afegir que també en aquest cas la simbologia del foc és positiva (purificadora) i serveix per a caracteritzar la glòria (glòria=cremor). En un altre passatge del *Fèlix* es parla de la fosa del ferro (OS II, 118). D'una altra banda, al *Llibre de contemplació*

Ex. 5. *Contrarietat dels elements (IX. 118, OS II, 378, lín. 34-37)*

El cinquè exemple és, de fet, una pregunta de Fèlix a l'ermità: com pot tenir el cos glòria perfecta al paradís si està constituït d'elements que són contraris els uns als altres com el foc i l'aigua per calor i fred i l'aire i la terra per humitat i secor? De nou, amb el to sentenciós i amb la brevetat habitual, es relaciona la doctrina artística amb la filosofia natural; en aquest cas, però, tenint en compte el lloc que ocuparan a l'altre món i l'evident contradicció que s'estableix entre els uns i els altres. És a dir, Fèlix, tenint en compte la doctrina artística, considera que el paradís és concordança amb Déu, mentre que la naturalesa dels elements n'exigeix la contrarietat. Aquest comportament elemental fa possible, entre d'altres coses, la generació i la corrupció dels cossos.

La pregunta de Fèlix, doncs, és pertinent com demostra l'analogia establerta. És a dir, al cos humà els elements actuen com en la resta de la natura a partir de l'oposició de les seves qualitats pròpies: el foc i l'aigua (per calor i fredor) i l'aire i la terra (per humitat i secor) i això faria impossible la concordança del paradís, ja que una part de l'home seria constituïda per uns elements en contrarietat. De fet, a l'infern, aquesta contrarietat elevada a la màxima potència és una de les raons que permeten d'explicar les penes de l'infern en el cos dels homes i, per extensió, en l'essència de les ànimes i dels dimonis.¹¹

Llull ja havia fet servir aquesta comparança entre la calor i la glòria: «Amorós Senyor, enaixí com a hom qui sent més de calor on més s'acosta al foc, enaixí serà d'aquells qui seran en la vostra glòria, car on més s'acostarà llur ànima a conèixer ni a apercebre ni a entendre la vostra deïtat, e pus sintrà si mateix esser gloriejat» (II, 97, *OE* II, 304) i «Ah vós, sènyer Déus, qui visitats los feels cristians e qui-ls defenets de les mans de llurs mortals enemics! Los benaurats qui seran en glòria en cors e en ànima, aquells, Sènyer, gloriejaran en la vostra humanitat en llur sentiment corporal, car enaixí com la calor sent hom en lo foc, enaixí llur glòria e llur plaer e llur bon saber sintran en l'honrament e en l'exalçament que veuran, Sènyer, a la vostra humanitat» (II, 98, *OE* II, 307). Finalment, cal afegir que tant a la *Doctrina pueril* («Fill, per ço que hages temor del foc infernal, qui tostemp dura, ve a la forn on fan lo vidre, e al forn on coen lo pa, e considera per quant estaries una hora en aquell foc. On, si per tot lo món qui-l te donava, tu no estaves en aquell foc una hora, quant més deus tembre que, per un delit temporal qui lleugerament passa, esties en lo foc infernal que tostemp dura!» (*Doctrina*, 238-239); com a l'*Arbre de ciència* fa servir la imatge del foc a la forn per a descriure les penes de l'infern. L'enciclopedista Vicent de Beauvais fa servir un exemple força semblant: «Nos autem gloriam Domini speculantes, in candem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini spiritu. Sed quod hic sit imperfecte, ineffabiliter in gloria consummatur. Exemplum grossum, et materiale potes hic aliquid adaptare, De ferro ignito, quod ab ignis virtute totum videtur usque ad intima penetratur, et adeo indivisa sunt ignis et ferrum, ut qui videt ferrum, ignem videre se videat plusquam ferrum, et sic a natura sua immutari videtur, et in proprietates ignis mirabiliter transformari, ut actiones ignis et speciem, plus videatur assumpsisse, quam ferri» (II, IV, col. 846). D'una altra banda, Jaume de Voràgine en un seu sermó compara l'ànima de la verge Maria amb un ferro en fusió cremat pel foc de la caritat (vegeu *Sermones aurei*, I, 383).

¹¹ Els buidats del *Thesaurum exemplorum* fan ben palès que Jaume de Voràgine també usa els elements en els seus exemples. Un cop argumenta que Déu va formar l'home de terra per evitar el seu orgull. A més a més, afegeix que la resta d'elements naturals (aire, foc i aigua) són poc presents al cos

Ex. 6. El matrimoni i el seu fill (IX. 118, OS II, 379, lín. 1-3)

El sisè exemple està relacionat directament amb el cinquè, ja que és la resposta a la pregunta feta per Fèlix. Com havia fet a l'*Ex. 1*, la resposta lacònica que dona l'ermità sembla que no té res a veure amb la demanda del jove meravellat. L'ermità explica que un matrimoni mal avingut s'havia reconciliat per l'amor comú que tenien al seu fill. D'aquí, Fèlix entén que els elements es concordaran, sense cap contrarietat i que aquesta concordança és l'acompliment i la intenció final per la qual es mouen els elements en aquest món.¹² L'analogia fonamental a partir de la qual s'estructura tota l'argumentació parteix de l'oposició entre els conceptes de contrarietat i de concordança, però funciona a tres nivells: com el matrimoni desavingut (en contrarietat) és capaç d'unir-se (en concordança) per l'amor al seu fill (que és la seva finalitat); els elements en contrarietat en aquest segle es concordaran al paradís perquè és la seva finalitat; i l'ànima i el cos de l'home s'ajuntaran al més enllà per l'amor a Déu (que és la finalitat de l'home). Com s'ha dit abans, les argumentacions ontològiques i de filosofia natural, a través de l'Art, desemboquen sempre en un model moral, bé individual o bé social, com en aquest exemple. Ara, però, no utilitza les dignitats com a comú denominador de la comparació, sinó que emprà el concepte de causa final.¹³ A més, afegeix la idea que tota la creació, en harmonia amb la causa eficient, respon a una finalitat. Aquí, concretament, demostra que la finalitat dels elements com la de la resta de la humanitat es donarà a l'altre món a partir de la comparança amb la finalitat que té un matrimoni cristià.

Aquest exemple és una bona mostra del potencial argumentatiu i semàntic del repertori exemplar lul·lià que, fins ara, no s'havia donat en els altres exemples catalogats i comentats. En aquest cas, gosaria qualificar-lo de *novum exemplum*, ja que Llull aconsegueix amb una capacitat sintètica admirable d'explicar alhora la seva doctrina artística (les raons de la unió entre el cos i l'ànima i la concordança) relacionada amb concepcions físiques i el nou comportament dels elements al paradís; al mateix temps, ofereix als seus lectors un bon consell moral i un model de comportament social. És a dir, el Beat combina en un mateix cas les funcions explicativa i moral atribuïdes fins ara als exemples i

humà (vegeu *Sermones aurei*, I, 8-9). Tot seguit, aprofundeix en la mateixa idea assenyalant que Déu va fer el cos de terra, perquè és l'element fred contra l'escalfor de la concupiscència, de la còlera i de l'avarícia (vegeu *Sermones aurei*, I, 9). Més endavant, en un altre dels seus sermons explica que el cos humà és compost dels quatre elements, cada un dels quals és relacionat amb un pecat capital: la terra amb l'avarícia, l'aire amb l'orgull, el foc amb la concupiscència i l'aigua amb la inconstància (vegeu *Sermones aurei*, I, 43-44).

¹² OS II, 379, lín. 4-8.

¹³ Per a l'ús del concepte de causa eficient i de causa final en Llull durant l'etapa de transició de l'etapa quaternària a la ternària, vegeu RUIZ SIMON, en premsa.

almenys fa coincidir-hi tres nivells diferents d'interpretació: el moral, el teològicofilosòfic i l'artístic.¹⁴

2.2. Llibre de l'infern

Ex. 7. El pare deshonorat (X. 119, OS II, 381, lín. 19-23)

L'ermità, parlant de la caiguda dels dimonis, explica aquest setè exemple: un home estimava molt el seu fill perquè era molt semblant a ell. Però, un dia, el fill deshonorà el seu pare, que l'havia castigat per un error que havia comès. El pare restà molt irat, més que si hagués estat contrariat per qualsevol altre home. Per l'exemple, Fèlix entén que la pena dels diables és molt gran i meravellosa, ja que la bonesa del diable que s'hauria de concordar amb una finalitat, per les seves males obres i per contrarietat, es gira contra Déu.¹⁵ L'exemple, amb certes característiques narratives tot i l'acostumada brevetat, ofereix una altra mostra del que he qualificat com a *novum exemplum*. Llull l'ha emprat per a completar i aclarir una exposició doctrinal. Ha partit un altre cop de conceptes que són presents a l'Art i que són el fonament teòric a partir del qual s'han construït els llibres de l'infern i del paradís: concordança i contrarietat.¹⁶ Al mateix temps, però, l'exemple té un rerefons social i un clara lectura moral. Per tant, de nou, l'exemple remet als tres nivells d'interpretació descrits a l'*Ex. 6* (el moral, el teològicofilosòfic i l'artístic). Així doncs, l'analogia, un altre cop, és força rica: per l'activitat maligna dels dimonis, la seva màxima semblança amb Déu (concordança) esdevingué contrarietat. Davant d'aquest fet, Déu fou entristit i irat, ja que havia estat traït pels éssers que eren més semblants a Ell. Aquest fet fou el motiu del càstig etern d'aquestes criatures. De la mateixa manera, aquest pare estimava el seu fill per la seva semblança (concordança). Però, per les traïcions del fill, arribà la contrarietat entre ambdós i l'allunyament definitiu del progenitor. En resum, la caiguda dels dimonis dolgué tant a Déu com al pare que fou traït pel seu fill; i, d'una altra banda, la màxima contrarietat és aquella que es dona entre objectes que són molt semblants: de fet, els àngels caiguts i la resta d'àngels, com a éssers purament espirituals, són les criatures més semblants a Déu.

¹⁴ Jaume de Voràgine fa servir en un exemple el concepte de semblança d'una manera semblant a la de Llull. L'autor de la *Llegenda aurea* diu que, com el pare reconeix el fill per la semblança entre ells, el rei els seus cavallers, el pastor les seves ovelles o el mestre els seus alumnes, Déu no podrà reconèixer com a semblants els pecadors (vegeu *Sermones aurei* I, 350-351).

¹⁵ *OS* II, 382, lín. 1-9.

¹⁶ Per a la relació d'aquests dos conceptes amb l'estructura dels dos darrers llibres del *Fèlix*, vegeu BONILLO, en premsa.

Llull, un altre cop, exhaureix tots els nivells interpretatius de l'exemple: completa els continguts doctrinals, els fa entenedors amb comparances que són a l'abast d'un públic ampli i, finalment, ofereix un model de comportament social útil i d'aplicació universal.¹⁷

Ex. 8. La forma i la matèria del foc (X. 119, OS II, 383, lín. 5-10)

El vuitè exemple torna al model habitual de comparar continguts artístics amb el comportament dels elements. L'ermità, tot explicant la contrarietat que hi ha en les obres i en l'essència dels diables, diu aquest exemple: la matèria i la forma del foc tenen major concordança que la matèria de l'aire i la forma del foc. Per tant, hi ha major contrarietat entre la matèria i la forma del foc que no pas entre la matèria de l'aire i la forma del foc, perquè la matèria i la forma del foc són més a prop de constituir una substància. Llull torna a la idea que ha exposat a l'Ex. 7 segons la qual, com més semblant és una cosa a l'altra, major és la contrarietat que s'esdevé entre elles. En aquest cas, però, la comparança s'estableix en termes filosòfics a partir de la constitució ontològica dels éssers. Així doncs, la contrarietat que es pogués donar en l'essència de qualsevol ens sempre ha de ser superior a la de la forma i la matèria; i, alhora, la contrarietat que es dona dins un mateix ens sempre ha de ser superior a la que es pugui donar entre un ens i un altre. El Beat estableix una jerarquia entre els components ontològics, mantenint la coherència que havia establert des del capítol 116 del llibre del paradís i la distribució ordenada per Déu del més enllà i de tota la creació. Ara, però, l'analogia és més dèbil que en els exemples anteriors: la contrarietat que es dona en els dimonis és major que la que es pot donar entre la matèria i la forma del foc, atès que s'esdevé en la seva essència. Amb tot, Fèlix aconsegueix d'interpretar l'exemple¹⁸ i entén que la pena dels dimonis és molt gran, ja que la contrarietat que

¹⁷ La mateixa tesi aplicada als àngels, acompanyada també d'un exemple, és al llibre segon (dels àngels): «... natural cosa és que tota creatura ama sa semblança; e aitant com les unes coses són pus semblants a les altres, d'aitant són pus amadores. E per açò s'esdevenc que un rei havia dos fills: lo fill major li era molt pus forment semblant en figura que el menor; e per la major semblança que el fill major havia al rei, amava lo rei més lo fill major que'l menor. Lo fill menor era semblant a la regina, la qual més amava lo fill menor que al major; e per ço com lo rei amava més lo fill major que'l menor, la regina era despagada del rei, e meravellà's del rei perquè amava lo fill major més que el menor. La qual regina dix al rei aquestes paraules: 'Senyor rei, molt me dó gran meravella de vós, perquè amats més la un fill que l'altre, com sien ambdostos fills vostros'. Aquell rei era molt savi, e demanà a la regina per què ella amava més lo fill menor que el major. La regina respòs e dix que ella amava més lo fill menor que el major per ço car lo menor era pus semblant a ella. 'Regina, dix lo rei, neguna creatura no és tan semblant a Déu com àngel, cor àngel no ha cors, e és cosa invisible, e ha major poder d'entendre e d'amar Déu que neguna creatura. E si tant era que àngel no fos neguna cosa seguir-s'hia que Déus no fos tan amador de ço que li seria pus semblant que dessemlant; e vós, regina, hauriets major virtut e orde en amar vostra semblança, que Déus en amar sa semblança, la qual cosa és impossible» (OS II, 70).

¹⁸ OS II, 383, lín. 11-15.

hi ha entre la voluntat, l'enteniment i la memòria és major que la que s'esdevé en el foc, ja que els diables són substàncies més simples i, per tant, més semblants a Déu, insistint en el que havia dit a l'exemple anterior.

Ex. 9. La mala dona (X. 119, OS II, 383, lín. 29-30)

Tant aquest novè exemple com el següent són la resposta, breu i sentenciosa, de l'ermità a la pregunta de Fèlix de com és que els diables tenen voluntat de recordar, entendre i estimar o desamar, si cada cop que ho fan augmenten la seva pena i, a més, vulguin fer mal als homes amb el subsegüent augment de la seva pena. La resposta de l'ermità és que els diables han esdevingut obra contrària per la seva caiguda del cel. Per aquesta raó fan el que no haurien de fer i no volen fer el que haurien de fer. L'argument és completat per dos exemples. El primer confronta el comportament del dimoni amb el de la folla fembra que com més la castiguen, més dolenta esdevé. L'analogia és directa, sentenciosa i simple: la perversió del diable es compara amb la perversió humana. La mala dona és el reflex de la tòpica misogínia medieval que relaciona les dones amb el mal i amb la temptació. Un mal, el de la folla fembra i el dels dimonis que, tot i el dolor que provoca en acabat, com més es dóna, més creix. És un dels exemples més senzills fins ara; amb tot, aconsegueix la seva finalitat explicativa i, al mateix temps, conté un nou advertiment social.

Ex. 10. L'avar (X. 119, OS II, 383, lín. 30-31)

Com s'ha dit, el desè exemple completa l'explicació donada per l'ermità a la pregunta de Fèlix i l'exemple de la mala fembra. En aquest cas la perversió del diable és compara a la perversió humana en la figura del gasiu (clarament una representació del pecat d'avarícia). L'analogia reprèn, doncs, la idea que el mal del dimoni creix cada cop que actua, com l'avar que com més diners té, més en vol. Pel que fa a la resta, es poden aplicar les mateixes consideracions aplicades a l'*Ex. 9*.

Ex. 11. La simplicitat del foc (X. 120, OS II, 384, lín. 18-24)

L'onzè exemple és el darrer del grup de què he parlat en referir-me a l'*Ex. 1* en els quals Llull aclareix les exposicions doctrinals artístiques amb comparacions de filosofia natural. En aquest en concret, l'ermità fa explícit que emprà l'exemple per afavorir la comprensió de Fèlix.¹⁹ Llull articula l'argumentació a

¹⁹ «Per ço que Fèlix mills entesés la gran pena que l'ànima sosté en infern, dix l'ermità aquesta semblança» (OS II, 384).

partir de la constant oposició entre contrarietat i concordança i estableix l'analogia entre la pena de l'ànima i el comportament del cos: mentre que el foc simple es compon ell mateix en el cos i, fent-ho, també compon la resta d'elements, en l'essència de l'ànima, la voluntat, l'enteniment i la memòria no tindran cap mena de concordança, sinó que estaran en total i eterna contrarietat. És a dir, per oposició l'ànima en contrarietat a l'infern es trobarà contra la seva pròpia natura, a diferència del foc i la resta d'elements, que naturalment es mouen per la contrarietat que hi ha entre ells (foc/aigua, aire/terra). A més, l'exemple ensenya que la natura de les parts condiona la natura del tot: la contrarietat del foc suposa la contrarietat del cos compost per elements. De la mateixa manera, la contrarietat de la voluntat, de la memòria o de l'enteniment suposen la contrarietat (i la pena) de tota l'ànima. Òbviament, Fèlix entén la gran pena de l'ànima a l'infern, ja que la memòria recordarà que l'enteniment coneix que el que la voluntat vol no ho aconseguiran mai.²⁰ És a dir, que l'essència de l'ànima serà conscient de la seva pena.

Ex. 12. La mort del fill (X. 120, OS II, 385, lín. 17-23)

El dotzè exemple serveix a l'ermità per completar l'explicació sobre la unió de l'ànima i del cos. Ambdues penes s'uniran (la corporal i l'espiritual) i això multiplicarà la pena de l'ànima i del cos: el cos tindrà pena pels turments de l'ànima i l'ànima pels del cos. Aleshores, l'ermità explica que un matrimoni té un fill molt malalt. En aquesta situació, el pare pateix per ell mateix, per l'amor al seu fill i per l'amor a la seva dona. Igualment la resta de la família. Tot plegat fa veure a Fèlix que l'ànima tindrà pena en l'infern per ella mateixa i pel seu cos. Tindrà pena en tot el que estimi en ella mateixa i en tot el que estimi el cos. També tindrà pena per tot el que rebutjarà d'ella mateixa i del cos.²¹ L'analogia torna a ser força clara: com les penes que pateix el matrimoni i el seu fill per l'amor mutu que es tenen, l'home condemnat a l'infern té pena en tot el que estima el cos i en tot el que estima l'ànima. Aquest exemple es pot incloure entre els que he considerat *nova exempla*: a partir d'elements artístics, Llull és capaç d'explicar com es magnificarà la pena dels pecadors a l'infern quan s'ajuntarà l'ànima al cos; apuntar com s'ha de comportar un matrimoni davant la desgràcia de la malaltia mortal d'un seu fill, i, al mateix temps, suggerir una lectura moral: els homes infernats són com aquest fill malalt que provoquen la pena en el seu pare per l'amor que té per ell. És a dir, ofereix un ensenyament moral, justament, emprant en l'argumentació els mateixos conceptes artístics que li havien servit per a explicar la pena de l'home a l'infern.

²⁰ OS II, 384, lín. 25-33.

²¹ OS II, 385, lín. 24-29.

Ex. 13. El rei mentider (X. 120, OS II, 385, lín. 35-39)

El tretzè és una altra prova de la funció explicativa atorgada per Llull als exemples. L'ermità adverteix a Fèlix que molta gent condemna la seva ànima a l'infern etern en el poc temps que passa en el seu cos i per unes engrunes de delit mundanal. A continuació, l'ermità compara aquest fet amb un rei que perdé el seu regne perquè un cop mentí a l'emperador. A la seva presó, es penedia perquè, per una petitesa com aquella, ho havia perdut tot. En aquest cas, Llull deixa de banda les habituals analogies artístiques i ofereix un ensenyament moral clar, breu i entenedor: la gran tragèdia d'aquest rei és que s'adona de la seva falta i, sobretot, és conscient de tot el que ha malmès i que no hi ha tornada enrere. De la mateixa manera, els condemnats coneixeran els seus pecats i s'asabentaran que així han perdut la glòria eterna de Déu.

Ex. 14. El bisbe simoniac (X. 120, OS II, 386, lín. 11-14)

El catorzè exemple és la resposta de l'ermità a la meravella de Fèlix per les penes que pateix l'ànima a l'infern i pel fet que encara hi hagi gent que pequi sabent que l'ànima patirà aquestes grans penes esmentades. L'ermità explica que un ardiaca vell, que féu simonia per ser nomenat bisbe, fou escollit; però, morí en pecat mortal poc temps després. El comentari de l'ermità és breu i amb un tarannà clarament moral. De fet, l'ensenyament només fa que reprendre el plany manifestat per Fèlix anteriorment: tot i les grans penes que es pateixen a l'infern, els homes (fins i tot, els de la més alta jerarquia eclesiàstica) es condemnen per l'efímera vanaglòria d'aquest món.

Ex. 15. Els poders del rei (X. 121, OS II, 386, lín. 15-20)

L'últim capítol del llibre de l'infern, a continuació de l'*Ex. 14*, comença amb un exemple de l'ermità: un rei pensa en el seu gran poder tot recordant-se del poder que ostenten els seus súbdits. La finalitat de l'exemple, diu l'ermità, és fer meravellar Fèlix per la gran pena que el cos patirà a l'infern. Més endavant, el narrador afegeix que, mitjançant l'exemple, Fèlix ha entès la pena infernal²² i, tot seguit, l'explica directament a l'ermità²³ establint l'analogia implícita en l'exemple: com s'ajunten el poder del rei i del seu poble fidel per a constituir un poder superior; a l'infern s'ajuntaran la pena de l'ànima racional i la de les potències sensitiva, vegetativa i imaginativa, per tal de fer una pena superior

²² OS II, 386, lín. 21-24.

²³ OS II, 386, lín. 25-30.

amb la suma de totes les penes als condemnats. Una altra vegada, Llull és capaç de treure tot el profit interpretatiu d'un exemple breu i sentenciós. A partir dels conceptes amb què descriu artísticament l'altre món, Llull crea aquesta mena de *nova exempla* que són capaços d'actuar a diversos nivells interpretatius. En primer lloc, una exposició doctrinal artística. En segon lloc, una explicació teològicofilosòfica de la suma de la pena de l'ànima i la del cos (en aquest cas, posterior a l'exemple) i la descripció de Déu com a cap i rector de la creació a semblança del rei amb els seus vassalls. D'aquesta manera, l'exemple esdevé una mena d'esquer llençat per l'ermità per tal que Fèlix estableixi la relació doctrinal. I, finalment, en tercer lloc, una lectura de moral social: els súbdits han de ser fidels al seu senyor; que, en definitiva, és la mateixa lleialtat que els bons cristians han de tenir sempre pel seu Déu.

Ex. 16. El got de vi (X. 121, OS II, 387, lín. 4-7)

El setzè exemple que planteja l'ermità a Fèlix representa un moment clau en el procés d'aprenentatge del jove deixeble.²⁴ L'ermità explica que en un got de vi amarat hi ha mesclades totes les parts del vi i de l'aigua, de tal manera que totes les parts són en les altres formant un sol cos amb un únic color de vi. Com que Fèlix ha estat tant de temps escoltant i preparant-se, és capaç d'interpretar-lo exhaustivament:²⁵ en el cos dels homes hi ha els quatre elements, els uns en els altres, formant un sol cos (com l'aigua i el vi que donen un sol color en el got que els conté). Per aquesta raó, tota la calor del foc està en el foc, en els altres elements i en les seves qualitats (l'aigua es mescla amb el vi i el vi amb l'aigua, sense que sigui possible distingir-los). La calor (qualitat pròpia del foc) està en la forma i la matèria de cada element i en la humitat de l'aire (qualitats pròpies), en la fredor de l'aigua i en la secor de la terra; i així amb totes les qualitats a través de tots els elements (de la mateixa manera, les qualitats del vi s'ajunten i es dissolen amb les de l'aigua i viceversa). D'aquest raonament, s'inferix l'explicació física de les penes infernals: a l'infern la calor turmentarà el cos per tota la matèria, per tota la forma i per totes les seves qualitats. Igualment faran la humitat de l'aire, la fredor de l'aigua i la secor de la terra, i seran totes les penes una pena en unitat i diferència, contrarietat, i sense concordança. Llull demostra novament la seva capacitat d'oferir analogies aclaridores parangonant conceptes que de bon principi semblarien no tenir cap mena de relació. Treballant a partir de nocions artístiques (dignitats, concordança/contrarietat/diferència i unitat), l'ermità dóna dades suficients a Fèlix a partir de les quals pot ela-

²⁴ Vegeu BONILLO, en premsa.

²⁵ OS II, 387, lín. 8-10.

borar l'argumentació fonamental que permet de justificar elementalment les penes del cos a l'infern. De passada, com havia insinuat en l'*Ex. 4* parlant dels cossos glorificats comparats a un ferro en una fornall, torna a tractar el tema de la identitat i de la individualitat dels cossos ressuscitats, en el sentit que la nova essència que sorgirà de la mescla del vi i de l'aigua no suposarà la pèrdua de les seves qualitats, per bé que es donarà un nou estat del vi i de l'aigua (una nova situació), com el que s'esdevindrà amb els cossos dels condemnats a l'infern, per als quals el nou estat dels seus elements serà la raó de la seva pena.²⁶

Ex. 17. L'hospital que s'enruna (conté Ex. 18) (X. 121, OS II, 387, lín. 34-35 i 388, lín. 1-3)

El dissetè exemple és l'últim relativament breu d'aquests dos llibres. Breu si és considerat individualment, força extens en relació amb els que han estat comentats fins ara, si s'analitza incloent l'*Ex. 18*, que s'insereix en l'estructura principal de l'*Ex. 17* i que, al final, en recupera el protagonista. L'ermità explica que un hospital s'havia enrunat per la mala administració d'un bisbe, que era

²⁶ Un exemple molt semblant l'havia fet servir al llibre quart (dels elements) invertint l'ordre de la comparació (primer parlava del comportament dels elements que comparava amb la mescla d'aigua i vi): «Fèlix dix al fill del rei, lo foc com podia davallar sajús, com natural cosa sia muntar a ensús, e com l'espera de l'èer e l'espera de l'aigua sia enfre ell e la terra. Respòs lo fill del rei, e dix que en cors elementat són los elements mesclats, e estan los uns elements en los altres, enaixí com en l'anap en qui són mesclats lo vi e l'aigua, estant cascuna part del vi en cascuna part de l'aigua, e cascuna part de l'aigua estant en cascuna part del vi, davallants e pujants les parts del foc per tot lo cors compost del vi e de l'aigua; lo qual davallament fa lo foc simple, per ço que pusca pujar les parts del foc compost que estan dejús les parts de l'èer, aigua e la terra» (OS II, 88). D'una altra banda, la relació establerta per Fèlix a partir de l'exemple és a les *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*: «In damnato Corpore unum quodque elementorum erit contra aliud, ita, quod tota *Concordantia*, quam ignis habet cum aere, et aer cum aqua, et aqua cum terra, et terra cum igne in corpore modo existente in *Via*, tota pervertetur in *Contrarietatem*; unde necessarium erit tali corpori, quod tunc totum sit in poena, quia quaelibet pars tota elementorum affliget totam quamlibet partem eorum, et sine corruptione corruptet in aeternum» (*MOG* IV, 78); «In quantum intellectus Daemonis est simplex, simpliciter attingit Divinam Bonitatem, etc. nam in hoc est valde similis Deo; sed quia voluntas Daemonis est perversa et deviata ab illo Fine, propter quem est creata, ideo pervertit intellectum in contrarium finem ipsius Finis, ita, quod intellectus intelligit in malitia voluntatis, etc. et e converso, ita, quod voluntas destruit intellectum, et e converso, et quaelibet pars Daemonis simili modo alteram, sicut in elementatatis subditis corruptioni una pars corruptit alteram» (*MOG* IV, 88) i a l'*Arbre de ciència*: «Segons lo turment del colliment del fruit espiritual és significat lo colliment del fruit corporal en eviternal turment així com lo cors del damnat en foc turmentat, enaixí que foc turmentarà foc, e aigua aigua, e àer àer, e terra terra, e foc turmentarà àer, aigua e terra; e açò-s convertirà, enaixí que nul temps en turment no haurà fi, mijà ni començament, per ço car serà lo turment eviternalment. Serà lo foc parcial qui serà part del cors turmentat per lo foc defores, així com lo foc parcial del ferre en la fornall, qui per lo foc de la fornall és multiplicat en calor; serà, doncs, lo foc dedins lo damnat parcial, turmentat per lo general defores; a açò mateix de les altres parts parcials qui totes estaran en contrarietat e buides de concordança e de la fi d'aquelles; e açò serà gran meravella que foc sia contra foc, ni universal contra particular» (*OE* I, 739). Jaume de Voràgine havia dit que el vi significava la joia i la divinitat de Crist (vegeu *Sermones aurei* I, 306).

negligent i temia més la pena del cos en aquest món que no pas la de l'infern. En contra de la norma habitual fins ara, però, l'analogia de l'exemple no l'estableix posteriorment Fèlix, sinó que cal cercar-la abans. Concretament, al moment en què Fèlix havia recordat la gran pena de Mafumet,²⁷ que patia pena pels seus pecats i pel gran nombre d'homes que s'havien condemnat per culpa seva. De la mateixa manera, aquest bisbe serà punit pel mal que ha fet i també pel bé que ha deixat de fer. L'alliçonament moral de Lluïl és profund: és pecat fer el mal, però també ho és no fer el bé que potencialment pot fer tothom (és el pecat d'accídia que tant dolia al Beat). Tota una lloança de la religiositat concebuda activament els representants de la qual han estat personatges com sant Benet, sant Agustí, sant Bernat, sant Francesc i sant Domènec entre d'altres.²⁸ Finalment, per bé que indirectament, aquest exemple també reflecteix una de les idees recurrents que s'han anat trobant en els exemples del llibre X, segons la qual la pena infernal total sempre és la suma de les penes particulars: la pena global de Mahoma serà el resultat de la seva pròpia culpa i la dels condemnats per ell; de la mateixa manera, el turment total del bisbe serà el fruit dels seus pecats i del bé que, per negligència, no ha tingut esma de fer.²⁹

Ex. 18. El clergue peresós (dins Ex. 17) (X. 121, OS II, 388, lín. 7-20)

El divuitè exemple és la rèplica immediata que Fèlix fa al seu mestre. En primer lloc, interpreta que el bisbe de l'exemple anterior de l'ermità serà turmentat pels mals que ha fet i, també, pel bé que ha deixat de fer. En segon lloc, Fèlix arrodoneix l'argumentació amb aquest exemple: un clergue jeu en un llit molt ric quan es cala foc a la seva cambra. Ràpidament, l'apaga i se'n torna al llit. Mentre, havia arribat un missatger per avisar-lo que un seu parroquià agonitzava. Però el clergue, per peresa, s'adormí i el parroquià morí sense combre-

²⁷ OS II, 387, lín. 25-28.

²⁸ OS II, 387, lín. 29-33.

²⁹ Lluïl havia fet servir una versió molt semblant d'aquest exemple al llibre vuitè (de l'home). En aquest cas destaca la consciència de culpabilitat del bisbe (doble, ja que, ultra el compromís espiritual d'aixopluc de pelegrins de l'hospital, la regència i conservació suposava un compromís social amb els burgesos que l'havien construït) i fa explícit que l'exemple es refereix al pecat de l'accídia: «—En una ciutat era un hospital destruït per malvats regidors; e per lo destroviment de l'hospital havien molts pobres fretura de llits e de viandes, e moltes vegades s'esdevenia que morien de fam e de set en aquella ciutat. Aquell hospital era en guarda del bisbe e de son capítol, car un burgès que l'havia fet, lo los havia comanat, e sots aital condició: que si el bisbe e lo capítol no guardaven l'hospital e sos béns, que los pròmens d'aquella ciutat ho deguessen guardar e defendre, e que depuixes lo bisbe no hi hagués negun senyoratge. Lo canonge havia consciència del destroviment de l'hospital, e hac-ho dit moltes vegades al bisbe e al capítol e als pròmens de la ciutat, e negun no n'havia cura ne diligència, ans n'eren tots negligents, e cada u s'escusava. E per açò demanava lo canonge, la accídia en quals o qual de ells estava, o si sens subject estava.—» (OS II, 240). Per a un altre exemple amb un accidiós i un hospital, però amb un efecte contrari (per l'activitat de l'hospital l'accidiós s'adona del seu pecat), vegeu *Blaquerna*, 107.

gar. El bisbe (el mateix negligent de l'hospital) el puní com mereixia la seva falta. Això no obstant, el clergue recordà al bisbe que ell no s'havia castigat pas per la situació ruïnosa en què tenia l'hospital. L'analogia d'aquest exemple també s'ha d'establir amb el que es deia a l'*Ex. 17* en referència a Mafumet i el bisbe negligent (protagonista alhora de l'exemple de Fèlix): aquest clergue (un altre cop un accidiós) patirà pena a l'infern pels mals que ha fet i pel bé que ha deixat de fer en aquest món. Amb tot, el que interessa d'aquest exemple no és pas que estigui inserit en un altre, que recuperi el protagonista de l'anterior o que sigui pronunciat per Fèlix, sinó que es tracta del primer exemple d'aquests dos llibres amb una estructura veritablement narrativa. Dit d'una altra manera, és l'únic exemple que funcionaria plenament com una breu història independent. En resum, la narració conté una diàfana presentació (el clergue en la seva habitació luxosa), un nus concentrat en dues accions antagoniques (la diligència amb què actua per apagar el foc i la negligència amb què acompleix la seva obligació per socórrer un seu parroquià en el moment segurament més important de tota la vida i que, per la seva culpa, suposarà la seva condemna eterna) i, finalment, una conclusió en què, al meu parer, Fèlix enriqueix i completa l'*Ex. 17* de l'ermità (fins ara, el comportament del bisbe i del clergue i l'ensenyament que se'n podria treure eren pràcticament els mateixos) i que consisteix en el càstig que el bisbe imposa al seu subordinat i, sobretot, en la resposta amb què el clergue conclou la breu narració. L'exemple reprèn el mateix ensenyament moral i la mateixa idea artística que comentava a l'*Ex. 17*. A més, planteja un debat interessant en la reflexió final del clergue sobre les relacions entre l'autoritat jeràrquica i l'autoritat moral que, com en el cas del bisbe, tot sovint no coincideixen. Tot plegat fa arribar a la conclusió que un pecador no pot ser condemnat per un altre pecador.³⁰

Ex. 19. El clergue que venç la luxúria per amor de Déu (X. 121, OS II, 388, lín. 31-35 i 389, lín. 1-17)

El dinovè exemple és sens dubte el més complet i elaborat de tots els que hi ha en aquests dos darrers llibres del Fèlix. L'ermità, recordant les penes del cos a l'infern i la feblesa del cos dels homes, explica que un clergue vivia amb una dona molt bella i, per bé que el clergue era molt cast i bo, caigué en temptació de luxúria. Per tal de defugir-la, el clergue pensava en les penes infernals: els

³⁰ Llull planteja un conflicte d'autoritat moral semblant al llibre cinquè (de les plantes): un mercader té una muller molt bella, que amagava del prior de l'església del seu poble, que l'encalçava. Amb tot, el mercader era infidel amb una altra dona. Pel seu cantó, el prior condemnà el mercader per luxuriós. Mentrestant, al poble es discutia qui dels dos era el més corrupte (*OS II*, 107-108).

homes se socarrimaven fins a esdevenir blancs, tots els pecadors eren uns damunt dels altres fent una muntanya més alta que el Canigó, tots eren en sofre, aigua bullent i flama de foc. El clergue pensava contínuament en aquestes penes i en altres turments. Amb tot, el clergue no aconseguí de foragitar la temptació i, menys encara, quan la bella dona li confessà que havia pecat contra castedat amb un altre home. Aleshores el clergue recordà com alguns homes eren cremats en or i argent fos i submergits com els peixos al mar.³¹ La temptació, però, romania i s'adonà que per temença no la perdria. Intentà, doncs, de perdre-la per amor. Començà a estimar Déu, les seves obres i tot el seu poder i, així, aconseguí de desfer-se'n. L'analogia de l'exemple s'estableix al paràgraf següent:³² tot i que el clergue aconseguí de vèncer la temptació per amor de Déu i no pas per temença, la majoria de la gent actua més per temor de Déu que no pas per amor. L'exemple es basa en l'oposició entre el clergue i la bella fembra (símbol de la temptació i del pecat de luxúria) i en quatre accions principals: la confessió de la dona que genera la temptació de luxúria en el clergue; la lluita del clergue contra la temptació (en la qual pensa en les penes infernals i les descriu, tot remetent a la *Doctrina pueril*); la segona confessió de la fembra en la qual diu haver pecat carnalment amb un altre home, cosa que augmenta encara més la temptació luxuriosa del clergue; i, finalment, la resolució de la narració, en què el clergue aconsegueix foragitar la temptació per l'amor que té per Déu. Aquest exemple, té punts en comú amb un dels episodis més reeixits del *Blaquerna*:³³ el jove, després d'haver convençut un cavaller molt coratjós que alliberés una donzella que retenia contra la seva voluntat, hagué d'acompanyar-la al seu castell. Mentre hi anaven, Blaquerna sentí temptació de luxúria per la gran solitud en què es trobaven al bosc. Cada cop que era temptat, es posava a resar. En acabat, fou la donzella que tingué temptacions. Les insinuacions de la donzella, atiaren els desigs de Blaquerna. En aquest moment, s'agenollà i lloà Déu. Aleshores, adreçant-se a la donzella, li explicà que hi havia tres maneres de vèncer la temptació: la primera era pensar en la vilesa i brutícia del pecat (que és el que fa primerament el clergue d'aquest exemple); la segona era pensar en Déu, en les seves dignitats i la seva glòria;³⁴ i, finalment, la tercera era oblidar el pecat. D'algun manera, aquest exemple recorda els procediments de les grans visions (o revelacions) tradicionals de l'altre món. El clergue «imagina» les penes de l'infern amb certs ressos onírics (recurs habitual de representar els viatges al més

³¹ Vegeu *Doctrina*, 237-239.

³² *OS II*, 389, lín. 18-20.

³³ *Blaquerna*, 259-262.

³⁴ En un altre lloc del *Blaquerna*, una dona que és temptada pel dimoni venç el mal pensant en la trinitat, l'encarnació, etc. (*Blaquerna*, 164). Vegeu més informació d'aquest episodi i, en general, del tractament de la sexualitat en Llull a BADIA en premsa.

enllà).³⁵ El clergue descriu unes penes infernals molt allunyades de les reflexions artístiques desenvolupades fins ara: els homes emblanqueixen socarrimats com a tions, s'apleguen en munts més alts que el Canigó, són submergits en sofre i aigua bullent i en flames de foc i es cremen en or i argent fosos (imatge que recorda la de l'*Ex. 4* del ferro a la fornal) enfonsats com els peixos al mar.³⁶ Amb tot, Llull no pot defugir la referència artística ni en aquest context: tots els elements es mesclaran per a turmentar els cossos dels damnats (vegeu *Ex. 15* i *Ex. 16*). Aquestes imatges, més o menys deformades, formaven part de l'imaginari col·lectiu medieval. La seva funció, com fa avinent el Beat, era atemorir el poble en els sermons dels predicadors.³⁷ De tota manera, en aquest exemple, aquest sistema tradicional no funciona pas: no és la temença que anorrea la temptació, sinó l'amor de Déu. Al meu parer, aquí hi ha la clau de volta que permet d'entendre la finalitat dels dos llibres del més enllà del *Fèlix*. Llull demostra que coneixia aquest substrat folklòric, de fet l'havia fet servir a la *Doctrina pueril*, un escrit pedagògic per a infants. En aquest exemple, però, l'empra en un nivell secundari del discurs doctrinal principal (és a dir, les argumentacions artístiques) i l'ubica en la imaginació d'un clergue que és sacsejat en les seves conviccions per la temptació luxuriosa d'aquesta bella fembra. D'una altra

³⁵ Al *Fèlix* hi ha, però, dos exemples que parlen de l'altre món en què sí hi ha un viatge oníric. Tots dos són al llibre vuitè (de l'home): el primer explica que un monjo vell havia pensat des de jove que Déu li donaria la glòria eterna. Però, una nit somià que era condemnat al foc dels dimonis i se'n meravellava ja que pensava que se salvaria. Aleshores un dimoni li digué que s'havia condemnat perquè sempre que pregava, ho feia per obtenir el paradís i defugir l'infern i no ho feia per amor a Déu (vegeu *OS II*, 340); i el segon, que un bisbe malalt tenia molta por de morir. Un dia s'adorní i veié com moria i un dimoni s'emportava la seva ànima al foc perdurable, mentre el bisbe es meravellava perquè l'àngel no l'ajudava. El bisbe li demanà ajut, però l'àngel li respongué que no l'ajudava ja que havia estimat més la glòria del món que la del paradís (vegeu *OS II*, 351). Cal dir, a més, que tots dos exemples fan referència als mateixos ensenyaments que he anat comentant en els exemples dels llibres novè i desè: el primer és que la glòria no es guanya per la temença de l'infern o la voluntat d'anar al paradís, sinó per l'amor a Déu (precisament en aquest mateix *Ex. 19* i en l'*Ex. 20*); mentre que el segon torna a la figura del religiós vanagloriós que, finalment, és condemnat pels seus pecats (vegeu *Ex. 3*, *Ex. 13*, *Ex. 14*, *Ex. 17*, *Ex. 18* i *Ex. 20*). D'una altra banda, al *Fèlix* hi ha altres religiosos temptats per la luxúria que se'n surten (*OS II*, 180 i 236).

³⁶ El mateix turment a l'*Arbre de ciència*: «E en infern estaran assituats los dimonis eviternalment, e açò mateix de l'assituament dels hòmens damnats, los quals estaran enaixí assituats en foc los uns sobre los altres, com en les altes muntanyes les unes pedres sobre les altres estan assituades dins aquelles muntanyes: e açò mateix serà d'aquells qui estaran enaixí assituats en aigua bullent com los peixos en la mar. E aquest assituament serà real en quant les substàncies a ell subjectes, qui serà entès eviternalment aitan necessàriament com serà lo real assituament. E aquesta consideració és pas de gran espavent, la qual los hòmes sovint deurien consirar per ço que haguessen paor de pecar» (*OE I*, 734); amb la diferència que aquí sembla defensar l'eficàcia de la por a l'infern.

³⁷ «In particolare, l'*exemplum*, come viene ristrutturato nella nuova predicazione popolare degli Ordini Mendicanti, diventa il veicolo più adatto a trasmettere il messaggio religioso alle grandi folle cittadine, proprio per la capacità di registrare gli aspetti marginali e feriali della realtà, di captare e manipolare anche le zone più nascoste della cultura folclorica» (DELCORNO 1989, 8).

banda, aquest discurs tradicional fracassa estrepitosament, tot i la violència de la imatgeria posada en joc. El clergue, tot i conèixer les desgràcies que l'esperen si pecca, no se'n surt: la temptació roman. En canvi, una única i breu llambregada a Déu i a les seves obres (les meravelles que fins ara ha anat cercant el jove Fèlix) i un únic recordatori a l'amor que se li ha de retre (a la seva fe) li fan vèncer la temptació i oblidar les voluptuositats de la seva parroquiana. Simbòlicament, Llull planteja un combat entre la tradició popular (temença) i l'atansament correcte a Déu (amor i Art), del qual lògicament surt victoriós el segon. És a dir, i aquesta és la finalitat darrera dels llibres IX i X i l'ensenyament d'aquest exemple, que per la temença de les penes infernals i seguint la imaginació no es pot aconseguir la glòria de Déu, sinó que s'obté per l'amor (voluntat) i el coneixement intel·lectual de Déu.³⁸

Ex. 20. L'usurer assedegat (X. 121, OS II, 389, lín. 27-35 i 390, lín. 1-4)

El vintè i darrer exemple completa la idea de l'anterior del clergue que venia la temptació per l'amor a Déu. L'ermità conta que un usurer que agonitzava tenia molta set i demanava aigua al metge. El metge, per evitar que la febre pugés, no li'n volia donar. Un religiós, que era amb ells per confessar el moribund dels torts de la seva vida, li demanà si donaria tot el que tenia per aquest

³⁸ Segons la base de dades del *Thesaurum exemplorum*, al manuscrit de la BNF, lat. 16481, hi ha un exemple que presenta alguna semblança amb el de Llull: un pobre clergue s'enamora d'una gran dama. La dona refusa el clergue per la diferència d'estament i li recomana que estudiï. El clergue esdevé mestre en arts, però la dama encara li exigeix més. Aleshores, estudia medicina, dret i teologia. Tot i això, la dona li exigeix que trobi un text que l'autoritzi a trencar el seu matrimoni. En aquell moment, el clergue s'adona de la seva vanitat i esdevé un bon fill de Déu (sermó 109; f. 179va-vb). A més, cal tenir en compte que el propietari d'aquest manuscrit era Pere de Llemotges, el qual havia rebut, al mateix temps, dos manuscrits amb els sermons de Raoul de Chateauroux (BNF, lat 16481 i 16482). Pere els va anotar i els va relligar en un sol volum titulat *Sermones vulgares* seguint l'ordre de l'any litúrgic. A la seva mort, el 1306, van ser llegats a la biblioteca de la Sorbonne. Pere de Llemotges, a més, havia posseït també un dels millors manuscrits d'Esteve de Borbó. Alguns dels exemples del recull del dominicà recorden alguns exemples emprats per Llull al *Llibre de meravelles*, cosa que fa pensar que Llull podria haver conegut i llegit aquests reculls, o si més no tenir-ne notícia, en la seva primera estada parisenca (per a la relació entre Llull i Pere de Llemotges, vegeu SOLER 1992-1993 i SOLER 1993). Al *Liber exemplorum*, Déu mostra la joia celestial a Josafat, perquè lluiti contra les temptacions de luxúria. Vicent de Beauvais, en canvi, descriu una conversió causada per la temença a l'infern: «Cum B. Bernardus omnes fratres suos ad suae religionis habitum adduxisset, solo patre in saeculo remanente: veniens in villam suam, et praedicans ibi iuxta truncum antiquissimum, in praesentia patris sui: cum videret eius duritiam, praecepit hominibus qui in circuitu trunci sicca ligna apportaverant ut ipse eis mandaverat, ignem succenderent. Quod facto ligna sicca cito succensa sunt, et truncus tarde, circa medium ab extremis, emittens humorem foedum, et fumum teterrimum, diu ignem servavit. Tunc incepit sanctus loqui de paenis inferni. Dixitque patri, quod ille esset similis illi truncus, qui hic non poterat igne diurno succendi, nec fieri peccata sua, nec suspirare ad Deum: sed ipse in inferno nisi poenitentiam ageret in aeternum arderet, fleret, et faetentem fumum emitteret. Ad quae verba pater dictus compunctus, eum secutus est, et Monachus factus est» (V, III, col. 830).

got d'aigua. El malalt digué que sí. Aleshores, el religiós li digué que tindria sempre set essent al foc de l'infern, si no desfeia els seus torts abans de morir. El malalt, però, no en féu esment i morí en pecat. Tots els presents es meravellaren de les paraules del religiós i del poc cas que en féu el traspasat. En aquest cas es conserva l'esquema narratiu dels darrers exemples comentats i, en el seu ensenyament principal, remet a l'*Ex. 19*: la majoria de la gent tem més Déu que no pas l'estima; amb tot, n'hi ha d'altres (com aquest usurer que representa el pecat d'avarícia, vegeu *Ex. 10*) que no temen ni estimen Déu. La breu narració juga amb idees que han anat sorgint en la descripció dels altres exemples: l'oposició entre les categories terrenals i les de l'altre segle (el confessor compara la set física amb la set eterna que els pecadors tindran a l'infern), el rebuig dels consells espirituals (l'usurer no fa cas al seu confessor i prefereix morir en pecat) i el comportament vanagloriós i orgullós dels homes que prefereixen la vida efímera d'aquest món a la glòria eterna del regne de Déu.³⁹

³⁹ Hi ha un exemple molt semblant a la *Doctrina pueril*: «Si eres rei e eres en .i. gran desert, tot sol, e no havies nul·la cosa que menjasses ne beguesses, e per gran fam e gran set eres a punt de mort, daries tot ton regnat per un pa e per un anap d'aigua. Si ton regnat ne donaves, doncs, guarda't que per .i. pecat mortal no hages en infern fam, set, perdurablement, sens que no poràs haver una crosta de pa ne una gota d'aigua» (*Doctrina*, 240). També al *Blaquerna* hi ha un conversa entre l'abadessa Natana i una malalta que recorda molt aquest exemple: «—Tant fortment me destreny la malaltia que en ma ànima no pot caber virtut, ans só compresa de tan gran ira que volria més ésser morta que viva. —Oh folla res! —dix l'abadessa—. Vull que-m respones e-m digues qual te seria major pena: o que fosses dejús un gran munt ple de foc e de sofre o la malaltia que sostens. Si tu mors sens justícia, la tua ànima serà dintre foc infernal qui no ha fi. Qui és aquell qui-t dóna la malaltia? Cor no has paciència, desames Déu, qui-t dóna malaltia per ço que-t punesca de tes culpes. Contra sa justícia est, cor desames ses obres; fortitudo no és en ton coratge, cor la malaltia ne gita caritat, justícia, e met-hi impaciència, injúria. Dementre que Déus te dóna malaltia, te demana que tu li dons tu mateixa ab justícia, caritat, paciència, per ço que ell te do salutable, eternal benedició—» (*Blaquerna*, 177-178). L'usurer moribund apareix sovint en d'altres exemples del *Fèlix*. Per exemple, un usurer moribund és advertit pel seu confessor que si no torna els seus diners, serà condemnat. L'usurer prefereix anar a l'infern que no pas veure la seva família pobra (*OS II*, 61). Un altre usurer no vol desfer els seus torts abans de morir i deixa tots els seus diners al fill. El fill s'adona que son pare ha preferit la condemna eterna que la pobresa del seu fill i, aleshores, comprèn que la seva pena com a fill ha estat estimar més els diners que son pare (*OS II*, 178). Finalment, de nou, un usurer prefereix deixar els seus diners al seu fill estimat abans que fer cas al seu confessor de desfer els seus torts (*OS II*, 221). Vicent de Beauvais explica l'anècdota d'un usurer que va regalar dons materials a la seva ànima per intentar de salvar-se, però es va condemnar igualment: «Non sic fecit quidam usurarius, qui dum in extremis laboraret, fecit apportari ante se vasa aurea et argenteam, promittens animae suae illa, et multo ampliora, ut agros, domos, et alia; si adhuc cum eo remaneret. Et cum magis urgeret eum dolor infirmitatis ait; ex quo non vis mecum morari, reddo te diabolo, et hoc dicens, expiravit» (III, I, col. 697); i un altre consumit per serps infernals: «Cum quidam usurarius graviter infirmaretur, et nihil vellet restituere, praecepit plenum horreum de frumento pauperibus erogari, quod cum servi sui vellent facere, et frumentum accipere, inuenerunt illud conversum in serpentes, quod audiens dictus usurarius, compunctus omnia restituit, et praecepit quod mortuus projiceretur nudus in medio serpentum, ut corpus sic voraretur a serpentibus in praesenti, ne anima voraretur in futuro. Quod factum fuit, cuius corpus ita voraverunt serpentes, quod non dimiserunt ibi nisi ossa alba. Quidam addunt, quod evanuerunt serpentes, et remanserunt ossa alba et nuda cum lumine. Quid ergo erit miseris, qui non restituunt» (XII, III, col. 1308-1309). Al

3. Recapitulació

Com a conclusió, cal destacar l'heterogeneïtat de la mostra. Sense oblidar en cap moment que no és excessivament àmplia, no hi ha un patró comú, més enllà de la funció explicativa cercada per Lull en cada un dels exemples comentats. De tota manera, s'ha de dir que, quan la càrrega doctrinal del discurs és més important, hi ha menys exemples (en general, tot el llibre IX), mentre que, quan la doctrina es considera assimilada (al llibre X), augmenta el nombre d'exemples i, a més, són tot sovint més elaborats literàriament.

Pel que fa a la relació dels exemples amb els personatges, sembla que hi ha cert interès de l'autor de donar versemblança als exemples mitjançant el recurs de presentar-los com a fets viscuts o comprovats per l'experiència.

D'una altra banda, els exemples ressenyats serveixen per a definir el rol dins de l'estructura narrativa del text tant de l'ermità com de Fèlix. L'ermità desenvolupa disset dels vint exemples, Fèlix només tres, encara que per a la descripció de l'emancipació intel·lectual del jove resulten decisius.⁴⁰

Els exemples solen presentar-se en estil directe (en estil indirecte: *Ex. 3, Ex. 8, Ex. 14, Ex. 15, Ex. 18 i Ex. 19*). El nexa introductorí acostuma a ser «dix» (*Ex. 1, Ex. 2, Ex. 4, Ex. 5, Ex. 6, Ex. 16, Ex. 17 i Ex. 20*). Les altres fórmules d'introducció són «meravellà» (*Ex. 3*), «dix que» (*Ex. 8, Ex. 14, Ex. 18 i Ex. 19*), una perífrasi (*Ex. 11*) o, directament, la inserció dins del discurs principal (*Ex. 9 i Ex. 10*). Hi ha, a més, alguns exemples que no presenten cap nexa introductorí (*Ex. 7, Ex. 12, Ex. 13 i Ex. 15*).

Pel que fa a l'analogia entre l'exemple i el contingut doctrinal a què es refereix,⁴¹ majoritàriament, es dona en el paràgraf que segueix l'exemple (seguint l'esquema: exposició doctrinal → exemple → comparació de l'exemple amb la doctrina o amb l'ensenyament moral corresponent: *Ex. 1, Ex. 6, Ex. 7, Ex. 8, Ex. 12, Ex. 13, Ex. 15, Ex. 16, Ex. 17 i Ex. 18*). Una única vegada, canvia aquest esquema. Concretament a l'*Ex. 20*, en el qual l'exemple fa referència a una exposició molt anterior sense l'acarament entre la doctrina i l'exemple. La resta

manuscrit de la BNF, lat. 16481, hi ha dos exemples protagonitzats per usurers. Al primer un usurer, mentre agonitza, no vol demostrar devoció per la Verge. Aleshores, cent mil dimonis s'emporten la seva ànima (sermó 186, 1; f. 304va). Al segon, un altre usurer moribund és ajudat a confessar-se per un predicador i obligat a restituir els seus béns, per tal de salvar la seva ànima (sermó 133, 2; f. 225ra). Amb tot, sembla que la versió més habitual és la donada per Lull, en la qual l'usurer es resisteix a confessar-se i a restituir els seus béns (vegeu, per exemple, Jaume de Vitry, *Sermones vulgares*, 170).

⁴⁰ Vegeu BONILLO, en premsa.

⁴¹ Caldria recordar en aquest sentit la definició donada per Hauf de la funció fonamental de l'exemple lul·lià a l'*Arbre de ciència*: «una demostració pràctica, basada en l'experiència i és una resposta paral·lela concreta a la tesi principal o principi teòric formulat en la pregunta i resumit més tard en forma de missatge, d'apoteigma o de quintaessència doctrinal» (HAUF 2002, 319).

de cops s'empren perífrasis (*Ex. 2* i *Ex. 11*) i adverbis comparatius: «com» (*Ex. 3*), «així com» (*Ex. 4*, *Ex. 9* i *Ex. 10*) i «enaixí» (*Ex. 5*).

Formalment, es poden distingir dues menes d'exemples: els breus o sentenciosos (*Ex. 1* a *Ex. 16*) i els llargs o narratius (*Ex. 17* a *Ex. 20*). Els narratius són unitats tancades que, fora del context principal de la novel·la, podrien funcionar independentment. L'estructura és força simple i, normalment, es correspon amb l'esquema següent: a) circumstàncies introductòries; b) prova; c) mèrit/demèrit; i d) recompensa/càstig, el qual sempre es pot farcir amb altres anècdotes exemplars.⁴²

Pel que fa als continguts, se n'haurien de distingir tres grups: els explicatius (*Ex. 1*, *Ex. 2*, *Ex. 4*, *Ex. 5*, *Ex. 8*, *Ex. 11* i *Ex. 16*), els morals (*Ex. 3*, *Ex. 9*, *Ex. 10*, *Ex. 13*, *Ex. 14*, *Ex. 17*, *Ex. 18*, *Ex. 19* i *Ex. 20*) i els explicatius i morals alhora (que abans he qualificat de *nova exempla*: *Ex. 6*, *Ex. 7*, *Ex. 12* i *Ex. 15*). Aquesta mena d'exemples esdevenen el paradigma de l'aprofitament del recurs en funció de les finalitats del Beat, tant per la seva brevetat com per les possibles interpretacions que contenen. En primer lloc, remetent a diversos nivells de la realitat. En segon lloc, redueixen tota la creació (des dels elements a Déu) als esquemes proposats per l'Art, entre d'altres coses, gràcies a l'ús de les dignitats com a principis explicatius de la realitat. En tercer lloc, aclareixen els continguts doctrinals i proporcionen models morals i socials mitjançant categories artístiques. Curiosament, els exemples més elaborats literàriament (o narratius) no exploten les possibilitats d'aquests *nova exempla*.

Pel que fa als temes dels exemples, s'ha de dir que sempre remetent a circumstàncies socials: tant els elements com els personatges protagonistes de les històries són nocions arquetípiques en l'imaginari del públic a què s'adreçava Llull. El Beat combina amb força traça aquesta mena de coneixements amb d'altres de caire popular (com a l'*Ex. 4* i a l'*Ex. 16*). D'una altra banda, caldria distingir els exemples d'àmbit familiar (o de dimensió individual) i els d'àmbit social. Els primers (*Ex. 6*, *Ex. 7* i *Ex. 12*), bàsicament, se centren en les relacions entre pares i fills. Els segons (*Ex. 3*, *Ex. 9*, *Ex. 10*, *Ex. 13*, *Ex. 14*, *Ex. 15*, *Ex. 17*, *Ex. 18*, *Ex. 19* i *Ex. 20*), en canvi, més nombrosos i variats, descriuen una sèrie de funcions socials altament tipificades que demostren la decadència del món, bé perquè no són com haurien de ser ni fan el que haurien de fer (reis,

⁴² *Ex. 17*: a) un bisbe; b) ha de regentar un hospital; c) deixa que s'enruni; i d) serà castigat a l'altre món. *Ex. 18*: a) un clergue peresós en una cambra luxosa; b1) es cala foc a la cambra; c1) apaga el foc; d1) es relaxa; b2) ha d'anar a fer una extremunció; c2) no hi va; d2) serà castigat a l'altre món. *Ex. 19*: a) un clergue i una bella parroquiana; b1) temptació de luxúria; c1) pensa en les penes de l'infern; d1) continua la temptació; b2) temptació de luxúria; c2) pensa en l'amor envers Déu; d2) fuig la temptació. *Ex. 20*: a) un usurer moribund; b) renunciar als seus torts; c) no vol; d) és condemnat (vegeu, a més, BREMOND, LE GOFF i SCHMITT 1996, 125).

bisbes i clergues), bé perquè són la representació simbòlica d'un vici (folla fembra, avar). Només el clergue de l'*Ex. 19* és una excepció en aquest ventall de pecadors que, implícitament, suposa una discreta crítica a les estructures jeràrquiques (civils i religioses de l'època) i a la manera de comportar-se o relacionar-se amb el poble (com es pot percebre en el mateix *Ex. 19*, en el qual hi ha un toc d'atenció a la sermonística de l'època i a la forma de fer arribar la religiositat al poble).

Finalment, per tot el que s'ha vist fins ara, cal concloure que «Llull reelabora i adapta a les seves necessitats específiques el concepte d'*exempla* aleshores tradicional i [...] té un excel·lent domini del mètode inventiu que ell mateix precinitza. [...] Llull sembla crear els *exempla* en funció de les seves necessitats i del sistema de la pròpia *Ars*. Això no vol dir tanmateix que desconegués els precedents 'literaris'. Ben al contrari, hi ha indicis que fan pensar que fou a partir del possible estímul inicial de fonts literàries tradicionals aleshores molt conegudes, que va passar a la creació de les eines pròpies de caràcter més instrumental o utilitari» (HAUF 2002, 314).

Xavier BONILLO HOYOS
Universitat de Barcelona

Taula 1. Inventari dels exemples (donant pàgines i línies d'OS II)

IX	X
<i>Ex. 1. Contrarietat entre el foc i l'aigua</i> (372, 18-19)	<i>Ex. 7. El pare deshonrat</i> (381, 3-9)
<i>Ex. 2. L'essència, la matèria i la forma del foc</i> (376, 8-14)	<i>Ex. 8. La forma i la matèria del foc</i> (383, 5-10)
<i>Ex. 3. El bisbe vanagloriós</i> (376, 28-31)	<i>Ex. 9. La mala dona</i> (383, 29-30)
<i>Ex. 4. El ferro a la fornal</i> (377, 3-9)	<i>Ex. 10. L'avar</i> (383, 30-31)
<i>Ex. 5. Contrarietat dels elements</i> (378, 34-37)	<i>Ex. 11. La simplicitat del foc</i> (384, 18-24)
<i>Ex. 6. El matrimoni i el seu fill</i> (379, 1-3)	<i>Ex. 12. La mort del fill</i> (385, 17-23)
	<i>Ex. 13. El rei mentider</i> (385, 35-39)
	<i>Ex. 14. El bisbe simoniac</i> (386, 11-14)
	<i>Ex. 15. Els poders del rei</i> (386, 15-20)
	<i>Ex. 16. El got de vi</i> (387, 4-7)
	<i>Ex. 17. L'hospital que s'enruna (conté</i> <i>Ex. 18) (387, 34-35 i 388, 1-3)</i>
	<i>Ex. 18. El clergue peresós (dins</i> <i>Ex. 17) (388, 7-20)</i>
	<i>Ex. 19. El clergue que venç la luxúria per amor de Déu</i> (388, 31-35 i 389, 1-17)
	<i>Ex. 20. L'usurer assedegat</i> (389, 27-35 i 390, 1-4)

Taula 2. Distribució temàtica i emissors dels exemples

Naturals (corporals)		Morals (dimensió individual)		Morals (dimensió social)	
Ermità	Fèlix	Ermità	Fèlix	Ermità	Fèlix
Ex. 1. <i>Contrarietat entre el foc i l'aigua</i>	Ex. 5. <i>Contrarietat dels elements</i>	Ex. 6. <i>El matrimoni i el seu fill</i>	Ex. 18. <i>El clergue peresós (dins Ex. 18)</i>	Ex. 13. <i>El rei mentider</i>	Ex. 3. <i>El bisbe vanagloriós</i>
Ex. 2. <i>L'essència, la matèria i la forma del foc</i>		Ex. 7. <i>El pare deshonrat</i>		Ex. 14. <i>El bisbe simoniac</i>	
Ex. 4. <i>El ferro a la fornal</i>		Ex. 9. <i>La mala dona</i>		Ex. 15. <i>Els poders del rei</i>	
Ex. 8. <i>La forma i la matèria del foc</i>		Ex. 10. <i>L'avar</i>		Ex. 17. <i>L'hospital que s'enruna (conté Ex. 19)</i>	
Ex. 11. <i>La simplicitat del foc</i>		Ex. 12. <i>La mort del fill</i>			
Ex. 16. <i>El got de vi</i>		Ex. 19. <i>El clergue que venç la luxúria per amor de Déu</i>			
		Ex. 20. <i>L'usurer assedegat</i>			

Bibliografia

- ARAGÜES ALDAZ, José (2000). «“Falses semblances”, ejemplarismo divino y literatura ejemplar a la luz de Ramón Llull», *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santander, 22-26 setiembre de 1999* (Santander: Consejería de Cultura, AHLM), pp. 175-183.
- ARBONA PIZÁ, Miquel (1976). «Los eximpls en el *Llibre de Evast e Blanquerna*», *EL* 20, pp. 53-67.
- BADIA, Lola (1988). «Ramon Llull i la tradició literària», *EL* 28, pp. 121-38.
- BADIA, Lola (1992). *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull* (Barcelona: Quaderns Crema).
- BADIA, Lola (1999). «La literatura alternativa de Ramon Llull: tres mostres», *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval. Castelló de la Plana, 22-26 de setembre del 1997*, FORTUÑO, S. i MARTÍNEZ, T. eds. (Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I), pp. 11-32.
- BADIA, Lola (en premsa). «Generació o luxúria. Què diu Ramon Llull sobre el sexe: 1. El marc teòric», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes, Palma de Mallorca, 1-3 d'abril de 2004*.
- BADIA, Lola (en premsa). «Generació o luxúria. Què diu Ramon Llull sobre el sexe: 2. La casuística», *Actes del XIII Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes a Girona (2003)*.

- BADIA, Lola i BONNER, Anthony (1988). *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària* (Barcelona: Empúries).
- Blaquerna = LLULL, R. *Libre de Evast e Blanquerna*. GALMÉS, S.; CAIMARI, A.; GUILLEUMAS, R., eds. (ENC, 1935-1954).
- BONILLO, Xavier (en premsa). «L'estructura dels llibres del Paradís i de l'Infern al Fèlix de Ramon Llull». *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes, Palma de Mallorca, 1-3 d'abril de 2004*.
- BONNER, Anthony i RIPOLL, Maria Isabel (2002). *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian Definitions* (Barcelona; Palma: Universitat de Barcelona; Universitat de les Illes Balears).
- BREMOND, Charles, LE GOFF, Jacques i SCHMITT, Jean Claude (1996). *L'exemplum* (Brepols: Turnhout, 1982).
- CABRÉ, Lluís, ORTÍN, Marcel i PUJOL, Josep Maria (1988). «Conèixer e haver moralitats bones». *EL* 28, pp. 139-67.
- COLOM, Miquel (1982-1985). *Glossari general lul·lià*. 5 vols. (Palma: Editorial Moll).
- DBLLull = BONNER, A., dir. *Base de dades Ramon Llull* (Universitat de Barcelona: <http://www.orbita.bib.ub.es/llull/>, 2004).
- DELCORNO, Carlo (1989). *Exemplum et letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento* (Bolonya: Il Mulino).
- Doctrina* = LLULL, R. *Doctrina pueril*. SCHIB, G., ed. (ENC, 1972).
- DOMÍNGUEZ, Fernando; VILLALBA, Pere; WALTER, Peter, eds. (2002). *Arbor Scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Llull* (Turnhout: Brepols).
- GAYÀ, Jordi (1981). «Sobre algunes estructures literàries del *Libre de Meravelles*», *Randa* 10, pp. 63-9.
- GAYÀ, Jordi (2002). *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione* (Milà: Jaca Book).
- HAUF, Albert (2002). «Sobre l'Arbor exemplificalis», DOMÍNGUEZ, VILLALBA i WALTER, 2002, pp. 303-342.
- JOHNSTON, Mark D. (1992). «Exemplary Reading in Ramon Llull's *Libre de meravelles*», *Forum for Modern Language Studies* 28, pp. 235-250.
- JOHNSTON, Mark D. (1996). *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300* (Oxford/Nova York: Oxford University Press).
- PRING-MILL, R. D.F. (1961). *El microcosmos lul·lià* (Palma: Editorial Moll).
- PRING-MILL, R. D.F. (1991). *Estudis sobre Ramon Llull* (Barcelona: Curial; PAM).
- RUIZ SIMON, Josep Maria (1986). «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19, pp. 69-99.
- RUIZ SIMON, Josep Maria (1999). *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema).
- RUIZ SIMON, Josep Maria (en premsa). «L'obra de Déu i el descans de l'home en la teoria de la creació de Ramon Llull», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes, Palma de Mallorca, 1-3 d'abril de 2004*.
- SANSONE, Giuseppe E. (1963). «Ramon Llull narratore», *Studi di filologia catalana*, Bari, pp. 184-204. Reimprès de la *Revista de Filologia Espanyola* 43, (1960), pp. 81-96.

- Sermones aurei* = *Sermones aurei Jacobi de Voragine*. FIGAROL, A., ed., 2 vols. (Tolosa, 1874).
- Sermones vulgares* = *The exempla or Illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*, CRANE, Thomas Frederic, ed. (Londres: Nutt, 1890).
- SOLER, Albert (1992-1993). «Els manuscrits lul·lians de Pere de Llemotges», *Llengua & Literatura* 5, pp. 447-470.
- SOLER, Albert (1993). «Ramon Llull and Peter of Limoges», *Traditio* 48, pp. 93-105.
- TAYLOR, Barry (1995). «Some Complexities of the Exemplum in Ramon Llull's *Llibre de les bèsties*», *The modern language review*, vol. 90, 3, pp. 646-58.
- Thesaurum exemplorum* = *Thesaurum exemplorum Medii Aevi*, consultable a <http://www.ehess.fr/gahom/thema/>, publicat pel Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiévale, dir. Jacques le Goff (París: Centre de recherches historiques, 2004).
- VICENT DE BEAUVAIS. *Speculum quadruplex sive speculum maius* (Graz: Akademische Druck, 1964).
- YATES, Frances (1985). *Assaigs sobre Ramon Llull* (Barcelona: Empúries).
- YSERN, Josep Antoni (1999). «Exempla i estructures exemplars en el primer llibre del *Fèlix*», *SL* 39, pp. 25-54.
- YSERN, Josep Antoni (2004). ARNAU DE LIEJA. *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet*. YSERN, J.A., ed. (Barcelona: Barcino).

ABSTRACT

This article studies the *exempla* from Books IX and X of the *Llibre de meravelles*. Llull uses these *exempla* for didactic purposes, making use of certain stylistic constants. The *exempla* of these two books provide a good idea of Llull's concept of literature, the formal structure of the novel, the definition of the narrative roles of the characters, and, finally, of the presence of the Art in this novel.

La *Quaestio quam clamauit palam Saracenis* de Tomás le Myésier*

En la *Vita coetanea* IX, 36-39 se narra el episodio de Ramon Llull en Bugía (año 1307), cuando osa proclamar que «la ley de los cristianos es verdadera, santa y aceptada por Dios, en tanto que la de los musulmanes es falsa y errónea», con estas palabras:

In cuius ciuitatis [sc. Bugia] sollemni platea stans Raimundus, clamabat alta uoce, prorumpens in haec uerba: «Lex christianorum est uera, sancta et Deo accepta; lex autem Saracenorum falsa et erronea. Et hoc sum paratus probare».¹

Detenido por el escándalo de semejante proclamación, el cadí de la ciudad (llamado aquí y en el *Breui culum* «episcopus») le permite justificar su posición utilizando «razones necesarias». El silogismo que utiliza Llull argumenta que Dios, al crear el mundo, tal como creen los musulmanes, no deja de ser perfecto; pero que de su bondad genera un Hijo bueno y que el Espíritu Santo es inspirado por Uno y Otro.² El cadí, atónito, no responde, sino que reordena la encarcelación hasta el día siguiente, cuando Llull es liberado por la intervención de unos comerciantes genoveses.

* Este trabajo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación HUM2004-03957-C02-02/FILO financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (Madrid), dirigido por el Dr. José Martínez Gázquez (UAB). La redacción ha sido efectuada durante una estancia en el Raimundus-Lullus-Institut de la Albert-Ludwígs-Universität de Freiburg i. Br., a cuyos miembros agradezco el apoyo material, científico y humano que me han ofrecido.

¹ *Vita coetanea* IX, 36 (ROL VIII, 297, lins. 559-562). Cf. *Breui culum* X (ROL Suppl. I, 42, lins. 44-47).

² *Vita coetanea* IX, 37, (ed. cit. p. 298, lins. 597-601): «Per me uero habeo, quod bonitas ab aeterno et in aeternum est diffusiuua. Et hoc est de ratione boni, quod sui ipsius sit diffusiuuum; quoniam Deus Pater bonus de sua bonitate Filium bonum generat; et ab utroque Spiritus bonus sanctus est inspiratus».

El comentario de este silogismo nos llevaría por unos derroteros en los que no queremos entrar en este momento.³ Lo importante es que, en relación con el episodio de Bugía, Le Myésier encontró conveniente plantear nuevamente un silogismo que ya había aparecido en una obra luliana (ver lins. 1-23 del texto que editamos y el correspondiente comentario, *infra*) que sirviera para demostrar la verdad de la fe cristiana. La comprensión y aceptación de este nuevo planteamiento luliano centra el tema de la *Quaestio quam clamauit palam Saracenis*, un breve opúsculo de Le Myésier incluido en la parte séptima de su *Electorium* (fol. 452^m).

El éxito de este silogismo, continúa Le Myésier, será posible si se conocen los puntos de disensión entre las religiones (*infra*, lins. 12-19). A continuación se defiende la eficacia del mismo para todo aquel que esté dispuesto a defender la verdad cristiana (*infra*, lins. 20-31) y a argumentarlo con el *ars* de Llull, tal y como hizo el maestro en ocasiones anteriores (lins. 31-38). Pero se requiere una buena formación previa en los principios aristotélicos, en teología, en el dominio del *ars* (*infra*, lins. 38-45) y en el conocimiento de las diferencias entre las religiones (*infra*, lins. 43-44). Pero, puesto que de forma particular, es decir, en detalle, tales diferencias se explican demasiado brevemente (se entiende, en los libros de Llull), Le Myésier propone ampliar las explicaciones sobre tales diferencias (*infra*, lins. 45-51). Así da paso al siguiente texto que aparece en el *Electorium*, es decir, la *Parabola iuuans ad disponendum christicolos*⁴ (fols. 452th-458^r), compuesto con este fin siguiendo el modelo parabólico que a veces, dice, utilizó el maestro, con retazos de algunas de sus obras, especialmente el *Liber de gentili et tribus sapientibus* y el *Liber quinque hominum sapientium* (*infra*, lins. 51-57).

Visto así, sobre todo con la evidencia de las últimas líneas, se puede admitir que la *Quaestio* es una introducción a la *Parabola gentilis*, que, a su vez, sirve

³ Será suficiente con aventurar nuestra hipótesis en esta breve nota: no es imposible que Ramon Llull decidiera argumentar precisamente en territorio musulmán con este razonamiento («quoniam Deus Pater bonus de sua bonitate Filium bonum generat») haciendo alusión de forma más o menos implícita a la Sura 112, 3-4 del *Corán*, donde se dice que «Dios no es engendrado ni engendra». Este pasaje coránico fue citado explícitamente por Llull en el *Liber de participatione christianorum et sarracenorum*, con la siguiente traducción: «Deus non est gignens neque genitus, neque habet parem» (*ROL XVI*, 247, lins. 44-50), igualmente para argumentar que ello puede ser un punto de confluencia entre las dos religiones (por lo cual continúa: «Et sic Mahometus excusari potest quantum ad hoc», *ibid.* lins. 45-46). Nótese que Llull tiende a justificar la creación del Hijo, dando por sentado que el Espíritu Santo inspira a las dos Personas. Ramon Llull sabía que los musulmanes reconocían al Espíritu Santo, por lo que creo que en el momento de Bugía sólo tuvo necesidad de justificar una explicación sobre el Hijo. De ser cierta esta hipótesis, el cadí reconocería la crítica al *Corán* en la intervención de Llull, cosa que explicaría el silencio que guarda, ya que la costumbre islámica aconseja o prohíbe debatir sobre el *Corán* con los infieles.

⁴ Por comodidad, en adelante abreviamos este título como *Parabola gentilis*, y la *Quaestio quam clamauit palam Saracenis* como *Quaestio*. Así mismo con *Liber de gentili*, o simplemente *Gentil*, hacemos referencia al *Liber de gentili et tribus sapientibus*.

de introducción para el *Liber de gentili*,⁵ que es el texto subsiguiente. Al mismo tiempo, la *Quaestio* recibió una presentación en el texto anterior del *Electorium* (fol. 451^{vb}), mediante un colofón compuesto también por Le Myésier, al *Liber de quaestione ualde alta et profunda* (fols. 448^{va}-451^{vb}), que dice así:

expl. Quia ergo iam uisum est quod articuli, quos negant infideles et qui sunt difficiliores ad probandum, christianis iam sunt bene probati, scilicet diuina Trinitas et Filius Dei incarnatio, restat Remundo posse ostendere quod tales articuli non sint dati pro nihilo nec sine fine, aduertens quod, si non est alia uita hominibus, perpetua, frustra et sine utilitate est fides et omnes eius articuli friuoli sunt nec est curandum de fide nec de eius suprema ueritate. Qua re clamat Remundus et clamauit Bugiae in platea publica inter meliores et magis peritos Saracenos quod fides catholica Romana sancta est, Deo accepta siue grata et salubris, primitiua, uera et necessaria ad salutem

De este modo, Le Myésier encadena una serie de textos que se dan paso correlativamente, formando con todos ellos una unidad que redacta con el valor de parte introductoria para la séptima sección de su *Electorium*, parte que estará dedicada a recopilar principalmente las obras apologéticas de Ramon Llull.

En suma, pues, el *Liber de gentili*, que en el *Electorium* ha perdido el prólogo que compuso Ramon Llull, ha sido presentado por Le Myésier con la redacción de la *Parabola gentilis*, el estudio del cual será motivo de otros trabajos, pero, debido al sistema de encadenamiento de textos que hemos mencionado, también con la redacción de la *Quaestio* que centra ahora nuestra atención.

Hasta el momento, la *Quaestio quam clamauit palam Saracenis* ha sido conocida y estudiada con otro título, que nosotros, por este trabajo, creemos que debe ser corregido: *Quaestio quam claruit palam Saracenis in Bugia*,⁶ o bien con el título *Quaestio quae claruit palam Saracenis in Bugia*,⁷ igualmente discutible.

La corrección del título con que ha sido conocida esta obra se basa en dos argumentos principales: 1) de carácter paleográfico y 2) documentado por el contexto de esta obra y los títulos que tienen relación con ella. Nuestra argumentación se puede ilustrar con la lectura del aparato crítico que hemos redactado para la edición que presentamos a continuación.

⁵ El *explicit* de la *Parabola gentilis* es como sigue (fol. 458^b): [habla la Sapientia, la mujer alegórica que se presenta ante los sabios y el gentil]: «Modus inuestigandi per has arbores existere talis debet, scilicet quod intellectus inuestigare uolens consideret has quinque arbores et quomodo quaelibet arbor habet flores suos propios...Veniamus ergo primo ad primam arborem et dicamus sic:». Entonces el *Electorium* abre el primer libro del *Liber de gentili*: «Manifestum est intellectui humano...», prescindiendo del prólogo que se lee en la versión catalana (cf. *NEORL II*), pero que se conserva en otros testimonios latinos.

⁶ Con este título el texto ha sido editado por Hillgarth (ver nuestra sigla *h* en nuestra ed. *infra*).

⁷ Cf. por ejemplo, J. Stöhr, *EL I* (1957), 48-49.

1) La sustitución de *claruit* por *clamauit* nos parece defendible por dos motivos: 1.a) analizando paleográficamente el testimonio de *E*, que es el ms. conservado más antiguo, creemos que la primera escritura abreviada fue *clamauit*, sobre cuya palabra una segunda mano corrigió sobrescribiendo abreviadamente *clamitauit*. Quizás así se explica el final de la lectura paleogr. <t'u">. La intervención por sobrescritura impide una lectura absolutamente nítida, razón por la que, 1.b) posteriormente *M*₃ (y a partir de éste *M*₄), banalizaron la copia leyendo *claruit*, más un *ut* que no tiene explicación sintáctica, sino es por la mala lectura del final de la palabra *clamitauit* a partir del ms. *E*, paleográficamente *-u'*. La nota *ubique* que se lee en el margen de *M*₃ puede interpretarse como la detección de esta lectura encontrada «en todas partes», es decir, «en todos los testimonios». Las notas marginales en el título que aparecen en *M*₃ y *M*₄ evidencian que copian de *E*.⁸ 1.c) La lectura *in Bugia* es claramente de una mano diferente de la que escribió en el *Electorium* el título en la parte superior *Questio quam clamauit palam sarracenis*, por lo que podemos considerarlo un añadido que no debe incluirse en el título para esta obra.

Con el propósito de hacer evidentes los comentarios que hemos propuesto en este punto 1), ofrecemos una reproducción de los testimonios manuscritos:

E fol. 452^{ra}

questio q̄ clamauit palam sarracenis in bugia

*M*₃ fol. II.2^r

Ray. Lullii

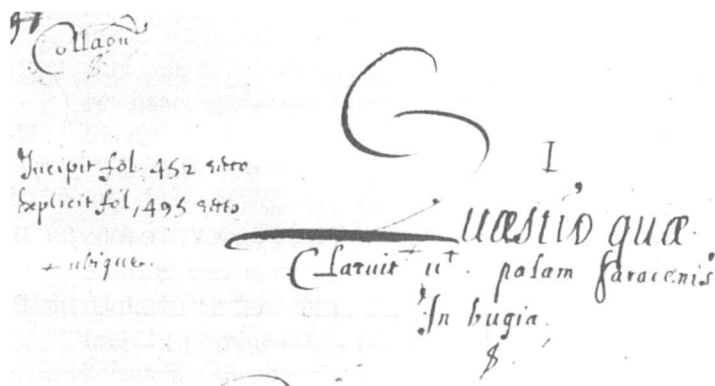
VII pars magna

2

Incipit fol. 452. r. vto
Explicia fol. 496. r. vto.

Questio que clauit ut palam
sarracenis in bugia.

⁸ Tendremos que reconsiderar esta afirmación en el futuro. Ahora parece evidente que *E* es el modelo de copia de *M*₃, y, por otras pruebas, es bastante seguro que *M*₄ copia de *M*₃ y no directamente de *E*. Ahora bien, la edición crítica de la *Quaestio* no permite dilucidar la posibilidad de que haya un intermedio perdido entre *E* y *M*₃, aunque no es imposible, según nuestras notas en relación con la edición crítica del *Liber de gentili*.

M¹ fol. II.1^r

2) En primer lugar, en cuanto a la lectura de *clamavit*: 2.a) el contexto que está en relación con la *Quaestio*, es decir, los testimonios que se refieren a las proclamaciones de R. Llull en Bugía, siempre dan el verbo *clamo* y nunca *clarresco*. Así, en la *Vita coetanea* X, 36: «In cuius ciuitatis sollempni platea stans Raimundus, clamabat alta uoce, prorumpens in haec uerba: “Lex christianorum est uera...”» (ver *supra* p. 79). Por otra parte, en el texto previo a la *Quaestio*, tal como hemos mencionado *supra* p. 81, se lee: «qua re clamat Remundus et clamauit Bugie in platea publica...». En el *Breui culum* X^o leemos sobre este episodio: «Ideoque iterum ad Saracenos transfretauit, et in communi platea, ubi erat Saracenorum multitudo, alta uoce clamauit, ut patet superius in pictura, et hoc fuit in ciuitate Bugiae, ubi diu incarceratus remansit».

En segundo lugar 2.b) el añadido *in Bugia* que hemos referido anteriormente (1.c) puede explicarse como una influencia del contexto, aunque no es difícil que fuera un añadido bastante reciente o próximo a Le Myésier. La lectura del texto anterior (fol. 451^{vb}), como hemos leído arriba, menciona claramente Bugia en frases parecidas a este título: «Qua re clamat Remundus et clamauit Bugiae in platea publica...».

Creemos oportuno apoyar nuestra propuesta de enmienda del título de este opúsculo de Le Myésier con la edición crítica del texto. Los comentarios al texto, al final de este trabajo, pretenden profundizar en la lectura del mismo, poniéndolo en relación con la literatura apologética luliana. Excepto para la aplicación de algunos criterios evidentes (que son los que sigue habitualmente las *ROL*, es decir, edición de *mihi* por *michi*, no asibilación, desarrollo de los

⁹ Ed. cit. p. 42, lins. 44-48.

diptongos, puntuación moderna, etc.), hemos añadido un aparato de variantes ortográficas que contribuye a una mayor precisión para la lectura diplomática de los textos.

Testimonia et sigla:

- E*: Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 15450 (c.1325), fol. 452ra.
*M*₃: Munchen, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10564 (s. XVIII), fols. Int. II 2r-v
*M*₄: Munchen, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10564 (s. XVIII), fols. Int. II 1r-2v
h: J.N. Hillgarth, *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford Press, 1971), appendix VII, pp. 436-438.
r: *Liber de syllogismis contradictoriis*, «De syllogismis Auerroistae contra Raimundistam», *ROL* VII, 197-198, lins. 1024-1050 (*sed tantummodo lins. 1-23*: Quaestio Reimundi... coram quibuscumque).

uerba inter [] del.

[*E* 452^{ra}] [*M*₃ Int.II2^r] [*M*₄ Int.II1^r]: *Quaestio quam clamauit palam Saracenis*

Quaestio Reimundi et eius solutio est ista, in qua quidquid de alia uita dici potest, et hoc bene, magne, uere et caetera concluditur: utrum scilicet sit primitium, uerum et necessarium illud per quod homo potest acquire-
 5 re aut perdere maiorem finem bonitatis, magnitudinis, durationis, potestatis, uirtutis, ueritatis, perfectionis et gloriae. Et dico quod sic, et hoc probo sillogizando per sillogismum primitium, uerum et necessarium:

Omne illud per quod homo potest acquirere aut perdere maiorem finem bonitatis, magnitudinis, durationis et aliorum praedictorum est primitium, uerum et necessarium, sed hoc est per sanctam fidem catho-
 10 licam, ergo sancta fides catholica est primitiua, uera et necessaria.

Ad conuenientiam istius sillogismi requiritur quod intellectus bene sit fundatus et quod sciat ea quae credunt catholici, Iudaei, Saraceni et antiqui philosophi de alia uita. Christiani autem credunt quattuordecim [*M*₄
 15 Int. II1^v] articulos fidei. Iudaei credunt creationem et aliam uitam, aliqui credunt resurrectionem et aliqui non. Saraceni credunt resurrectionem, aliam uitam et creationem, et in alia uita cibum, potum, coitum et huiusmodi sperant. Antiqui autem philosophi simpliciter aliam uitam negant, etiam Trinitatem, creationem, incarnationem et huiusmodi.

20 Per praedictum autem sillogismum potest improbari quicquid contra
 sanctam fidem catholicam dici potest, et per ipsum probari esse ueram
 fidem, scilicet Raimundus [autem] maiorem et minorem promittit substi-
 nere uere et declarare coram quibuscumque: «Maior et minor probarentur
 25 per hanc: agens agit propter finem, ergo magis agens propter maiorem
 finem».

Ex hac quaestione euigilari possunt omnes, quibus pertinet uel inter-
 est fidem christianam docere, ostendere, sustinere et defendere contra
 errores omnium infidelium, et excitare eos ad se ipsos contra eos munien-
 dum. Et nullus perterreatur quod, si cum una sola propositione bene
 30 deducta, ex qua formari potest unus sillogismus necessariae et [*M₃*
Int.II2^v] primitiuae ueritatis possint maior et minor quaestionis probari
 uel ostendi. Bene sequitur quod per artem [*M₄ Int.II2^r*] praecedentem pos-
 set praedicta propositio deduci ad conclusionem quam quaestio intendit,
 scilicet ad ostendendum quod fides catholica est primitiua, uera et neces-
 35 saria, quod iam ante patere potest cum reprobat errores Auerrois per ean-
 dem propositionem et in pluribus locis aliis. Etiam apparebit in *Epistola*
Remundi missa ad uenerabiles magistros doctores in theologia, quod per
 illam solam propositionem deducit suam intentionem. Sed quia haec
 quaestio, ut patet, praesupponit intellectum bene fundatum et hoc habeat
 40 fieri per scientias antecedentes Aristotilis et per bene theologiam scire et
 per artem Remundi, ut apparet, patet quod, ante promulgationem profun-
 ditatis huius quaestionis, nullus audeat uel praesumat deducere hanc qua-
 estionem nec agredi, quia etiam praesupponit quod sciatur quid tenent uel
 credunt catholici, Iudaei, et etiam Saraceni, et hoc exprimit ualde bene,
 45 sed ualde breuiter, de qualibet secta generaliter. Sed cum talis generalitas
 non exprimat specialitates errorum neque fidem specialem exprimat
 neque modum, in qua specialitate et modo apparet error illorum infide-
 lium ualde specialiter et expresse, ideo mihi uisum est necessarium et
 ualde esse illis qui uellent in exaltatione fidei proficere quod de praedictis
 50 errantium articulis in hoc loco [*M₄ Int.II2^v*] maiorem specialitatem facia-
 mus et cognitionem, nec non et de modo credendi eorundem. Ideo illud
 quod a Remundo habere et inuenire potui de ista materia, in hoc loco, ut
 breuius potui, hic elegi, adduxi et, in modum qui sequitur, ordinauimus. De
 hac materia in *libro de Gentili* facto a Remundo aliqua assumpsi, et de
 55 *libro quinque hominum sapientium*. Sed quia Remundus quandoque ali-
 quas parabolas facit, ut apte ueniat ad intentum, ideo, per modum eius,
 fingere intendo huius rei introitum in hunc modum:

TITVLVS Questio quam clamauit (*corr.* clamitauit *secunda manu*) palam Sarracenis *add.* in Bugia *secunda manu E*] quaestio quae claruit ††† palam Saracenis in Bugia *M3* (*sed ut adest in indice fol. Int. II' nec non in fol. Int.III'*) *M4* (*sed notat iuxta claruit ubique mg. M4*) Quaestio quam claruit palam Sarracenis in Bugia *h.* *Nota bene: in bibl. facile inuenitur* Quaestio quae claruit palam Saracenis in Bugia, *v.gr.* J. Stöhr, *EL* 1 (1957), 48-49.

2 quidquid *EM4h*] [praeter quod] quidquid *mg. M3* || **3** uere et caetera *EM4h*] uere[clu sic] et *add.* caetera *mg. M3 secunda manu* · scilicet *Eh sed del. M4*] [sibi] scilicet *M3* || **5-6** potestatis *add.* uoluntatis *r* || **6** ueritatis *add. mg. M3M4 secunda manu* || **8** illud *E*] id *M3M4h* || **12** conuenientiam] consequentiam *r* || **12** intellectus bene sit] bene *r* || **13** sciat *EM4h*] [sciant] *s.l.* sciat *M3* || **14** quattuordecim *add. .14. articles de la foy mg. M4* || **17-18** huiusmodi *M3M4h*] huius *E* || **19** Trinitatem *add. diuinam r* · creationem trinitatem *transp. M3 sed corr. s.l.* · huiusmodi *M3M4h*] huius *E* || **22** fidem scilicet *om. r* · autem omnia testimonia] [qui] autem *s.l. M3 Extraxi ego, nam scilicet sufficit ad introducendum orationem; fort. includit E propter nouum paragraphum, sicut r demonstrat.* || **23-25** Maior et minor... maiorem finem] *add.* quaestionis supradictae probatur proprie per librum Que lex est magna, uera et cetera et per Epistolam missam magistris in theologia qui sequentur post *mg. E* (*Minor questionis... transcripsit h, sed E add. alteram notam, quae non legitur*) || **24** agens *add.* agit *M4* || **28** errore[m]s *corr. M3* || **32** [essendi] ostendi *corr. mg. M4* · per [hanc *s.l.*] artem *M3* per [hanc] artem *M4* || **40** [bonam] bene *corr. s.l. M3* · theologiam [et hoc habeat] scire *M4* || **41** [probatur] patet *corr. s.l. M3* || **46** neque *Eh*] nec *M3M4* || **49** quid *E sed corr. mg. quod h*] [quod] *M3 om. M4* || **51** [bedendi sic] credendi *s.l. M4* || **54-55** Raymond[us]o *corr. secunda manu M4* aliqua assumpsi... Raymundus *add. secunda manu M4*

Variantes ortográficas: Saracenis *passim*] Sarracenis *Eh passim* Saracenis *M3M4* *aliquando* **2** Reimundi *h* Reymundi *EM3*] Raymundi *M4* || **7** sillogizando] sillogisando *codd. h* syllogizando *r* || **14** quattuordecim] quatuordecim *codd. h* || **30-31** necessariae et primitiuae *M3M4*] necessarie et primitiuae *Eh* || **35** Auerrois *M3M4h*] Auerroys *E* || **37** Remundi *Eh*] Reimundi *M3* Raymundi *M4* || **52** Remundo *Eh*] Reymundo *M3* Raymundo *M4* || **53** adduxi] aduxi *codd. h* || **54** Remundo *Eh*] Reymundo *M3* Raymond[us]o || **55** Remundus *Eh*] Reymundus *M3* Raymundus *M4*

Commentaria:

1-23: Tomado literalmente del *Liber de syllogismis contradictoriis*, aquí *r* (ver *supra* «testimonia et sigla»). Esta localización se debe a indicación de Anthony Bonner.

2-11: El silogismo tomado por Le Myésier (cf. lins. **8-11**), basado en afirmar que la fe católica es *primitiua, uera et necessaria*, desarrolla la idea de Ramon Llull en la *Disputatio Raimundi et Auerroistae* I (*ROL* VII, p. 10, lins. 64-72): «Ait Raimundus: Auerroista, quaero a te, utrum ista propositio sit uera, primitiua et necessaria, et in tanto intelligibilis, quod suum oppositum non sit intelli-

gibile: Deus est bonus et est bonitas, magnus et est magnitudo, aeternus et est aeternitas...».

14-15 Christiani autem... alia uita: Nótese que el libro III del *Gentil* está compuesto de acuerdo con estos catorce artículos de la fe cristiana.

Siguiendo la nota de Hillgarth (h, p. 437, n. 22) también se pueden comparar con los esquemas que se hallan en los preámbulos del *Gentil* redactados por Le Myèsier (en la *Parabola gentilis*).

15-16 Iudaei credunt... aliqui non: Nótese esp. art. II, 5 del *Gentil*.

16-18 Saraceni credunt... sperant: Cf. *Gentil* IV, 12, 4-5.

18-19 Antiqui autem... huiusmodi: La *Parabola gentilis* está especialmente compuesta para demostrar el pensamiento precristiano que mostraron algunos sabios «gentiles», los cuales, según una larga tradición medieval, preconizaron o intuyeron los fundamentos de la fe cristiana. Véase, pues, que la estructura de la *Parabola gentilis* responde al esquema propuesto en las líneas **12-19**, es decir, primero un contraste entre las diferentes religiones y después una relación sobre el pensamiento de los *antiqui philosophi*.

20-23 Per praedictum autem sillogismum... coram quibuscumque: Cf. *Vita coetanea* IX, 36 (ed. cit., p. 297, lins. 560-562): «Lex christianorum est uera, sancta et Deo accepta; lex autem Saracenorum falsa et erronea. Et hoc sum paratus probare»; y *Breuculum* X (ed. cit., p. 41, lins. 5-7): «Lex Christianorum siue fides est uera, sancta et Deo accepta, lex autem Saracenorum falsa et erronea, et hoc sum paratus probare coram quibuscumque».

23-25 Maior et minor... maiorem finem: *Liber reprobationis aliquorum errorum Auerrois* dist. II, 2 (*ROL* VI, p. 295, lins. 293-294): «Omne ens magis agens agit propter maiorem finem. Sed Deus est ens magis agens; ergo agit propter maiorem finem. Maior et minor per se patient». Ver el aparato de variantes para **24**, donde *M₄*, al reestablecer «magis agens <agit> propter maiorem finem» coincide exactamente con la cita que hemos recogido aquí. Por este motivo creemos que *M₄* ha corregido la lección de su original.

Cf. *Disputatio Raimundi et Auerroistae* (*ROL* VII, pp. 16-17, lins. 306-321); *Liber per quem poterit cognosci, quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis uera* (*ROL* XVIII, pp. 167-193) y *Supplicatio Raimundi uenerabilibus et sublimis sacratissimae theologiae professoribus ac baccalariis studii Parisiensis* (*ROL* VI, pp. 225-250). Cf. *Liber de contemplatione in Deum* CLXXXVI-CLXXXVIII (*MOG* IX, 450-461).

32 per artem praecedentem: Cf. los libros anteriores compilados en el *Electorium*.

35-36 iam ante patere.. locis aliis: efectivamente, aquí se cita el *Liber reprobationis...* cf. lins. 23-25.

ABSTRACT

This article presents a critical edition of Thomas Le Myésier's *Quaestio quam clamavit palam Saracenis*, with commentaries. It analyzes its relationship with some works of Ramon Llull, as well as with the *Parabola gentilis*, which Le Myésier composed as an alternative prologue for the *Liber de gentili et tribus sapientibus*. Likewise, on the basis of intertextual and palaeographical evidence, it proposes to correct the usual title of the work, traditionally known as *Quaestio quam (o quae) claruit palam Saracenis in Bugia*.

Nota sobre els manuscrits lul·lians a l'Abadia St. Georgenberg, Fiecht

Aquesta nota vol donar a conèixer alguns manuscrits lul·lians que han passat gairebé desapercebuts fins ara, tot i que ja en 1984 Wilhelm Baum en feia esment.

Així, al seu article «Katalanische Philosophen in Tiroler Klöstern», a més de donar indicacions de quatre manuscrits amb obres de Ramon de Penyafort conservats a la Biblioteca Universitària d'Innsbruck i d'un manuscrit amb obres d'Arnau de Vilanova conservat a la Biblioteca de la Col·legiata d'Innichen, Baum cridà l'atenció sobre els còdexs de l'Abadia Benedictina St. Georgenberg a Fiecht (Tirol austríac) 41 (olím 77) i 148 (olím 146). Pel que fa als continguts d'aquests dos manuscrits, Baum dóna per al còdex 41: a) una obra no identificada de Llull, b) el que anomena el *Sensuale* de Llull i c) l'*Ars juris*; el còdex 148 contindria d) l'*Ars generalis ultima* i e) el *Liber facilis scientiae*.¹

* * *

Tot i així, resten moltes preguntes per aclarir respecte als dos manuscrits i als seus continguts. Afortunadament, els manuscrits de St. Georgenberg han estat posats en microfilm (amb els números 28822 i 28784) per la Hill Monastic Manuscript Library (HMML) dels benedictins de la St. John's University, EUA, i descrits amb detall al seu catàleg:²

¹ Cf. l'article de Wilhelm Baum, «Katalanische Philosophen in Tiroler Klöstern», *Der Schlern* 58 (1984), pp. 612-621. Aquest article fou completat pel seu mateix autor amb una nota al número següent de la mateixa revista on indica un altre manuscrit lul·lià, avui perdut, que contindria l'*Ars generalis ultima*, provenint de l'Archiv der Churburg a Vinschgau.

² Peter Jeffrey i Donald Yates, *Descriptive Inventories of Manuscripts Microfilmed for the Hill Monastic Manuscript Library: Austrian Libraries*, vol. II (Collegeville, MN, 1985).

El còdex 41

Segons el catàleg de la HMML,³ el còdex 41, d'un total de 93 folis, data del segle XV i entrà a la biblioteca durant el temps de l'Abat Caspar Augsburgger (1469-1491). Consta de dues parts, la primera de les quals comprèn els folis 1-63, i la segona els 64-92.

a) La primera part, de mà cursiva i amb inicials llombardes, conté, als folis 1r-61r, l'obra no identificada per Baum i que sembla ser, com Jeffrey i Yates apunten, la *Lectura super figuras Artis demonstrativae* del 1285-1287. Reprodüim, a continuació, el seu íncipit i èxplicit:

Deus pater et domine qui deificatiuus es ... cui honor est et imperium per infinita saeculorum secula. Amen. *De prima figura. A.* Quoniam deus multum est recollibilis — ad exaltationem cognitionis et amoris omnipotentis dei. *Reddantur glorie deo.*

Efectivament, aquest text correspon a la *Lectura*, tal i com la trobem, per exemple, al manuscrit Venècia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat.VI. 83 (3342), ff. 206r i 275v.⁴

A la segona part del manuscrit, on manca l'execució de les inicials, hi ha dues obres:

b) La primera, d'una mà humanista, és el ja esmentat *Sensuale* que ocupa els folis 65r-69r. Els seus íncipit i èxplicit diuen així:

<S>ensuale est illud ens quod sensibus percipit — Instrumentalitas est id cum quo efficiens operatur. *Finit sensuale Raymundi.*

Aquesta obra no sembla de Llull, tot i que Baum i Jeffrey/Yates així la consideren. No coneixem cap obra de Llull amb aquest títol ni amb aquest íncipit i èxplicit. L'única obra autèntica que ofereix una certa semblança és l'*Ars infusa* del 1312-1313, editada a *ROL XVIII* per Fernando Domínguez, que parla del «sensuale» al seu èxplicit:

Sensuale, quod mediante imaginatione efficitur ipso sensu, quamuis descendat principaliter ab intellectu, ut ab astronomia descendit agricultura et sibi aliae

³ Agraïixo la seva ajuda al P. Thomas Naupp, de l'Arxiu de St. Georgenberg, Fiecht, així com també a en Matthew Heintzelman, de la HMML, que m'ha tramès les còpies corresponents del catàleg: per al còdex 41 cf. pp. 164-165, per al còdex 148 cf. pp. 222-223 d'on extraïem la informació sobre els manuscrits.

⁴ Aquest manuscrit es pot consultar a la pàgina web del Raimundus-Lullus-Institut de la Universitat de Freiburg: <http://sv5.ruf.uni-freiburg.de/lullus/index.html>.

seruientes et a geometria et arithmetica descendit filatura, aedificium, et etiam textura, et istis aliae seruientes, et a musica organum cum suis quorumlibet instrumentis [...]

Amb tot, aquest paral·lelisme és massa llunyà com per a procedir a qualsevol identificació. És molt més probable que estiguem davant d'una obra no lul·liana, sobre tot tenint en compte que només es parla de Ramon, i no pas de Ramon Llull, i que aquesta obra és, com s'ha dit, d'una mà humanista i, per tant, posterior a les altres.

Tot això ens porta a pensar que el *Sensuale* és una obra apòcrifa. I efectivament, com ens ha assenyalat amb molta generositat Anthony Bonner, és possible identificar el *Sensuale* amb un apòcrif de la tradició lul·liana, a saber, l'*Introductorium magnae Artis generalis*. Com ha quedat demostrat per Lola Badia, aquesta obra es conserva en almenys dues versions: la versió editada per Alois Madre com a *Liber de universalibus* a ROL XII, i la versió representada pel *Llibre de definicions*, editat per Lola Badia al 1983 a partir de l'únic manuscrit català conegut de Milà.⁵ Ara bé, l'incipit del nostre *Sensuale* s'apropa clarament a la versió editada per Badia, que comença així:

De diffinitionibus. Differència, concordança, contrarietat. Sensual és aquella cosa que sent o és sentida per los senys corporals, ço és a saber: veent, hoynt, odorant, etc. axí com són cel, home, leó, plantes, pedres e metalls, etc.⁶

A més a més, en alguns manuscrits llatins de l'*Introductorium magnae Artis generalis*, que no han estat cotejats a l'edició de Madre i que coincideixen amb el text de l'edició de Badia, trobem indicat el títol exacte de la nostra obra; es tracta de dos manuscrits italians: el manuscrit de Florència, Riccardiana, 1001, on al foli 94r-94v es dona un fragment sota el títol *Rubrica de differentia, concordantia et contrarietate* que comença «Sensuale est illud», i el manuscrit Venècia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. VI. 154 (3206), ff. 5v-7v, on es dona el mateix fragment com a *Sensuale artis rhaymundinae*.⁷

Sens dubte, l'*Introductorium magnae Artis generalis* tal i com el trobem en aquests dos fragments representa el text del nostre *Sensuale* que, pel seu èxplícit, també sembla ser fragmentari.

c) La tercera obra d'aquest còdex, escrita en cursiva gòtica, és l'*Ars juris* del 1285-1287, als folis 74r-92v. L'incipit i l'èxplícit són claríssims en la seva identificació i atribució de l'obra:

⁵ Lola Badia, *El 'Llibre de definicions', opuscle didàctic lul·lià del segle XV* (Barcelona, 1983), p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁷ Cf. Miquel Batllori, «El Lul·lisme a Itàlia. Esbós de Síntesi», dins: *id.*, *Ramon Llull i el Lul·lisme (Obra completa II)*, ed. Eulàlia Duran (València, 1993), pp. 221-335, aquí pp. 278 i 280.

Deus in virtute iusticie tue incipit ars iuris raymundi luly. [Q]uoniam vita hominis brevis est — et contra regulas et principia artis. Explicit ars juris ad honorem et benedictionem dei omnipotentis patris et filii et spriritus sancti amen.

Pot comparar-se, entre d'altres, amb el manuscrit d'Innichen, Stiftsbibliothek VIII. c. 8, ff. 177r-185v, que ofereix un text idèntic del tot.⁸

El còdex 148

Segons el catàleg de la HMML, el còdex 148, també del segle XV, conté tres obres lul·lianes: l'*Ars generalis ultima* i el *Liber facilis scientiae* identificats ja per Baum, així com les *Quaestiones factae supra Librum facilis scientiae*. Les dues primeres obres estan escrites en cursiva gòtica i amb inicials llombardes; l'última és d'una altra mà i no s'hi han executat les inicials.

d) L'incipit i l'èxPLICIT de la primera d'aquestes obres, l'*Ars generalis ultima* (1308), que es troba als folis 1r-142r, diuen així:

Deus cum summa perfectione incipit Ars generalis u[ltima] edita a magistro R[aymundo Lullo]. Q[uoniam] multas artes fecimus generales] — ipse poterit scire generalem artem. De fine huius artis libri. Ista ars fuit incepta a Raymundo Lul ... finivit ... anno 1380 [recte 1308] incarnationis domini nostri ihesu christi cui sit recommendata et beate virginis marie matri eius amen. Nate patris cum flamine sis benedicta [corr.: benedicta, A.F.].

Per les seves característiques, aquest text ajuda a determinar la procedència dels manuscrits lul·lians de St. Georgenberg. Així, comparant aquest passatge amb l'edició crítica de l'*Ars generalis ultima* d'Alois Madre a ROL XIV, es veu clarament que, com ja fou el cas del *Sensuale*, se situa dins de la tradició italiana d'aquesta obra: El nostre text, com el manuscrit Trento, Biblioteca comunale, 116 (s. XV), col·loca a la invocació les paraules «edita a magistro R[aymundo Lullo]», i a l'èxPLICIT afegeix, novament en conformitat amb Trento, «Nate patris cum flamine sis benedicta».

e) El *Liber facilis scientiae* (1311), que es troba als folis 143r-145v, porta els següents incipit i èxPLICIT:

⁸ Cf. per a aquest manuscrit, Jordi Rubió i Balaguer, «Los códices lulianos de la Biblioteca de Innichen (Tirol)», dins: id., *Ramon Llull i el lul·lisme (Obres de Jordi Rubió i Balaguer, II)* (Barcelona, 1985), pp. 380-429, aquí p. 422.

Deus cum tua altissima et profunda virtute incipit liber facilis scientiae.
 <M>anifestum est quod unum oppositorum cognoscitur — de hiis quae dicta sunt. *Ad laudem et honorem dei finivit Raymundus istum librum parisius mense juni [corr.: junii, A.F.] anno m^o ccc^o x^o [recte.: m^o ccc^o x^o i^o, A.F.] incarnationis domini nostri ihesu christi amen.*

També aquí resulta útil comparar el text amb l'edició crítica, d'Hermogenes Harada a *ROL VII*. Així, trobem una interessant coincidència entre el nostre manuscrit i el manuscrit Praga, Archiv Pražského hradu (olim: Knihovna Metropolitní Kapituli), L. 31, ja que tots dos donen «virtute» en lloc de «veritate» a la invocació. Aquesta coincidència confirma la procedència italiana dels textos de St. Georgenberg, ja que el manuscrit de Praga, com és sabut, és d'origen italià, concretament de Pàdua.⁹

f) Les *Quaestiones factae supra Librum facilis scientiae* (1311), que ocupen els folis 145v-147v, clouen aquest còdex. L'incipit i l'èxPLICIT són els següents:

Deus cum tua benedictione et virtute incipiunt quaestiones factae super librum facilis scientiae. <Q>uoniam liber facilis scientiae — vade ad quintum paragraphum capitulo perfectionis. *De fine.* Ad laudem et honorem dei finivit Raymundus parisius quaestiones praedictas in libro facilis scientiae implicatas etc.

Comparant aquest passatge amb el text d'Harada a *ROL VII*, trobem certes semblances amb el manuscrit d'Innichen citat més amunt, Stiftsbibliothek VIII. c. 8, ja que aquest, com el nostre text, omet al seu èxPLICIT un «in» abans de «capitulo» i al final afegeix un «etc.», com també fa el manuscrit suara esmentat de Pàdua, conservat a Praga.¹⁰

Un addendum: El còdex 159

A aquests dos còdexs senyalats per Baum i la HMML cal afegir encara un altre còdex lul·lià de St. Georgenberg. Es tracta del còdex 159 (olim 173) del s. XV que conté com a obra única:

g) l'*Arbor scientiae* (1296).

També aquest manuscrit, descrit per Pere Villalba a la Introducció de la seva edició crítica de l'*Arbor scientiae* a *ROL XXIV*, pp. 162*-163*, té arrels italianes, com queda demostrat per l'edició de Villalba, d'acord amb el manuscrit Venècia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. III. 118 (2477). Un microfilm d'aquest manuscrit es troba a la HMML, amb el núm. 28842.

⁹ Cf. la descripció per Helmut Riedlinger a *ROL V*, p. 239.

¹⁰ Tot i així, sembla poc probable que els manuscrits de St. Georgenberg hagin arribat al seu lloc des d'Innichen, ja que trobem obres a St. Georgenberg que no estan presents a la Col·legiata, com per exemple la *Lectura* i l'*Arbor scientiae* (presentat a continuació).

* * *

Amb això tenim, almenys, tres còdexs lul·lians a St. Georgenberg amb sis obres autèntiques de Llull i una d'apòcrifa, entre les primeres algunes tan fonamentals com l'*Ars generalis ultima* i l'*Arbor scientiae*, que donen fe de l'interès per Ramon Llull al Tirol més enllà d'Innichen. Donar a conèixer aquests còdexs i indicar la seva filiació italiana –com en el cas de molts dels manuscrits d'Innichen¹¹ ha estat la modesta finalitat d'aquesta nota.

Alexander FIDORA
J. W. Goethe-Universität Frankfurt

ABSTRACT

This note calls attention to three Lullian codices of the Benedictine Abbey of St. Georgenberg at Fiecht (Austrian Tyrol), identifying the six authentic works plus one apocryphal work they contain, and tracing their Italian provenance.

¹¹ Cf. Miquel Batllori, «El Lul·lisme a Itàlia. Esbós de Síntesi», *op. cit.*, sobretot pp. 253-254.

Manuscrits lul·lians de la Biblioteca de Catalunya. Testimonis de la *Doctrina pueril* (mss. 3187, 481 i 700)*

I. Introducció

Entre els manuscrits que formen part del fons de la Biblioteca de Catalunya hi ha tres testimonis de la *Doctrina pueril* de Ramon Llull. Contràriament al que s'esdevenia, però, amb els volums estudiats per Bohigas (1969) o per Soberanas i Badia (1990), en aquest cas no es tracta de còdexs que comparteixin una mateixa procedència o determinades característiques morfològiques, sinó que l'únic punt de contacte que mantenen, i que és el que ha justificat la seva agrupació en aquest article, és el fet de transmetre un mateix text lul·lià o, si més no en dos dels casos, fragments d'un mateix text lul·lià.

Dels tres, l'únic que podem considerar «pràcticament» complet és el ms. 3187, que conté una versió de la *Doctrina* on manquen, però, tres capítols i mig del final de l'obra. Aquest còdex, que a començament del segle xx es conservava a la biblioteca del Seminari de Barcelona, va ser adoptat com a manuscrit base per Mateu Obrador en la seva edició del text apareguda a Palma de Mallorca el 1906; posteriorment, en una data indeterminada, se'n va perdre la pista, fins que l'any 1986 va reaparèixer –restaurat, però amb mutilacions importants i altres manipulacions– entre els papers llegats per Frederic Marès a la Biblioteca de Catalunya. Aquestes manipulacions no pretenien altra cosa que dificultar la identificació del manuscrit del Museu del Llibre de Marès amb el volum desaparegut del Seminari, i fer-lo passar, força barroerament, per un altre còdex perdut de la *Doctrina pueril* que havia format part del fons de la Cartoixa de Valldemossa. Amb aquest objectiu es va adjuntar al volum una tarja amb la narració de la seva pretesa adquisició a Valldemossa per Pere Marès, pare de Frederic, l'any 1907 –és a dir, un any després de l'aparició de l'edició d'Obrador–, es va

* Aquest treball forma part del Grup Consolidat SGR 2001-000286 de la Generalitat de Catalunya.

esborrar un ex-libris que hi havia a l'inici del manuscrit i se n'hi va afegir un altre de fals, s'hi van fer anotacions que el situaven a Valldemossa durant la segona meitat del segle XVIII, i, entre altres barbaritats, se'n van arrencar diversos folis.¹ Gràcies al fet que el lul·lista de Felanitx n'havia ofert una descripció al primer tom de les ORL, tenim l'oportunitat de valorar l'abast d'aquestes agressions i de donar compte dels elements que en van ser eliminats.²

Els altres dos volums, els mss. 481 i 700, són testimonis fragmentaris de l'obra. El primer conserva únicament un capítol de la *Doctrina*, el 82, mentre que al segon trobem, ja siguin complets o parcials, fins a deu capítols del text. Ara bé, originalment només aquest darrer havia constituït un testimoni complet del llibre lul·lià; al ms. 481, en canvi, únicament s'hi va copiar el capítol de la *Doctrina* que encara conserva, i es va prescindir de la resta del text. La pràctica de recollir un sol capítol d'aquest tractat lul·lià, que en molts casos constitueixen breus monografies sobre una disciplina o un àmbit concrets, en volums de contingut miscel·lani dedicats a aquesta mateixa disciplina, no és estranya i ens n'han arribat diversos exemples.³ El que singularitza el ms. 481 respecte dels altres casos és el fet que el cap. 82 de la *Doctrina*, «De religió», que tanca el còdex, és precedit per dos textos no lul·lians –una breu admonició de sant Agustí i el *Liber scintillarum* de Defensor de Ligugé, al manuscrit atribuït erròniament a Beda el Venerable–, mentre que a la resta de volums on es va copiar puntualment, al costat d'altres llibres, un capítol de la *Doctrina*, acostuma a haver-hi altres textos obra de Ramon Llull.

¹ El manuscrit de Valldemossa, que, tal com indicava Obrador, és un còdex del segle XVII i no pas medieval, ha reaparegut entre els volums de la Societat Arqueològica Lul·liana, actualment en dipòsit al Museu de Mallorca. Per a les circumstàncies de la desaparició i posterior localització tant de l'actual ms. 3187 de la Biblioteca de Catalunya com del manuscrit valldemossí, vegeu SANTANACH 2000.

² Per a la descripció d'Obrador, vegeu LLULL 1906: 430-434. En el conjunt de la tradició textual de la *Doctrina pueril* aquest testimoni ocupa una situació destacada pel que fa a la proximitat amb l'arquetip, de manera que, malgrat les mutilacions i manipulacions que ha patit, l'he adoptat de nou com a text base de l'edició de l'obra que tinc en premsa; vegeu LLULL (en premsa).

³ Entre aquests, cal esmentar especialment el ms. 1042 de la Biblioteca Pública de Palma, on es conserva el cap. 72 de la *Doctrina*, «De gentils», just davant del *Liber de fine*; el Clm. 10529 de la Staatsbibliothek de Munic, on hi ha diversos textos dedicats a les arts del dictat, inclosa la *Rhetorica noua*, precedida pels paràgrafs sobre retòrica del cap. 73 de la *Doctrina*, o bé el ms. B 84 de la Franciscan Library de Dún Mhuire, Killiney (Irlanda), on, al costat de diversos textos mèdics, es va copiar el cap. 78 de la *Doctrina*, «De la ciencia de medicina».

II. Descripció dels manuscrits

Ms. 3187.⁴ Ramon LLULL, *Doctrina pueril*

S. XIV. La relligadura actual és moderna, amb cobertes de fusta recobertes de pell marró amb tres marcs de doble filet i ornamentació central. Al llong, tres nervis amb decoració geomètrica en els espais deixats pels nervis. Les cobertes anteriors a la restauració, d'acord amb la descripció d'Obrador, que es trobaven aleshores «casi deslligades del llong», eren «de plegamí fort o vedellet, y reclamen, com alguns plechs interiors, un bon adob y nova relligadura». Enganxat a l'interior de les cobertes actuals, tant davantera com posterior, hi ha un full de pergamí, que presenta, en ambdós casos, tres columnes de text en llatí, amb les capitals en blau i vermell. A l'interior de la coberta posterior, a l'angle inferior dret, s'ha escrit amb llapis: «M 10»; a sota seu «Mar V.C. 23/5-3», i més avall, amb tinta, «Ms. 3187». Retrobem les dues primeres anotacions en un bocí de paper a l'interior del manuscrit. La segona, de nou amb llapis, és també al recto de la guarda posterior, a l'angle inferior dret. Entre el cos del còdex i la guarda posterior es distingeix el que resta de set fulls de pergamí tallats.

87 folis, més 2 de blancs que fan de guardes, un al començament i l'altre al final.⁵ Quaderns: 1⁸ 2-8¹⁰ 9¹⁰⁻¹.⁶ Hi ha reclams escrits pel copista al verso dels darrers folis de cada quadern. Això no obstant, al penúltim dels plec (el que componen els ff. 69-78), hi ha un error degut als relligadors: el bifoli central (ff. 73-74) és, de fet, el que correspon als extrems. Així, el text del f. 68^v –el darrer del quadern anterior– té continuïtat amb el del 73, i el del 73^v, amb el del 69; per la seva banda, el text del f. 78^v té la seva continuació al 74, i el del 74^v, al 79. Modernament s'han constatat aquestes alteracions i s'han escrit, a l'angle inferior dret dels folis i amb llapis, notes que remetien als folis en què continua el text (així, al f. 68^v trobem «passa a LXXIII»; al 73^v, «passa a LXIX», i al 78^v, «passa a LXXIV»; no s'ha escrit res al f. 74^v actual).

Pergamí, 216/224 x 165 mm, tret del f. 86, que fa 140 mm d'amplada (els folis són escairats de forma molt irregular, cosa que explica la varietat de la llar-

⁴ Correspon al manuscrit núm. 10 del Museu del Llibre Frederic Marès.

⁵ Quan Obrador el va consultar, aquest manuscrit constava de 95 ff., «dels quals n'hi ha 88 de plegamí [...] y al capdavant 7 fols de paper», més moderns. Actualment, manquen aquests darrers fulls de paper, com també el darrer de pergamí, que era «mutilat de tisorada que fé desaparèixer el terç superior» (aleshores, però, el text era complet, ja que «lo que hi manca del text, se troba en els fulls finals, de paper, sens interrupció ni llacuna»).

⁶ Aquestes dades coincideixen amb el que Obrador va indicar, abans de la desaparició del f. 88, respecte als folis de pergamí, segons el qual eren «distribuïts en nou plechs de cinch fulles cadascun, fora'l primer que sols en té quatre». El f. 88 constituïa, doncs, el desè i darrer foli del novè plec.

gada). Entre els folis d'1 a 9 el text és en molts llocs il·legible; a partir d'aquí millora força, si bé encara hi ha diversos passatges de lectura difícil. La caixa fa 168/180 x 112/115 mm. A la majoria de folis són visibles els marges horitzontals i verticals de la caixa fets amb punta seca; també són sovint visibles les pautes horitzontals del text. Escriptura a ratlla tirada, amb 27 línies per pàgina. Foliació moderna amb llapis i xifres aràbigues, a l'angle superior dret; a l'angle inferior dret, numeració romana amb tinta, també moderna. Als ff. 6 i 10, hi ha fragments de cinta adhesiva transparent que cobreixen estrips.

Doctrina pueril, text incomplet (ff. 1-87^v). *Inc.*: D[eus ho]nra[t] glo[ri]os[us] senyor no[stre], a[b] gratia e benedictio] vostra comensam [aquest li]bre qui es del comensam[ent de d]octrina pueril | Del prolech | Deus vol [que.ns cuytem e tra]baylem en eyl a servir cor la vida [e]s [breu] e la m[ort] s'acosta a nos tots jorns, e per asso perdi[ment de temps deu esser] fort ahirable.⁷ *Expl.*: Arriba noe e aquels qui ab el eren e d'aquels es poblat lo mon e les altres⁸ E cresqueren e montiplicaren les gents e cor agren paor que altra vegada no retornas lo dilubi volgren fer ten altra [sic] torra en babilonia que si lo delubi retornas que estorcessen⁹ en aquella torra mas ans que la torra fos ten alta con els la volien fer Trames deus a aquels qui la torra faien diverses lenguatges que los uns no entenien los altres E per asso no pogren puyar la torra segons que volgren E ladoncs¹⁰ la diversitat dels lenguatges que ara son Tera edat fo fil de abraam a moyse e abraam ac conaxensa de deu e ach .i. fil qui ac nom isach lo qual volch degolar per fer sacrifici a deu.¹¹

Títols i rúbriques en vermell. Segons Obrador, el manuscrit «Al comensament, du la rúbrica en vermell: “Aquest libre es de Doctrina Pueril”, y en el meteix fol I^r, a dalt de tot, l'inscripció en cursiva, molt més moderna: “Es de la Bibliot.^a Cat.^a publ.^a episcopal de Barcelona”.» Actualment, ni l'anotació amb el títol ni l'ex-libris de la Biblioteca del Seminari no són visibles, cosa que probablement cal atribuir a una actuació deliberada destinada a esborrar l'ex-libris, que també degué afectar el títol i la resta del text del recto del f. 1, ja que no sembla que Obrador tingués les dificultats que hi ha actualment per llegir-ne el contingut. Caplletres blaves o vermelles, amb ornamentació blava o vermella –consis-

⁷ Els fragments entre claudàtors, il·legibles, han estat reconstruïts a partir del text conservat al ms. 1024 de la Biblioteca Pública de Palma, *descriptus* siscentista, generalment molt conservador, del ms. 3187 de la Biblioteca de Catalunya.

⁸ El copista va ometre a continuació «moriren per lo diluvi».

⁹ A continuació manca «de mort».

¹⁰ A continuació el copista omet «comensa».

¹¹ El text s'acaba al cap. 97, al començament del paràgraf 7, a la ratlla 29 de LLULL (en premsa).

tent sovint en simples ratlles verticals— que alternen amb el color de la caplletra; de vegades també hi ha detalls del mateix color. L'ornamentació de les caplletres presenta, en diversos casos, un «enriquiment» produït per intervencions modernes amb retolador (que retrobem en alguns marges; vegeu, per exemple, el f. 10; també s'ha redecorat el marge superior del f. 1, probablement després d'esborrar la rúbrica i l'ex-libris que Obrador esmenta). Inicials amb decoració en vermell, que es manté de forma intermitent al llarg de tot el manuscrit.

Lletra gòtica catalana, propera a la semigòtica, obra d'una sola mà. D'altra banda, els set folis de paper que hi havia al final del volum quan Obrador el va consultar estaven redactats per una «diferent y no tan antiga escriptura». Tot sembla indicar, doncs, que posteriorment a la constitució del volum, però no més tard del segle XVI o començament del XVII, es degué perdre el darrer plec de pergami original, escrit amb la mateixa lletra que la resta del manuscrit; aleshores, aquest quadern va ser substituït per un plec de paper nou, on es van copiar els passatges perduts a partir d'una font diferent.¹²

Al llarg del manuscrit s'observen nombroses intervencions, les quals, en bona part, són correccions dutes a terme per una mateixa mà, del segle XVII; aquestes correccions han de ser posteriors a la còpia del *codex descriptus* del nostre volum (esmentat a les notes 7 i 12), ja que no s'hi van incloure. El text del manuscrit medieval, a més, presenta diversos passatges subratllats, corresponents a les proposicions de la *Doctrina pueril* considerades herètiques per Nicolau Eimeric, als ff. 17, 19^{r-v}, 22 i 41 (els mateixos passatges són igualment subratllats al *descriptus*) i, en el cas del f. 19, s'ha escrit al marge l'anotació «art. 90», la qual correspon al número de la proposició inquisitorial on s'inclou el passatge de la *Doctrina pueril* considerat herètic (en aquest cas es tracta del cap. 24, § 2-3; és remarcable que en la còpia siscentista del nostre volum una mà molt semblant —si no és la mateixa— ha escrit sistemàticament al marge dels quatre passatges subratllats el número de la proposició inquisitorial).¹³ A tocar del reclam del f. 68^v hi ha, a més, una il·lustració que representa un rostre amb barba que duu un caperó acabat en punta.

¹² La desaparició dels folis finals de pergami i la seva substitució per un plec de paper amb el text perdut ha de ser anterior a l'any 1616, data en què el manuscrit objecte de la present descripció va ser dut a Roma (vegeu més avall) i, en canvi, va romandre a Mallorca el seu *descriptus*, el ms. 1024 de la Biblioteca Pública de Palma, ja esmentat. Ens resten dos trasllats dels capítols copiats als folis de paper eliminats modernament: d'una banda, el còdex siscentista de Palma i, de l'altra, la transcripció —amb esmenes i intervencions diverses, però amb coincidències destacables amb el text del ms. 1024— que en va fer Obrador a LLULL 1906. Que el text del plec de paper no va ser pres dels folis de pergami perduts en un primer moment, ho evidencia l'anàlisi ecdòtica dels darrers tres capítols i mig del manuscrit de Palma, que els relaciona amb una branca de la tradició diferent de la branca a la qual s'adscriu la resta del volum, i també, és clar, el còdex de la Biblioteca de Catalunya. Per a aquesta qüestió, vegeu el cap. VI, 2.7, de la introducció a LLULL (en premsa).

¹³ Per a aquesta qüestió, vegeu SANTANACH 2000: 112-113 i n. 28.

Pel que fa a intervencions modernes, al costat de l'ornamentació de les caplletres, ja esmentada, hi ha el que a l'inventari de la Biblioteca de Catalunya es qualifica d'«anotacions matusseres, imitacions d'ex-libris i d'anotacions manuscrites antigues». En aquest sentit observem que, al recto de la guarda davantera, hi ha diverses notes pretesament antigues; com s'afirma al seu costat, en anotacions fetes amb llapis per Amadeu-J. Soberanas, conservador de manuscrits quan el còdex entrà a formar part de la Biblioteca de Catalunya, es tracta de meres falsificacions modernes: a la part superior llegim, en tinta, «Cartusiae Jesu Nazareni | Majoricensi», però a la seva esquerra s'ha apuntat amb llapis que es tracta d'un «ex-libris falsificat»; a la meitat inferior de la pàgina hi ha quatre línies, escrites amb la mateixa tinta que l'ex-libris i probablement obra de la mateixa mà, que afirmen que «Este llibre es de la Cartuxa de Mallorca y se ha deixat avui a Jaume Rosselló, per uns dies, a tornar el proper any 1770»; un nou text en llapis avisa que es tracta també d'una «anotació falsificada». Més avall, així mateix amb la lletra del conservador de manuscrits, encara en trobem una altra: «Conté anotacions marginals falsificades i retocs de caplletres amb bolígraf i rotulador! Foliació romana falsificada! etc.» A l'angle inferior dret de la guarda, el segell de la Biblioteca de Catalunya. Al verso de la mateixa guarda hi ha dos ex-libris diferents: a l'angle superior esquerre, el de Pere Marès i Oriol; a l'inferior dret, el de Frederic Marès. A més, a l'esquerra d'aquest darrer hi ha el timbre de la Biblioteca Marès, en vermell. Retrobem aquest timbre als ff. 22, 45, 57, 65, i al recto de la guarda posterior; en algun cas, la tinta vermella del segell ha tacat la pàgina anterior. El segell de la Biblioteca de Catalunya és als ff. 1 i 87^r. A l'interior del còdex trobem una targeta solta amb el nom de «El corresponsal del coleccionista | Pedro Marés y Oriol | Coleccionista de Autógrafos Manuscritos y Documentos históricos», al verso de la qual es llegeix el text següent, escrit amb llapis i cancel·lat mitjançant tres ratlles en diagonal:

Aquest manuscrit anomenat «Doctrina Pueril» de R. Lull el vaig comprar el 2 de juny de l'any 1907 en un lot de llibres procedents de la Cartuja de Valldemosa; els rebí per mediació de Aguiló de Palma. | Per els set llibres del lot en vareig pagar 1000 pessetes. | El manuscrit és incomplet, li falten les sis darreres pàgines. Actualment es compon de 87 fulls o folis, en pergamí, sembla li falten, per els fragments que resten al final, 6 fulls, en total 93 folis. Les mides dels folis son: 22 alt 16 ample. El llibre fou censurat per l'inquisidor i separat els sis folis que falten | P. M. O.¹⁴

¹⁴ El «censurat per l'inquisidor i» és ratllat específicament; des de «separat» i fins al final, el text és escrit al marge esquerre. La referència a l'inquisidor ha de ser interpretada probablement com una mostra del fet que l'autor de la nota coneixia la descripció d'Obrador i, doncs, l'origen real del volum, cosa que s'hauria provat d'emascarar ratllant-la; vegeu SANTANACH 2000: 110-114.

Al darrer full de paper, actualment perdut, hi havia una nota del notari Mateu Nebot, arxiver del Reial Patrimoni i de la Universitat de Mallorca el 1616, data de la nota. Obrador la transcriu:

Ihs. Die prima mensis decembris anno a nativitate Dni. mill.^{mo} sexcent.^{mo} sexto decimo, de mandato magnificorum dominorum Juratorum presentis Regnis Majoricarum, fuit extractus liber hic a Archiuo presentis Universitatis, et traditus Reuerendo domino patri fratri Joanni Riera doctori theologo diffinitori Religionis diui Francisci Majoricarum, Sindico praelibatae Universitatis. In cuius rei testimonium fuit impressum sigillum dicti archiui per me Mattheum Nebot nottarium domini nostri Regis alumpnum et militem, in dicto Regno Regium et patrimoniam archiuarium, et anno presenti praetactae Universitatis etiam archiuarium un (*per ut*) infra.

A continuació, sempre segons Obrador, hi havia el «segell d'hostia o oblea entre dos papers, segons usansa de l'època». Aquest manuscrit, doncs, va ser dut a Roma per fra Joan Riera el 1616; posteriorment fou donat, segurament per Fèlix Torres Amat, a la Biblioteca del Seminari de Barcelona, d'on desaparegué després que Mateu Obrador enllestís la seva edició de la *Doctrina* –de fet, es va creure que havia estat destruït durant l'incendi patit pel Seminari l'any 1936–, cosa que va impedir que Gret Schib el tingués en compte en preparar el seu volum per a Els Nostres Clàssics. Finalment, el 1986 fou llegat per Frederic Marès a la Biblioteca de Catalunya.

Descripcions a LLULL 1906: 430-434, *BITECA* manid 2274 i LLULL (en premsa). Vegeu, també, TORRES AMAT 1836: 699; PENYA 1886-1889: 2, 231; RUBÍ I LLUCH 1911: 28; *BBC* (1916), III, 168-173; ALÒS-MONER 1928: 2; TARRÉ 1941: 180; LLULL 1972: 27-28; PERARNAU 1982-1986: I, 187, i 1984: 7; MUNDÓ 1994: 11; SANTANACH 2000. És el text base de LLULL 1906 i LLULL (en premsa).

Ms. 481. Opera varia latina et catalanica

S. XIV. Volum miscel·lani. Enquadernació original de pergamí, en força bon estat, si bé els fulls de paper del cos del volum s'han desenganxat d'un dels costats del llom. Al llom, «33 | B Bedx | presbiter | Scintille | .m.s. | 163 | 481», amb tinta. El títol sembla original. El «33» és probablement de la mateixa mà que l'anotació a la guarda davantera (vegeu més avall). El «163» és modern, com també el «481», tot i que són obra de mans diferents. Entre aquests dos darrers números hi ha un altre «481», amb llapis i de la mateixa mà que ha escrit el ja esmentat. A l'interior de la coberta posterior, «Diputación Provincial

de Barcelona | Biblioteca Central | *Reg.*^o [a mà:] Ms. 481 | *Sign.*^a [a mà:] 4 - I». Al recto de la guarda davantera hi ha el títol de la segona obra, «Scintillarum B [ratllada?] Bede presbiteri», d'una mà que sembla del XVI; al verso trobem «Ms. 481», escrit amb tinta, obra de la mateixa mà que va anotar la signatura a l'interior de la coberta posterior. Al marge esquerre del f. 2^v hi ha diversos números, guillotinat pel relligador; són probablement escrits per la mateixa mà que va numerar els folis amb tinta i, potser, que va escriure el «33» al lloc de la relligadura. Hi ha altres anotacions breus als marges del manuscrit, majoritàriament tallades pel relligador.

I + 89 + XII folis. Quaderns: 1-6¹⁶ 7¹¹ (també forma part del darrer plec el foli enganxat a l'interior de la coberta posterior). Hi ha reclams al verso del darrer foli de cada plec. Paper, 200 x 140 mm. Escripura a ratlla tirada, 31/32 línies per pàgina. Caixa: 162 x 105 mm. Verjurat vertical d'1 mm aproximadament; verjurat horitzontal irregular, entre 30 i 38 mm. És present a la majoria de folis una marca d'aigua que representa un corn; en un dels bifolis finals hi ha també una filigrana d'un turó de tres cims inclòs en un cercle, i n'hi ha encara una altra al començament del volum, de la qual no he pogut identificar el motiu. En tots els casos les marques d'aigua es troben situades a la zona del plec dels bifolis, cosa que n'impedeix la calca. Les línies dels marges i el punxat són sovint visibles. Foliació moderna en xifres aràbigues escrita amb llapis, que arriba fins al núm. 89; el relligador ha tallat la majoria de números d'una foliació anterior amb tinta, també en xifres aràbigues, que presenta sempre un nombre menys que la foliació moderna; en aquells casos en què la foliació antiga es pot llegir, ha estat ratllada amb llapis. El verso del f. 89 i els dotze folis finals són en blanc; els set primers d'aquests, que formen part del sisè quadern, constitueixen els números de 89 a 95 de la foliació antiga amb tinta, ara ja no ratllada amb llapis. Els folis del darrer quadern, format per cinc guardes i el foli enganxat a l'interior de la coberta posterior, no són numerats.

1. Agustí d'Hipona, *Admonitio per quam ostenditur quam bonum sit lectionem diuinam legere* (ff. 1-2).¹⁵ *Inc.*: Incipit liber ammonitio sancti Augustini episcopi per quam ostenditur quam bonum sit lectionem diuinam legere et quantum mali sit ab illa vel inquisitione desinere | Propicio Christo fratres karissimi ita lectionem diuinam audite et scienti corde semper excipiat. *Expl.*: dignetur qui cum patre et spiritu sancto uisit et regnat in secula seculorum amen.

2. Defensor de Ligugé, *Liber scintillarum* (ff. 2-88^v; als ff. 2^v-3, rúbriques).¹⁶ *Inc.*: In nomine sancte et indiuidue trinitatis Incipit liber scintillarum uenerabilis

¹⁵ Per a aquest text, vegeu *PL* 40, 1339-1341.

¹⁶ Per al *Liber scintillarum*, vegeu M. H. Rochais, *Defensoris Locogiacensis Liber scintillarum*, *Corpus Christianorum*, Series Latina, 117 (Turnhout: Brepols, 1975).

bede presbiteri diuers<i>arum sentenciarum distinctus per lxxxj capitula hic | [f. 2^v] assignata particulariter et distincte. *Expl.*: Sicut enim ex carnalibus estis oritur caro ita diuinis eloquijs interior homo nutritur ac pascitur | Deo gratias | Explicit liber uocatus scintillari uenerabilis bede pre[s]biteri.¹⁷

3. *Doctrina pueril*, cap. 82 (ff. 88^v-89). *Inc.*: De Religio | RELigio es sobirana virtut en hom ordonat a regla contemplativa en remunerament de la vida activa | Hon sapies fill que lo comensament d'aquests homens reglars fo en los ermitans qui per gran amor e fervor la qual havian a deu se.n anaven en los deserts e en los boscatges a adorar e a contemplar deu. *Expl.*: e no tan solament desemparen los homens aquestes coses demunt dites per religio que les vergens e les vidues e les altres fembres qui son en religio se meten en carcre e en Monestirs dels quals negun temps no exiran per tal que adoren e que servesquen deu.

Títols i rúbriques en vermell, del copista. Als ff. 1-2 els calderons i la decoració d'alguna de les inicials també és en vermell; al f. 1 la caplletra és blava, amb decoració en vermell; el calderó de la rúbrica és en blau. Les rúbriques de la segona obra presenten alternança d'inicials negres i vermelles, i els números dels capítols són en vermell; al text alternen els calderons negres i els vermells; als ff. 3^v-5, després de cada sentència, hi ha la referència bíblica en vermell (només es dóna el nom amb què es coneix cada llibre o, quan és el mateix que a la sentència anterior, s'indica amb «ítem»); algunes majúscules, amb ornamentació en vermell. Tant a la segona com a la tercera obres, caplletres en vermell ornamentades en negre. A la tercera obra, els calderons i l'ornamentació d'alguna capital són en vermell. Lletra cursiva catalana del XIV; tot el volum és escrit per la mateixa mà. Hi ha el segell de la Biblioteca de Catalunya als ff. 1, 50, 89 i a l'interior de la coberta posterior.

Aquest manuscrit prové de l'antiga biblioteca de Pau Ignasi Dalmases i Ros († 1718), adquirida per la Biblioteca de Catalunya l'any 1916; vegeu ALÒS-MONER 1916: 34.

Descripcions a *BITECA* manid 2166 i LLULL (en premsa). Vegeu, també, LLULL 1972: 31 i 1997: 59; PERARNAU 1982-1986: I, 187. És el ms. *E* de LLULL 1972 i LLULL (en premsa).

¹⁷ *uocatus ... pre[s]biteri*: escrit per una mà posterior.

Ms. 700. Ramon LLULL, *Doctrina pueril*

S. XIV. Enquadernació moderna en pergamí. Al lloc «700», escrit amb tinta. 11 folis, més un de blanc davant i un altre darrere, que fan de guardes, moderns. Els deu primers folis són de paper i, el darrer, de pergamí; malgrat la restauració són observables rastres d'humitat en els folis de paper; el verso del f. 11 es troba en força mal estat; 224 x 150 mm. Escripció a ratlla tirada. 20/29 línies per pàgina als fragments de la *Doctrina*; al segon text, 15. Caixa: 170 x 110 mm. Verjurat vertical a uns dos mil·límetres; als folis s'observa també l'existència d'una o diverses marques d'aigua molt poc definides, de motiu no identificable. En alguns folis s'observen les línies per marcar els marges i el punxat. Foliació moderna, en xifres aràbigues, a l'angle superior dret i al centre del marge superior, amb llapis. Hi ha, a més, una antiga numeració, amb tinta, l'ordre de la qual no va ser tingut en compte en relligar modernament els folis, cosa que es va fer amb la successió següent: XXX-XXXIII, XVII, XVIII, XX, XXII, LVIII, L.¹⁸

1. *Doctrina pueril*, fragments:

A) Capítols de 48, § 2, a 55, § 4 (ff. 1-4^v). *Inc.*: ...fyl de deu e.l se.n menaren aontadament nostra dona santa Maria era en aquel logar e seguie son fyl axi com podie e per la multitut de la pressa no ere honrada de la honor que a ela.s covenie e ere empenta e menyspreada per los jueus. *Expl.*: Si la divina justicia ponex ton cors e.ls teus bens e tu la ames major amor has que auries si la justicia de deu ama...

B) Capítols de 25, § 4, a 28, § 2 (ff. 5-6^v). *Inc.*: ...que es sobre lo poder de natura la qual obra es [com fa en forma] de pa [e] vi¹⁹ es lo sant cors de nostre senyor Jhesu Christ. *Expl.*: De matremoni | [M]atrimoni es fyl orde e ajustament corporal e espiritual per [aver]²⁰ fyls que sien servidos de deu e que de deu reeben gracia benedicio | En aquel...

C) Capítols de 29, § 2, a 30, § 5 (f. 7^v). *Inc.*: ...da la mort adochs [sic] deu hom demanar lo sagrament derrer per significar e demostrar que hom a tennguts e conservats los primes sagraments. *Expl.*: Demana a sant sperit que do a tu lum e quaritat per la sua pietat per tal que conegues...

¹⁸ Llegeixo els números amb Alòs-Moner, ja que la restauració en dificulta la lectura dels dels folis 4, 5 i 6, i la numeració moderna del f. 8 ha estat escrita damunt de la xifra romana (només corregim el penúltim, en què Alòs havia llegit LVIII); segons Alòs, aquests números «Estan escrits en caràcters de cap a mitjan del XIVè segle» (1928: 1).

¹⁹ Aquest passatge és il·legible en el ms. *D.* Alòs llegeix: «la qual obra és ... fa de pa <e> vi és lo sant cors».

²⁰ La restauració dificulta la lectura del mot. Alòs llegeix «aver».

D) Capítols de 32, § 1, a 33, § 5 (f. 8^{rv}). *Inc.*: Del conseyl qu'el²¹ sant e[s]perit dona | Lo conseyll del sant esperit es fyl aquela cosa per la qual los homens fan bones obres e an volentat de cessar mal e de fer be. *Expl.*: Forçes corporals e esperituals totes venen fyl del sant esperit e per aço la sua força es...

E) Capítols de 95, § 6, a 97, § 10 (f. 9^{rv}). *Inc.*: ...en algunes coses que no cuyden trobar e per aventura an ço que desiren sens que no fan per que. *Expl.*: En aquela edat ach molts reys juheus que feren e vençeren moltes batayles contra los infeels...

F) Capítol 84, § 1-10 (f. 10^{rv}). *Inc.*: ...benauryança e pregar deus dels bens que covenen a vida corporal. *Expl.*: ...als quals trebaylls son ajudats per los vius en est mon can preguen per ells e...

2. Fragment en llatí (f. 11^{rv}).²² *Inc.*: ...querite et inuenietis pulsate et aperietur ub^o.

Rúbriques en vermell. Algunes inicials també presenten decoració en vermell. Calderons alternativament blaus i vermells, amb ornamentació amb l'altre color. Al f. 11, rúbriques en vermell; caplletres en vermell i decoració en groc; inicials ornamentades en vermell. Lletra cursiva del s. XIV, força regular i clara, d'una sola mà.²³ Al f. 11, lletra gòtica probablement del XIII. Hi ha anotacions breus i de lectura difícil al marge del f. 6 i una altra, interlineada al text, al f. 8. Trobem diverses proves de ploma al marge inferior del f. 7, als marges esquerre i inferior del f. 7^v, al superior del f. 8, als del f. 9 i a l'inferior del f. 10^v. El segell de la Biblioteca de Catalunya és als ff. 1, 10^v i 11^{rv}.

El manuscrit va ser donat a l'IEC per l'historiador Enriu Arderiu el 1917 (vegeu la Crònica del BBC, IV, 169).

Descripcions a ALÒS-MONER 1928, *BITECA* manid 1680 i LLULL (en premsa). Vegeu, també, BBC, IV, 169; LLULL 1972: 31; PERARNAU 1976: 273, i 1982-1986: I, 187; LLULL 1997: 56-58; Stöhr-Apparat L 650. Alòs-Moner (1928: 4-13) va editar els fragments de la *Doctrina* que conserva aquest volum. És el ms. D de LLULL 1972 i LLULL (en premsa).

Joan SANTANACH I SUÑOL
Universitat de Barcelona

²¹ *qu'el*: davant seu «del», ratllat.

²² D'acord amb Alòs-Moner, es tracta d'un foli «d'un manuscrit litúrgic que degué fer de guarda» (1928: 1). L'èxplícit és mig esborrat.

²³ Perarnau concreta que la lletra del manuscrit és «la típica de cancelleria reial aragonesa datable en documents d'entorn del 1325» (1976: 273).

BIBLIOGRAFIA

- [ALÒS-MONER, Ramon d'] (1916): «La biblioteca Dalmases», *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, III, 6, pàgs. 28-57.
- ALÒS-MONER, Ramon d' (1928): «Un nou manuscrit de la *Doctrina pueril*», *Franciscalia*, pàgs. 1-13.
- BITECA: *Bibliografia de textos catalans antics*, <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/proleg.html>.
- BOHIGAS, Pere (1969): «El legado Perdigó», *Anuario de la Biblioteca de Cataluña y de los Populares y Especiales de Barcelona*, pàgs. 367-413.
- LLULL, Ramon (1906): *Obres de Ramon Llull*, I, *Doctrina pueril. Libre del orde de cavalleria. Libre de clerecia. Art de confessió*, ed. de Mateu Obrador, Palma, Comissió Editora Lul·liana. Edició facsímil: Palma, Miquel Font, 1986.
- LLULL, Ramon (1972): *Doctrina pueril*, ed. de Gret Schib, Barcelona, Barcino, 1987 (ENC A, 104).
- LLULL (1997): *La versione occitanica della «Doctrina pueril» di Ramon Llull*, ed. de Maria Carla Marinoni, Milà, Edizioni Universitarie di Lettere, Economia e Diritto (Studi e Ricerche).
- LLULL, RAMON (en premsa): *Doctrina pueril*, edició crítica de Joan Santanach i Suñol, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull (NEORL, VII).
- MUNDÓ, Anscari (1994): *Catàleg del Museu del Llibre Frederic Marès*, Barcelona, Biblioteca de Catalunya.
- PENYA, Pedro de A. (1886-1889): «Bibliografía luliana», *BSAL*, I, any II, núm. 37, pàgs. 3-4; II, any III, núm. 64, pàgs. 134-135, i any IV, núm. 75, pàgs. 230-231; III, any V, núm. 105, pàgs. 102-103, i núm. 108, pàg. 123.
- PERARNAU, Josep (1976): «Notes crítiques de bibliografia lul·liana», *Revista Catalana de Teologia*, 1, pàgs. 259-276.
- PERARNAU, Josep (1982-1986): *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic*, I, *Volums amb textos catalans (Apèndix: Inventari d'obres lul·lianes en català)*, II, *Volums de textos llatins*, 2 vols., Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya (Studia, Textus, Subsidia, III i IV).
- PERARNAU, Josep (1984): «Un altre volum manuscrit català perdut: el de Pistoia, Biblioteca Febroniana 314», *ATCA*, 3, pàgs. 7-11.
- RUBIÓ I LLUCH, Antoni (1911): *En Ramon Llull. Sumari d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans*, Barcelona.
- SANTANACH I SUÑOL, Joan (2000): «Perduts, amagats i retrobats. Història de dos manuscrits de la *Doctrina pueril*», *El Marges*, 68 (desembre), pàgs. 106-117.

- SOBERANAS, Amadeu-J., i Lola BADIA (1990): «Manuscris lul·lians de la Biblioteca de Catalunya. I», *EL*, XXX, pàgs. 173-193. Reimprès a *Documenta et Scripta*, 5 (1993), pàgs. 215-235, amb dues làmines.
- TARRÉ, José (1941): «Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París», *AST*, 14, pàgs. 155-182.
- TORRES AMAT, Fèlix (1836): *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, Barcelona. Facsímil: Barcelona-Sueca, Curial, 1973 (Documents de Cultura-Facsímils).

ABSTRACT

A codicological description of three testimonies to the *Doctrina pueril* which form part of the collection of the Biblioteca de Catalunya. They are codices of the fourteenth century of varying origins. Ms. 3187 has an almost complete version of the work-it only lacks three and a half chapters at the end. This volume was used as the basic text for the edition soon to appear in *NEORL*. The other two testimonies are fragmentary: of ms. 700, originally complete, only ten folios have been preserved, comprising some ten chapters; while ms. 481 from the time of its production seems only to have contained ch. 82 of the *Doctrina pueril*.

L'escriptura de Guillem Pagès, copista de manuscrits lul·lians¹

Mn. Salvador Galmés explica en una nota preliminar a l'edició del quart volum del *Llibre de contemplació* (ORL V: v-viii) que, durant el Primer Congrés Internacional de la Llengua Catalana, celebrat a Barcelona el 1906, i gràcies al professor italià Pier Enea Guarnerio, es va tenir notícia de l'existència del que sovint ha estat anomenat 'còdex prínceps' lul·lià. Els volums (perquè es tracta d'un còdex dividit en dos volums), custodiats a la Biblioteca Ambrosiana de Milà, duen una data de còpia tan reculada com 8 de juliol de 1280.²

L'estiu de 1908, Mateu Obrador va fer un cèlebre viatge a Munic i a Milà, del qual va portar, entre moltes notes, una descripció dels dos volums i algun clixé fotogràfic de mostra. És aleshores que es va conèixer amb exactitud el que diu el colofó del segon volum, al foli 537 (vegeu làmina I):³

¶Hic liber est scriptus· qui scripsit sit benedictus· / A M E N· / Ego Guillel-
mus pagesij presbiter diuina gratia au/xiliante · hunc librum consolationis [!] in
Ciuitate / Maioricarum ab originali translatione penitus / translataui· VIII^o. Idus
Julij· Anno domini· M^o. cc^o. ·lxxx^o. et hoc / Sig [*signum*] num feci·

¹ He d'agrair al Patronat Ramon Llull, i en especial al seu secretari Xavier del Hoyo, i al Programa Blaquerna d'Estudis Lul·lians de la Universitat de Barcelona i de la Universitat de les Illes Balears les ajudes que m'han facilitat per a viatges i estades a les biblioteques de Magúncia, Munic, Milà, Roma i Palma que se citen en aquest treball, entre juny del 2004 i maig del 2005.

² Mn. Galmés confessa que, d'entrada, la revelació va ser acollida amb escepticisme «tant fàcils com son de llenegar dins lo planer d'una conversa familiar les infidelitats de la memòria o les exageracions dels bons desigs» (ORL V: vi). No gaire després, el mateix Guarnerio, un cop tornat a consultar el manuscrit, va confirmar per carta allò que havia fet saber a Barcelona.

³ Obrador, 1908. El 27 de maig de 1909, pocs mesos després de tornar del viatge, M. Obrador va morir. El que es va publicar posteriorment (però amb una data anterior a la del traspàs, com es pot observar) és un extracte de les seves notes, fet per Estanislau Aguiló. La transcripció del colofó és meua; una altra reproducció fotogràfica del fragment i una altra transcripció a Millares, 1983: II, 185.

Des d'aquell moment se sabia el nom del més antic copista d'una obra lul·liana de què ens ha arribat notícia, un prevere mallorquí anomenat Guillem Pagès. Malauradament, gairebé un segle després, no tenim cap més dada sobre qui va ser aquest personatge: el seu nom no ha aparegut en cap document d'arxiu ni en cap altre manuscrit. El fet que acabés la còpia del còdex amb un *sig-num* notarial fa pensar que segurament, a més de prevere, devia ser notari, però el seu nom no figura a les llistes de notaris mallorquins coneguts.⁴

Durant molts anys, se'l va identificar amb Guillem Mestres, regent de l'*studium* gramatical de Palma, i autor de la traducció al llatí de dues obres lul·lianes el 1316,⁵ cosa que va donar peu a múltiples confusions. Però el 1971, J.N. Hillgarth va posar de manifest que aquesta identificació és completament errònia i que es tracta de dues persones diferents.⁶

Hem d'esperar fins a 1983 perquè es produeixi una novetat rellevant pel que fa a la bibliografia sobre Guillem Pagès. En un treball sobre els fons manuscrits conservats a la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, Josep Perarnau exposa la seva certesa que el manuscrit Clm. 10504 «fou copiat a Mallorca, en el mateix obrador i qui sap si pel mateix copista que vint anys abans, el 1280, havia copiat els dos grans i inestimables volums del *Llibre de contemplació*, actualment a Milà, Biblioteca Ambrosiana A.268 inf. i D. 549 inf.». I assenyala que encara coneix dos altres manuscrits «procedents del mateix obrador i possiblement de la mateixa mà: el de Mainz (Magúncia), B. des Priesterseminars 220 I i del de la Biblioteca Pública de Ciutat de Mallorca 1103» (1983: 124-125). Però Perarnau no precisa en què fonamenta la seva afirmació i només assenyala un tret comú a aquests quatre manuscrits en el ratllat de la caixa d'escriptura.⁷

⁴ Cap notícia en dos estudis tan específics sobre el notariat mallorquí del segle XIII com els de Planas, 2003 i Coll, 2003. Tampoc no n'he trobat rastre entre els membres de la cancelleria reial mallorquina de l'època; així, vegeu Sevillano, 1972; Trenchs-Aragó, 1983. Fins allà on sé, no s'ha dut mai a terme una recerca sistemàtica d'arxiu sobre Guillem Pagès. L'amic Gabriel Ensenyat m'assabenta que a l'Arxiu del Regne de Mallorca no hi ha cap protocol seu.

⁵ Es tracta del *Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis* (acabat a Palma el setembre de 1312) i del *Liber de quinque principiis* (acabat també a Palma l'agost del 1312) i tots dos transmesos al ms. Clm. 10495, als folis 191-196 i 196-205, respectivament (vegeu Perarnau, 1986: 21). Així, el colofó de la segona d'aquestes obres diu: «Ob honorem et reverentiam Domini nostri Dei Jesu Christi explevit Raimundus Lulii istum librum in mense Augusti in civitate Majoricensi in vulgari anno Domini 1312 incarnationis eiusdem Domini Jesu Christi. Et in eadem civitate transtulit ipsum de vulgari in latinum Guillelmus Magistris presbyter regens studium grammaticale capituli Majoricensis anno Domini 1316.» (ROL, XVI: 314).

⁶ Hillgarth, 1998: 177-178. La confusió entre Guillem Pagès i Guillem Mestres es remunta, segons sembla, a Alòs, 1918: 80-81, però és seguida per molts altres autors, alguns de tan rellevants com Rubió o els germans Carreras Artau. Els arguments de Hillgarth són, tanmateix, inqüestionables.

⁷ «Un detall molt característic: La marca fa una doble columna de quadrícules en l'espai entre coronells, mitjançant una línia (amb puntuat propi) paral·lela a llurs marges interns.» (Perarnau, 1982: 118).

Aquesta falta de concreció ha fet que l'apreciació de Perarnau no hagi tingut l'acollida que una novetat d'aquest abast mereixeria. Bonner, en una ressenya al treball de Perarnau (*EL* 25, 1981-83, p. 292), va assenyalar aquest problema i va tendir a desestimar la identificació. Hillgarth, d'altra banda, admet que els manuscrits de Magúncia i de Mallorca són de la mateixa mà però els considera molt més tardans, del pas del segle XIV al XV.⁸ I no s'ha produït cap més reacció sobre el tema.

La present nota repren la indicació de Perarnau, amb la intenció de demostrar que l'esmentat estudiós tenia raó i que aquells quatre manuscrits que va assenyalar, i encara dos altres més de nova atribució, van ser copiats pel mateix Guillem Pagès. Són els següents:⁹

1. Milà: Ambrosiana A.268 inf i D. 549 inf: folis 1-537, *Llibre de contemplació* (Bo I.2).
2. Magúncia: Martinus-Bibliothek 220h:¹⁰ folis 1-54, *Art demostrativa* (Bo II.B.1); folis 54v-55, *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* (Bo II.B.10).
3. Palma de Mallorca: Biblioteca Pública 1103: folis 3-74, *Taula general* (Bo III.11); folis 75-76, *Lo peccat d'Adam* (Bo II.A.21).
4. Munic: Bayerische Staatsbibliothek Clm. 10504: folis 1-14v, *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae* (Bo III.41c); folis 15-24, *D'oració* (Bo III.44b).
5. Killiney (Dublín): Franciscan Library Dún Mhuire B 95: folis 1-24v, *Començaments de medicina* (Bo II.A.10).
6. Roma: Collegio di San Isidoro 1/38: folis 1-31, *Aplicació de l'Art general* (Bo III.49).

Tots aquests còdexs són escrits amb una lletra gòtica textual que presenta unes particularitats tan notables que no permeten cap mena de dubte sobre el fet que són obra de la mateixa mà. Com que un d'ells, el que transmet el *Llibre de contemplació*, va ser signat per Guillem Pagès podem concloure sense dificultat que és aquest prevere mallorquí l'autor de la còpia dels altres.¹¹

⁸ Hillgarth, 1991: I, 195. El mateix estudiós, seguint en això Galmés (*ORL* XVI: xvii), ja havia assenyalat que els manuscrits de Mainz i de Palma havien estat copiats per la mateixa mà (García-Hillgarth-Pérez, 1965: 81).

⁹ Hom trobarà descripcions dels manuscrits a l'apartat de Manuscrits de la Llull DB.

¹⁰ La biblioteca «des Priesterseminars» de Magúncia és avui coneguda com a «Martinus-Bibliothek»: el manuscrit en qüestió ha rebut tant la signatura «220 l» que li atribueix Perarnau com la «220 h» que li atribueix la Llull DB. Es tracta d'un volum factici; la part atribuïble a Guillem Pagès és només la segona.

¹¹ Tinc en curs d'elaboració un estudi codicològic dels sis manuscrits que posa de manifest que aquests han de ser situats necessàriament a final del segle XIII o molt al començament del segle XIV. És la mateixa conclusió a què porta l'anàlisi paleogràfica. La qüestió és especialment rellevant pel que fa als dos volums de Milà, que transmeten el colofó signat i datat, que no pot considerar-se en cap cas còpia del d'un manuscrit precedent.

En síntesi, podem caracteritzar l'escriptura de Guillem Pagés, en primer lloc, per la peculiar morfologia d'algunes de les lletres que fa; en segon lloc, per la seva cal·ligrafia de traç vertical, relativament angulosa, poc contrastada, poc comprimida, amb trets cursivitzants i amb una alineació poc rigorosa de les lletres en la paraula i en la línia; i en tercer lloc, per l'ús relativament abundant d'abreviatures i de signes d'abreviació.¹² Amb l'ajut de les làmines que s'adjunten, vegem alguns d'aquests trets amb un cert detall.¹³

1. Morfologia

Hi ha diversos trets morfològics característics d'algunes lletres d'aquesta escriptura, tots ells trobats en tots els sis manuscrits objecte d'estudi:

1. Fa una **g** molt particular, amb un traçat sinuós en forma de **s** majúscula, travessat en diagonal, de dreta a esquerra, per un traç fi que s'estén per sota de la línia de base. És rematada a la part superior dreta amb un petit traç gruixut horitzontal d'enllaç amb la lletra següent. (veg. làmina V, penúltima línia: «[...]jangle negre · sjgent la regu[...]»); veg. làmina III, sisena, setena línia: «Figura»). Allò més habitual és que el copista faci aquesta lletra amb 3 traços, però en algun cas he pogut apreciar que l'ha fet amb 5 traços.
2. Fa la **a** de tipus uncial i, per tant, amb dos traços. Tanmateix, el compartiment superior és poc definit, bé perquè la part superior del dors de la lletra està molt obert, o bé perquè està molt tancat damunt la panxa; en aquest cas, bo i realitzada amb dos traços, la **a** pot arribar a ser minúscula. El compartiment inferior és relativament petit i té forma arrodonida, amb tendència a projectar-se en diagonal cap a la base. La cama de la **a** acaba amb un traç fi enlaire cap a la dreta.
3. Les astes ascendents de **b**, **h**, **l**, sense llaços, acostumen a ser rematades amb un traç horitzontal a l'esquerra, de vegades força gruixut i pronunciat i aca-

¹² Signorini, en un treball panoràmic sobre la condició del copista de textos vulgars a l'Europa dels segles X-XIII, caracteritza la lletra de G. Pagés, basant-se només en els manuscrits de Milà i de Munic, com a «gotica pesante e dalle abbreviazioni dal tratto particolarmente allungato, di origine cancelleresca, disposta su due colonne» (1995: 158).

¹³ Altres reproduccions d'alguns folis d'aquests manuscrits són consultables en xarxa a la Llull DB. Dos altres detalls que cal afegir als que es desenvolupen a continuació són: primer, que l'escriptura no descansa sobre la línia de base; segon, «una ratlla o grafia que cal interpretar com de separació o almenys de no confusió, col·locat damunt de dues lletres iguals i consecutives» que assenyalava Perarnau (*ATCA* 2, p. 33) als volums milanesos però que no he trobat en cap altre dels còdexs.

bat en punxa (veg. làmina VI, primera línia: «glorios»; làmina VII, primera línia: «obedjent»).

4. A final de paraula utilitza indistintament la **r** llarga i la **s** rodona (que pot ser volada a final de línia). Quan usa la **s** rodona en posició final tot sovint fa un allargament considerable del traç a l'extrem superior, que pot arribar a torçar-se cap enlaire i enrere; d'altra banda, cal remarcar que la panxa superior de la lletra és més gran que la inferior (veg. làmina V, última línia: «*triangles*», cf. segona línia: «*ler alter*»; làmina III, sisena línia: «*dels*»; làmina VI, tercer i quart versos: «*especials*», «*aytals*»). D'una forma similar, el travessar de la **t** final pot prolongar-se de forma exagerada (làmina VII, paraules-rima dels quatre primers versos; làmina III, tercera línia «*hi pot*»).
5. De forma aleatòria, sense que hagi de coincidir necessàriament amb inici de frase, escriu **que** o **qui** utilitzant una **Q** majúscula, amb un traç estès damunt la línia de base que trenca la **O** (veg. làmina III, setena línia: «*ESta Figura Que sen segex*»; làmina VIII, primera línia: «*Deus Qui*», tercera línia: «*ab illir Qui*»).
6. Sovint remata la lletra **e** amb una llengüeta força prominent (veg. làmina V, quarta línia «*se*»; cinquena línia «*[...]angle negre*»).
7. Diverses lletres majúscules presenten trets particulars.¹⁴ Fa una **S** amb una part superior més gran que la inferior; amb una corba superior que tendeix a tancar-se o es tanca del tot, una corba inferior que tendeix a ser angulosa, i una prolongació considerable de la inferior que s'estén damunt la línia de base (veg. làmina III, tercera línia «*Salvant*»; setena «*ESta*»). En la **F** l'asta i el travessar superior tendeixen a formar un angle recte; d'altra banda, en la línia del que s'ha assenyalat en el punt núm. 4, el travessar presenta un allargament que pot acabar torçant-se enlaire (veg. làmina III, sisena i setena línies: «*Figura*»). Una **V** que prolonga el traç esquerre per damunt de la línia superior de l'escriptura i tendeix a tancar-se cap a la dreta; en alguna ocasió els dos extrems de la lletra poden arribar a tancar-se del tot (veg. làmina IV, línia primera i quarta: «*QVestio*»; làmina VI, tercer vers: «*Volem*»). Una **A** consistent en una a uncial amb el dors prolongat de manera que en resulti un compartiment superior completament obert (veg. làmina I, segona línia: «*AME N*»).

¹⁴ Tenim diversos mostraris de lletres inicials majúscules en les obres en vers: a la còpia del *Pecat d'Adam* al ms. 1103 de la Biblioteca Pública de Palma (vegeu làmina VII), a la còpia de les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* del ms. 220h de la Martinus-Bibliothek de Mainz i a la còpia de l'Aplicació de l'Art general al manuscrit 1/38 del Collegio di San Isidoro de Roma (vegeu làmina VI). S'hi comprova una alternança entre lletres majúscules de traç molt simple, sense cap element ornamental, com ara **A**, **L**, **S**, **F**, **V**; i lletres més elaborades, com ara **E**, **Q**, **T**, **C**, **Q** i sobretot **N**.

2. Contrast

He dit abans que la cal·ligrafia de Guillem Pagès és poc contrastada. Els traços fins que fa es limiten al traç oblic que forma l'ull de la **e** i la llongüeta que presenta sovint aquesta lletra; el segon traç de la **x** i de la **y** en el seu recorregut descendent de dreta a esquerra; el traç oblic que creua la **g** de dreta a esquerra (tot i que no sempre és fi); el traç que tanca la panxa de la **a**; i el que uneix per sota les dues cames de la **u**. Els traços com ara els que rematen les lletres **b**, **h**, **l** cap a l'esquerra ja he dit que acostumen a ser gruixuts; el mateix passa amb un traç que tanca el signe tironià a l'extrem esquerre i que va de dalt a baix, tot i que aquest gairebé només és present als manuscrits ambrosians del *Llibre de contemplació*; d'altra banda, els signes d'abreviatura superposats com ara barres, o **2** o **c** invertides o **a** minúscules o títles verticals tampoc no són de traç fi.

3. Compressió i enllaços

També m'he referit al caràcter poc comprimit d'aquesta escriptura, que presenta en conseqüència poques fusions de lletres. De fet, més que pròpiament de fusions hauríem de parlar de superposicions de traços en els grups **bo**, **be**, **ho**, **de**, **do**, **pe**, **po**, d'altra banda habituals en la lletra textual.¹⁵

En canvi, moltes lletres tendeixen a estar enllaçades, no només en els grups més habituals (com ara **rt**), sinó també amb contactes a l'interior dels mots; ho faciliten els acabaments corbats de les cames de **m**, **n**, **u**, les **r** llargues, les **c**, les **r**, la terminació també en un traç fi corbat de la **a**, les **r** rodones tant en l'extrem inferior com en el superior, i també els travessers de les **t**, el tret d'enllaç de la **g** i la llongüeta de la **e** (veg. làmina V, cinquena línia: «negre»; làmina IV, cinquena línia «morja entenj[...]»; làmina VI: «Deur glorior»).

4. Abreviatures

Els hàbits gràfics de Guillem Pagès inclouen un ús de les abreviatures i dels signes d'abreviació més abundant del que sol ser habitual en la còpia d'obres en llengua vulgar. El resultat és un text que, de vegades, no és de lectura fàcil i

¹⁵ A la part llatina del manuscrit muniquès (que és l'únic que transmet una obra en la llengua sàvia) hi detecto també superposició de traços en **pp**, **d9**.

còmoda.¹⁶ En primer lloc, hi ha nombroses abreviatures per contracció, indica- des amb una barra horitzontal damunt la paraula o amb un traç inclinat que talla una asta ascendent (aia = anima; oro = oració; ure = vostre; nre = nostre; eer = esser; eencia = essència; glia = glòria).

Hi ha també la utilització de signes amb significat propi o relatiu (deixo de banda els més corrents com la barra nasal o la titlla vertical per indicar **i**) que es poden combinar en una mateixa paraula:

- 2 superposat = er (sey²), ur (fig²a, nat²als)
- e superposada = ec (p^ccatz), c (rectorj^ca)
- e invertida superposada = er (u[']a, apod[']ament, p[']destinatō), e (d', Q', d'uāt, entall[']ctuejada)
- e amb una e invertida al damunt, superposada = ur (fig^ea, dret^ea, c^eat^ees, p^ei- tat)
- 9 volat o sense volar = -us (p⁹, d⁹)
- 9 sense volar i a inici de mot = con (9t⁹ria)
- barra superposada = e (sabr)
- 7 tallant una asta descendent = er (enr⁷c)

S'utilitzen també dues abreviatures amb lletres superposades: **e** = re (c^eensa, t^ebayl, c^ertiār, demost^e, lib^e); **a** minúscula (té forma de **u** amb una ratlla al damunt) = ra (g^ans, 9t^aria, remēb^amēt, g^acies, c^aat^a, neg^a), ua/a (q^al, ·j^a). He detectat encara una abreviació per truncament en forma de **e** invertida superpo- sada: coney['] = coneyxer.

Guillem Pagès fa el signe tironià sempre en forma de 7 sense barrar. Com ja he avançat, gairebé només en els dos volums del *Llibre de contemplació*, pre- senta una particularitat consistent en què de l'extrem inicial en penja un traç fi que tot sovint és tan llarg com la cama i sovint també tan gruixut com aquesta.

5. Cursivitat

Per bé que cal considerar la lletra de Guillem Pagès plenament dins el tipus de la lletra textual, hi ha diversos trets de cursivitat en la seva escriptura. La tendència

¹⁶ Lola Badia, que edita el manuscrit de Dún Mhuire com a base per al text dels *Començaments de medicina*, assenyala que el copista fa «poques abreviatures (la de re, la d'ur, la titlla de nasal, el signe tironià per a la e)» (*NEORL V*: 17). Tanmateix, he trobat en aquest volum, si fa no fa, les mateixes abreviatures que a la resta de manuscrits de G. Pagès. És possible, en qualsevol cas, que hi hagi una variació en la intensitat de l'ús del sistema d'abreviacions respecte un o altre dels seus còdexs, potser amb una tendència progressiva a usar-ne menys; per exemple, em fa l'efecte que el *Llibre de contempla- ció* és el text on n'utilitza més, segurament a causa de la llargària de l'obra.

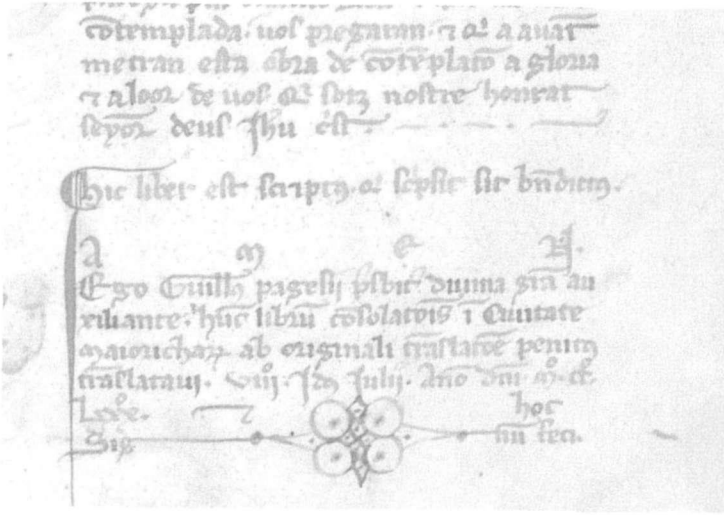
a l'allargament dels traços d'algunes lletres, referits als núms. 4 i 7 de l'apartat 1; però també la realització d'unes barres d'abreviatura força gruixudes i prolongades i que destaquen excessivament en el conjunt de la pàgina. La tendència a allargar alguns traços de forma artificialiosa és especialment visible en la **G** de «Guillemus» a la subscripció del *Llibre de contemplació* (vegeu làmina I).

Podria considerar-se en aquest sentit també l'hàbit de completar els espais que queden en blanc en moltes línies mitjançant traços fins o l'ús d'un trèvol en posició horitzontal i amb una cua força allargada per tancar rúbriques, frases o paràgrafs (veg. làmina III, cinquena línia; làmina V, darrera línia; làmina VI, primera línia; làmina VIII, setena línia); aquesta figura de trèvol és utilitzada a tots els volums amb molta freqüència, amb l'única excepció del *Llibre de contemplació*, on es completen les línies amb un seguit de ratlles i punts alternats que acostumen a acabar amb un traç que es torça enlaire (veg. làmina I). Probablement també la irregularitat del seu traç o l'alineament poc rigorós de les lletres en la paraula podrien ser reveladors que Pagès es va formar en el domini de la lletra cursiva. Aquest aspecte, d'altra banda, concordaria amb la possibilitat que hagués exercit com a notari a què apunta el *signum* que fa al colofó dels volums ambrosians.

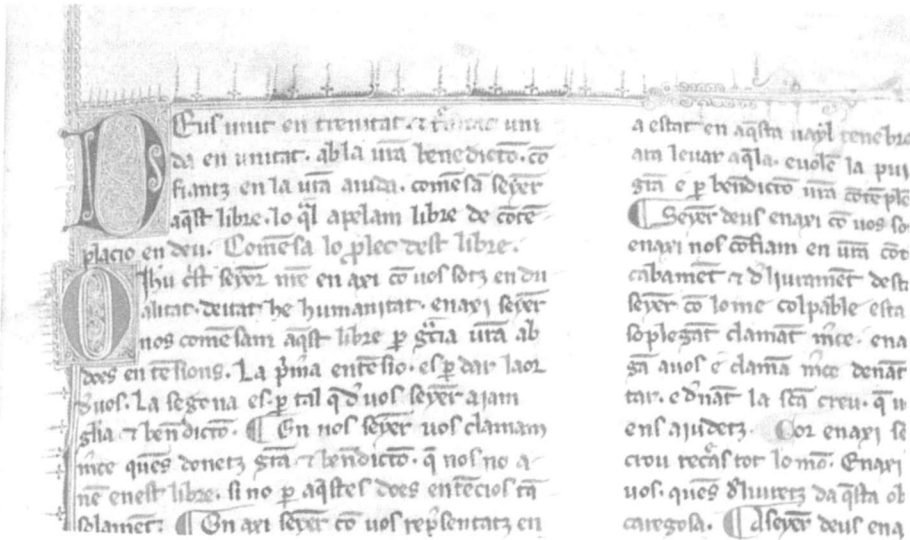
6. Conclusió

Els sis còdexs que fins al moment podem atribuir amb seguretat a la mà del prevere mallorquí Guillem Pagès formen un conjunt librari notabilíssim, que no pot ser passat per alt en la història del llibre manuscrit als països de l'antiga Corona d'Aragó, per la seva antiguitat, per les seves dimensions i per la seva varietat. Es tracta d'una obra desenvolupada en un moment decisiu en què la literatura (entesa en un sentit ben ampli) en català accedeix de manera decidida al format librari i textual i s'hi consolida. Que aquest fenomen es produeixi en l'àmbit de la difusió de l'obra de Llull em sembla molt significatiu perquè, com espero demostrar en un proper treball, es deu a la iniciativa i a l'encàrrec directes del mateix Ramon.

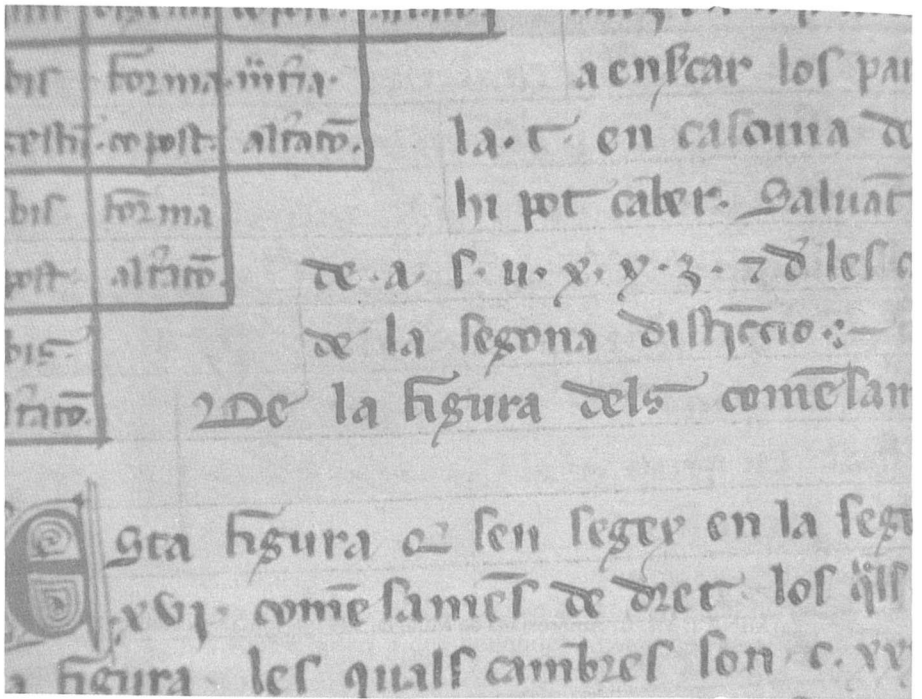
Albert SOLER
Universitat de Barcelona



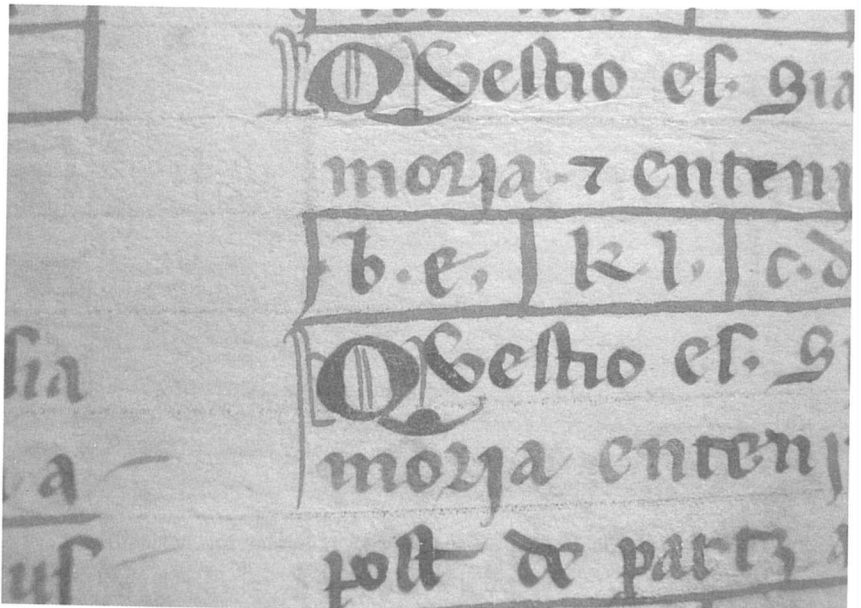
LÀMINA I: Ms. B. Ambrosiana de Milà, D. 549 inf, foli 537 (detall).



LÀMINA II: Ms. B. Ambrosiana de Milà, A.268 inf, foli 1 (detall).



LÀMINA III: Ms. Martinus-Bibliothek de Magúncia, 220h (detall).



LÀMINA IV: Ms. Martinus-Bibliothek de Magúncia, 220h (detall).

sab fo qes el deuenidor. 7 alo
 este d les ales uoitz. 7 dell
 co alo fia enaxj. dōcs legor
 la dispositō de .e. j. n. se
 angle negre. hstt la resu
 ales angles.

LÀMINA V: Ms. Martinus-Bibliothek de Magúncia, 220h (detall).

Deus glouos p uoltramar. —
 Estart senal a plicar.
 Solem a les especials.
 Scienciaes qui son ayals.
 Vna es teologia.
 A tra nes filosofia.
 Logica. dretz medicina.
 E que rectoçay spa.
 E moralitatz hyme trem.
 p so que lo uer ey moltrem.

LÀMINA VI: Ms. Collegio di San Isidoro de Roma, 1/38, foli 1 (detall).

Com estezes oledient.
 E car fo uengut dement.
 Genca en si litercat.
 P q senclinas a peccat
 Con hiaso que peccat es
 Contra fo q deu es res.
 A c docet adam elecno
 E n far lo mal cont mo.
 De fante qf coue ab res

LÀMINA VII: Ms. Biblioteca Pública de Mallorca, 1103, foli 75v (detall).

Deus et gloriosissim⁹ et bñe
 des. ut tu sis cognitus et dilec-
 tus ab illis et te nō cognos-
 cūt neq; diligūt. Incipit cō-
 pendiosus tractatus Raymū-
 de. de articulis fidei catholi-
 ca. Rubrica.

Omn̄ aliqui dicūt qd̄
 fides xp̄iana p̄ m̄ces
 necessarias m̄p̄me-
 pbari p̄t. nos exem-
 plificare uolum⁹ p̄ aliq̄s fidei

LÀMINA VIII: Ms. Bayerische Staatsbibliothek de Munic, 10504, foli 1 (detall).

Referències bibliogràfiques

- ALÒS, 1918: Ramon d'Alòs-Moner, *Los catálogos lulianos: contribución al estudio de la obra de Ramón Llull*, Barcelona, Francisco J. Altés y Alabart.
- COLL, 2003: M. Carme Coll Font, «Els signes i les subscripcions dels notaris mallorquins al segle XIII», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics*, 13, pp. 37-62.
- GARCÍA-HILLGARTH-PÉREZ, 1965: Jesús García Pastor, J. N. Hillgarth i Lorenzo Pérez Martínez, *Manuscritos lulianos de la Biblioteca Pública de Palma*, Barcelona-Palma, Biblioteca Balmes-Biblioteca Pública de Palma.
- HILLGARTH, 1991: J.N. Hillgarth, *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, 2 vols., París, Centre National de la Recherche Scientifique.
- HILLGARTH, 1998: J.N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Barcelona, Curial Edicions-Publicacions de l'Abadia de Montserrat [traducció catalana de Hillg. (1971)].
- LLULL DB: Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Universitat de Barcelona, <http://orbita.bib.ub.es/llull>
- MILLARES, 1983: Agustín Millares Carlo, *Tratado de paleografía española*, 3 vols., Madrid, Espasa-Calpe.
- OBRADOR, 1908: Mateu Obrador, «Viatge d'investigació a les biblioteques de Munich y Milà», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 2, pp. 589-613.
- PERARNAU, 1983: Josep Perarnau i Espelt, «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la "Bayerische Staatsbibliothek" de Munic», *ATCA* 2, pp. 123-169.
- PERARNAU, 1986: Josep Perarnau i Espelt, *Els manuscrits lul·lians medievals de la "Bayerische Staatsbibliothek" de Munic. II. Volums de textos llatins*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya.
- PLANAS, 2003: Antonio Planas Rosselló, «El notario en la Mallorca del siglo XIII», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics*, 13, pp. 7-36.
- SEVILLANO, 1972: F. Sevillano Colom, «De la cancellería de los reyes de Mallorca 1276-1343», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 42, pp. 217-289.
- SIGNORINI, 1995: Maddalena Signorini, «Il copista di testi volgari (secoli X-XIII). Un primo sondaggio delle fonti», *Scrittura e civiltà* 19, pp. 123-197.
- TRENCHS-ARAGÓ, 1983: José Trenchs, Antonio M. Aragó, *Las cancellerías de Aragón y Mallorca desde Jaime I a la muerte de Juan II*, «Folia parisiensia I», Saragossa: Càtedra Zurita.

ABSTRACT

This note analyzes the textual calligraphy of the Majorcan priest (and probably notary), Guillem Pagès, copyist of at least six manuscripts of Lullian works (all in Catalan, with a single exception in Latin), one of which is signed and dated July, 1280.

Petita addenda a la *Bibliographia Lulliana* de Rudolf Brummer

La redacció del meu *Breviari d'escriptors lul·listes* m'ha permès d'aplegar una llarga i copiosa bibliografia, la major part de la qual figura en les pàgines de dita obra. Això no obstant, atesos el criteris metodològics de redacció, una altra part no ha pogut ésser-hi incorporada. Aqueixa part no figura tampoc en la bibliografia de Brummer, tot i correspondre a les dates d'aquest aplec. La recopilació, doncs, que segueix és un complement a l'obra de l'autor alemany.

- AGUILÓ, E. K. «Establecimientos hechos por la familia Lull (1241)», *BSAL* 2 (1888), 282.
- «Cartes del cronista Carbonell a D. Beatriu de Pinós», *BSAL* 3 (1889-90), pp. 30-32, 45-46.
- ANÓNIMO, «[Discurso de Bartolomé Barceló] en la festividad dedicada al B. Raymundo Lulio», *BSAL* 1, n. 27 (1886), 7-8.
- «El español Raimundo Lulio, atleta de la fe, fue un verdadero precursor de la misiología moderna», *Mundo* III, n. 129 (Madrid, 1942), 282-285.
- «El B. Ramón Lull y los primeros ideales de "Propaganda"», *Osservatore Romano* (12 de abril y 21 y 22 de mayo de 1932). Reproduït a *Heraldo de Cristo* 16 (1934), 338-29; 17 (1935), 70, 100, 101.
- AQUILANTI, FRANCESCO, «Duecento francescano. Alexandro d'Hales, Ruggiero Bacone, Raimondo Lullo», *Frate Francesco* 10 (Milano, 1933), 332-336.
- ARAUJO COSTA, LUÍS, «Raimundo Lulio», *Revista Nacional de Educación*, n. 634 (10 de octubre de 1949).
- ARBONA OLIVER, MIQUEL, «Glosari. Llegint Ramon Lull», *Sóller* (8 de setembre de 1934).
- ATERO, JOSÉ, «El Beato Lulio y el peligro de la URSS», *Ecclesia*, n. 351 (Madrid, 3 de abril de 1948).

- BAVANDICA, CIRIACO, O.F.M., «El ideal misional del B. Raimundo Lulio», *Mauritania* (1932), 302-308, 336-338, 373-376.
- «Lull's Mission and Message», *The Woslem World* 22 (1932), 1-4.
- BEAUCHEMIN FELIX-M., O.F.M. *Le savoir au service de l'amour*, Collection Pax et Bonum, (Montréal: Libraire de François, 1933) [cap. IV: Llull].
- BETZENDÖRFER, WALTER, *Glauben und Weissen bei den grossen Denkern des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte des Zentralproblems der Scholastik* (Gotha, Leop. Klotz, 1931).
- BOFARULL, F. de, «Documento interessantísimo sobre una obra de Ramon Lull», *BSAL* 2 (1887), 176-177
- C. P., «Recuerdos de Ramon Lull en Bujía (Correspondencia)», *BSAL* 3 (1890), 233-235.
- CARRER, EMILIO, «La leyenda poética de Raimundo Lulio», *Domingo* (Madrid, 11 de febrero de 1940), 3.
- CASAS, AUGUSTO, «La Poesía de Raimundo Lulio», *Liceo*, 34 (Barcelona, junio de 1948).
- CASOLINI, FAUSTA, «Il vermiglio drappo dell'Amato. Raimondo Lullo terziario francescano», *Fratre Francesco* 10 (Milano, 1933), 445-453.
- CERDÀ, PEDRO J. TOR., «Nota característica del Bto. Ramon Lull», *Heraldo de Cristo* (1933), 283-284.
- CIROT, G., «Il Libro dell'Amico e dell'Amato di Ramon Lull. Versione, introduzione e commento di E. Mele», *Bulletin Hispanique* 35 (1933), 188-189.
- COLOMER MARQUÉS, C. «Raimundo Lulio, enamorado del mar», *Brijula* 108 (1945), 8
- CUNQUEIRO, A. «Beato Raimundo Lulio, Doctor iluminado», *Catolicismo* 51 (1946), 8-9.
- DALTON, O. M. «A portable dial in the form of a book, With Figures derived from Raymond Lull», *Archaeologia* 74 (1925), 89-102.
- DIAZ PLAJA, AURORA, «Raimundo Lulio. Explicación de las películas», *Cruzada escolar*, Serie F, Biografías (Barcelona: Imp. Romana, 1941), 11pp.
- «Raimundo Lulio», *Cruzada Escolar*, serie F. (1943).
- DOMENECH IBARRA, «Hace más de 600 años Raimundo Lulio quiso conquistar Suez. En 1300 señaló las rutas para dominar Egipto. Algunos de esos caminos se han tanteado ya con éxito. Rommel sigue el que con más entusiasmo indicó el Santo», *Arriba* (Madrid, 5 de julio de 1942).
- D[USAM], E., «La visió de Lull per un protestant». *Quaderns d'Estudi*, any II, vol. I (1922), 204-214.
- ESQUERRA, RAMON, «Llull i la cultura europea», *El Matí*, Barcelona, n. 1335 (1933). Reproduït al *Correo de Mallorca* (9 de setembre 1933).
- FERRARI BILLOCH, F. «Ramón Llull y su teoría de las mareas», *Mío Cid* (Madrid, 18 de julio de 1940).

- FREDIANI, G. «Il B. Raimondo Lullo», *Pens. Mission.* 5 (1933), 275-289.
- FONT, J. y GÓMEZ-IMAZ, R. «La intuición del verdadero concepto religioso. Raimundo Lulio y la Filosofía moderna. La Trinidad en Lulio, Boheme y Schelling», *El Español* 106 (1944).
- JAUME, ALEJANDRO, «Raimundo Lulio y los Reyes de Mallorca», *La Última Hora* (6 de marzo de 1933).
- KRZANIC, C. O.F. CAP. «La scuola e l'Averroisme», *Rev. Fil. Neo-Scol.* 21 (1929), 444-494 [2ª part: Llull].
- LETURIA, P. S.J. «Necesidad de fomentar el estudio histórico de las misiones en España», *Razón y Fe* 39 (1929), 111-116 [Estudi de la doctrina de Llull].
- LLABRÉS, G. «Bibliografía luliana. Manuscritos de R. Lull, existentes en la Biblioteca de Ntra. Señora de la Sapiencia», *BSAL* 2, n. 27 (1886), 6-7.
- «Un gran ejemplo. Bibliografía luliana», *BSAL* 2 (1888), 208-209.
- «Permiso concedido a Ramon Lull para predicar en sinagogas y mezquitas», *BSAL* 3 (1890), 104.
- LLEÓ DE VILALLBA, P. «El beat Ramon Llull missioner», *El Matí* (21 d'octubre de 1934).
- LUKIN, A. *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologia until the Renaissance*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1935).
- LULIO, RAIMUNDO, *De las condiciones del Amor* (Madrid: M. Aguilar, 1940).
- LUÑO PEÑA, ENRIQUE, *Historia de la Filosofía del Derecho* (Barcelona: La Hormiga de Oro, 1948) [Llull: 310-316]
- MARTIN, BASILIO, «A filosofia de Raimundo Lulo na literatura portuguesa medieval», *Broteria* 34 (1942), 473-482.
- MARTÍNEZ TOMÁS, ANTONIO, *Páginas brillantes de la Historia. Raimundo Lulio. Una vida de mártir narrada a los niños* (Barcelona: Araluze, 1925; 2ª ed., 1941), 148 p.
- PALMA, JOAN A. «El Llibre d'Evast e Blanquerna de Ramon Lull», *La Veu de Catalunya* (gener de 1936). Reproduït al *Correo de Mallorca* (4 de enero de 1936).
- PEMÁN, JOSÉ MARÍA, «Homenaje a Ramón Llull», *Arbor* 15 (1950), 45-55.
- PONS I MARQUÉS, JOAN, «Ramon Llull al Canadà», *Correo de Mallorca* (13 de novembre de 1933).
- «Ramon Llull a Madrid. A propòsit de la "Filosofía Moral"», *Correo de Mallorca* (16 de novembre de 1932).
- «Ramon Lull a Itàlia, A propòsit del llibre de E. Mele», *Correo de Mallorca* (12 de novembre de 1932).
- «Ramon Lull a Barcelona», *Correo de Mallorca* (16 de febrer de 1933).
- «Ramon Llull a Roma», *Correo de Mallorca* (3 de juliol de 1933).
- POU, EMILIO, «La Foradada y Miramar de Raimundo Lulio», *Nautilus*, IV, n. 41 (Madrid, 1949) 191.

- PUIGDOLLERS, M. «La paz, como dimensión espiritual de nuestro Imperio (Séneca, Lull, Vives)», *Revista de la Universidad de Madrid. Derecho*, I, n. 5 (1941).
- RAIMONDI, P. «Raimondo Lullo: Lo Sconforto», *Convivium* 23 (1955), 366.
- ROSSELLÓ PORCEL, BARTOMEU, «El centenari. Lluïl i l'imperialisme», *Mirador*, n. 245 (Barcelona, 12 d'octubre de 1933).
- SILVA DE CASTRO, CARLO C. *El Beato Raimundo Lulio, símbolo de la catolicidad* (Palma de Mallorca, 1942), 24 pp.
- TEIXIDOR, JUAN, «Lluïl, síntesis del tiempo», *Vértice*, n. 26 (Madrid, octubre de 1939), 27.
- «La commemoració lul·liana», *Mirador*, n. 217 (Barcelona, 30 de març de 1933).
- TOUS, FR. G. TOR., «Las reliquias del Bto Ramon Lull», *Heraldo de Cristo* 10 (1928), 145-147.
- TRUYOL SERRA, ANTONIO, *Historia de la filosofía del derecho y del estado*, Manuales de la Revista de Occidente (Madrid, 1954) [Lulio: teoría de la cristiandad, 360-361, 362-365, 378].
- VIDAL ISERN, ANTONIO, «Cursillos de lulismo [en Mallorca]», *El Correo Catalán* (16 de gener de 1944), 3.
- «Ramón Lull y su "opus". Una filosofía que dimana de la divina intuición», *El Noticiero Universal* (7 de desembre de 1944).
- «La Universidad Luliana de Mallorca», *El Correo Catalán* (17 de agost de 1946).
- «El lulismo en Argel», *La Vanguardia* (16 de gener de 1951).
- «A la sombra de Ramón Lull», *La Vanguardia* (13 de juny de 1952).
- VIDAL ISERN, JOSÉ, «Proyección unniuersal de Ramón Lull», *ABC* (5 de juliol de 1954).
- VILLABONA, R. «El Beato de Mallorca. Gloria, genio y virtud de Ramón Lull», *Semana* IV, n. 150 (1943).
- VILLALBA, V. «El beato Ramón Lull», *Rev. Esp. Mis.* (1929), 658-662.
- VILLALONGA, MIGUEL, «Mallorca. Ramón Lull. Siguiendo sus huellas», *ABC* (Madrid, novembre de 1942). Reproduït a *La Almudaina* (Palma de Mallorca, 26 de novembre de 1942).
- VOLTÉS, P.M. «Recuerdo de Ramón Lull. Una cigarra bajo el sol de Mallorca», *Destino* VII, n. 303 (1943), 7.
- VV. AA., «VII Centenari de la naixença del Benaventurat Ramon Lull», *Suplement Literari del «Sóller»* (3 de febrer de 1934).
- WIERUSZOWSKI, H. «Sobre "Miscel·lània Lul·liana. Homenatge al Beat Lull amb motiu del VII Centenari de la seva naixença"», *Revista de Filología Española* 22 (1935), 310-314.

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) Friedlein, Roger, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie*, «Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie» Band 13 (Tübingen: Max Niemeyer, 2004), 348 pp.

Conté una edició crítica llatina de *Consolatio Venetorum et totius gentis desolatae* (III.33).

Ressenyat a continuació.

2) Llull, Ramon, *Començaments de filosofia*, ed. Fernando Domínguez Reboiras; col. Eugènia Gisbert, «Nova Edició de les Obres de Ramon Llull» VI (Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2003), pp. xli + 194.

Conté una edició crítica catalana dels *Començaments de filosofia* (III.43).

Ressenyat a continuació.

3) Llull, Ramon, *Llibre d'Amic e Amat*, il. Jean-Jacques Laigre; pr. Josep Palau i Fabre (Caldes d'Estrac: Fundació Palau, 2004), 63 pp.

Conté seleccions del *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e) en català, castellà, italià, francès i anglès.

Ressenyat a continuació.

4) Llull, Ramon, *Llibre d'amic i amat*, trad. Joan Gelabert, «Clàssics del Gall» 1 (Pollença: El Gall Editor, 2004), 161 pp.

Conté una versió catalana moderna del *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e).

Ressenyat a continuació.

5) Llull, Ramon, *Lo desconhort. Cant de Ramon* (Barcelona: Obrador Edèndum, 2004), 148 pp.

Conté edicions de:

Desconhort (III.22)
Cant de Ramon (III.43.bis).
 Ressenyat a continuació.

6) Ramis i Moneny, Guillem, *Coneguem Blanquerna: resum i activitats sobre el Llibre d'Evast e Blanquerna de Ramon Llull*, «Coneguem Els Nostres Clàssics» 1 (Palma de Mallorca: Editorial Moll, 2002), 63 pp.

Conté una edició de fragments de *Blaquerna* (II.A.19).
 Ressenyat a continuació sota el número 3.

7) Vega, Amador, *Ramon Llull and the Secret of Life*, trad. James W. Heisig (New York: The Crossroad Publishing Company, 2003), pp. 277.

Conté traduccions angleses de:

Llibre de contemplació (I.2) [fragments]
Llibre del gentil e dels tres savis (II.A.9) [fragments]
Blaquerna (II.A.19) [fragments]
Llibre d'amic i amat (II.A.19e) [fragments]
Fèlix (II.B.15) [fragment]
Arbre de ciència (III.23) [fragments]
Desconhort (III.22)
Cant de Ramon (III.43.bis)
Ars brevis (III.77) [fragments]
Vita coetanea (IV.47).

Traducció anglesa de *Ramon Llull y el secreto de la vida* (Madrid: Ediciones Siruela, 2002), ressenyat a *SL* 42 (2002), 64, 83-84.

8) *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, ed. Krystyna Krauze-Błachowicz; trad. Marek Gensler, Dariusz Gwis i Elżbieta Jung Palczewska (Varsòvia: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002), pp. LVI + 400.

Conté traduccions poloneses de:

Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois (IV.29) [fragment]
Ars brevis (III.77) [fragment].
 Ressenyat a continuació.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

9) Arnau de Vilanova, *Arnaldi de Villanova Tractatus Octo in Graecorum Sermonem Versi*, ed. Joan Nadal Cañellas; col. Dionisio Benetos, «Corpus Phi-

losophorum Medii Aevi. Scripta Spiritualia» 2 (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2002), 446 pp.

Ressenyat a continuació.

10) Badia Pàmies, Lola, «Llull, Ramon», *Diccionari d'Historiografia Catalana* (Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 2003), pp. 742-3.

Ressenyat a continuació.

11) Balcells, Albert, *Ramon d'Alòs-Moner i de Dou: semblança biogràfica* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2003), 51 pp.

Ressenyat a continuació.

12) Barceló Crespí, Maria, «Agnès de Pacs i l'entorn humanista», *Memòries de l'Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 10 (2000), pp. 21-47.

Ressenyat a continuació.

13) Boss, Sarah Jane, «Does God's Creation Hide or Disclose its Creator? A Conversation with Ramon Llull», *New Blackfriars* 85 (2004), pp. 170-185.

Ressenyat a continuació.

14) Butinyà, Júlia, «Un llibre català, un gentil italià i la cultura europea (Al voltant del *Llibre del gentil e los tres savis* lul·lià)», *Momenti di Cultura Catalana in un Millennio. Atti del VII Convegno dell'AISC (Napoli, 22-24 maggio 2000)* I (Nàpols, 2003), pp. 59-82.

Ressenyat a continuació.

15) Butinyà, Júlia, «Unes notes sobre Metge, Llull i Juvenal», *Randa* 51 (2003), pp. 7-29.

Ressenyat a continuació.

16) Báez-Rubí, Linda, *Die Rezeption der Lehre des Ramon Llull in der Rhetorica Christiana (Perugia, 1579) des Franziskaners Fray Diego de Valadés* (Frankfurt: Lang, 2004).

Ressenyat a continuació.

17) Cambi, Maurizio, *La machina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*, pr. Michele Ciliberto (Nàpols: Liguori Editore, 2002), 223 pp.

Ressenyat a continuació.

18) Cantarellas Camps, Catalina, «Ramon Llull en l'art i la cultura del segle XIX», *Randa* 51 (2003), pp. 31- 49.

Ressenyat a continuació.

19) Cifuentes, Lluís, «La vulgarizzazione della scienza alla fine del medioevo: un modello interpretativo a partire dal caso del catalano», *Filosofia in volgare nel medioevo: atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.). Lecce, 27-29 settembre 2002*, ed. Nadia Bray i Loris Sturlese, «Textes et études du Moyen Âge» 21 (Louvain-La-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2003), pp. 247-263.

Ressenyat a continuació.

20) Cocco, Alessandra i Gualdo, Riccardo, «Enciclopedismo et erudizione nei volgari italiani: una panoramica sugli studi recenti», *Filosofia in volgare nel medioevo: atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.). Lecce, 27-29 settembre 2002*, ed. Nadia Bray i Loris Sturlese, «Textes et études du Moyen Âge» 21 (Louvain-La-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2003), pp. 265-317.

Ressenyat a continuació.

21) Colon, Germà, *De Ramon Llull al Diccionari de Fabra: acostament lingüístic a les lletres catalanes*, «Col·lecció Germà Colón d'estudis filològics» 1 (Barcelona: Fundació Germà Colón Domènech - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003), 476 pp.

Ressenyat a continuació.

22) Costa, Ricardo da, «O pensamento político no final do século XIII: a imagem do *Príncipe Tirano* na *Árvore Imperial*, de Ramon Llull», *Dimensões* 11 (2000), pp. 349-364.

Ressenyat a continuació.

23) Daiber, Hans, «Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Eine philosophiegeschichtliche Analyse des *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*», *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, ed. Matthias Lutz-Bachmann i Alexander Fidora (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004), pp. 136-172.

Ressenyat a continuació.

24) Derolez, Albert, *The Paleography of Gothic Manuscript Books From the Twelfth to the Early Sixteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 203 + 160 Pl.

Ressenyat a continuació.

25) Domínguez Reboiras, Fernando, «La idea de cruzada en el *Liber de pas-sagio* de Ramón Llull», *Patristica et Mediaevalia* 25 (2004), pp. 45-75.

Ressenyat a continuació.

26) Egea i Ger, Marc, «La cosmología de Ramón Llull», *Llull: boletín de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias* 23 (2000), pp. 295-313.

Ressenyat a continuació.

27) Estelrich i Costa, Josep, «El convent de Santa Elisabet. Apèndix documental (1317-1510)», *BSAL* 58 (2002), pp. 247-271.

Ressenyat a continuació.

28) Estelrich i Costa, Josep, «El convent de Santa Elisabet. Apèndix documental (II) (1530-2000)», *BSAL* 59 (2003), pp. 249-318.

Ressenyat a continuació.

29) Estelrich i Costa, Josep, *El monestir de Santa Elisabet: beguins, terceros-les, jerònimes. Mallorca 1317-2000*, «Arbre de mar» 9 (Palma de Mallorca: Edicions Documenta Balear, 2002), 410 pp.

Ressenyat a continuació.

30) Estelrich i Costa, Josep, «Microtoponímia d'un monestir. El monestir de Santa Elisabet de monges jerònimes, de Ciutat de Mallorca», *BSAL* 56 (2000), pp. 407-413.

Ressenyat a continuació.

31) Estelrich i Costa, Josep, «Una Casa de Beguins i un Convent de la Terça Regla a Ciutat de Mallorca (ss. XIV-XV)», *Fontes Rerum Balearium* 1 (nova etapa) (1990), pp. 31-46.

Ressenyat a continuació.

32) Evangelisti, Paolo, «Arnau de Vilanova e Ramon Llull: note in margine a due testi di pedagogia politica francescana», *Studi per Marcello Gigante*, «Istituto Italiano per gli Studi Storici in Napoli» (Bolonya: Societa Editrice Il Mulino, 2003), pp. 371-393.

Ressenyat a continuació.

33) *Exposición bibliográfica organizada con motivo del XXII Congreso de la Asociación Internacional de Bibliofilia (Palma de Mallorca, 25 de septiembre de 2001)* (Palma: Fundación Bartolomé March Servera, 2001), 53 pp.

Ressenyat a continuació.

34) Falconer, Jaume i Bernat, Nadal, *Llull paraula Lluc imatge: Apunts per (re)fer la memòria* (Mallorca: Indústria Gràfica Jorvich, 2003).

Ressenyat a continuació.

35) Ferrer Llabrés, Antoni, *Impressions lul·lianes* (Palma: Ajuntament, 2003), 227 pp.

Ressenyat a continuació.

36) Ferrer i Mallol, M. Teresa, *Joaquim Miret i Sans: semblança biogràfica* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2003), 54 pp.

Ressenyat a continuació sota el número 11.

37) Fidora, Alexander, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus* (Berlin: Akademie Verlag, 2003), pp. 219.

38) Fidora, Alexander, «Ramon Llull - Universaler Heilswille und universale Vernunft», *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, ed. Matthias Lutz-Bachmann i Alexander Fidora (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004), pp. 119-135.

Ressenyat a continuació.

39) Fidora, Alexander, «Ramón Llull frente a la crítica actual al diálogo interreligioso: el arte luliano como propuesta para una 'filosofía de las religiones'», *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003), pp. 227-243.

Ressenyat a continuació.

40) Francia, Andrea, «Filosofía del dialogo e slancio missionario nell'opera del beato Raimondo Lulio», *Analecta Tor* 35 (2004), pp. 205-245.

Ressenyat a continuació.

41) Friedlander, Alan, *The Hammer of the Inquisitors: Brother Bernard Délicieux and the Struggle Against the Inquisition in Fourteenth-Century France*, «Cultures, Beliefs and Traditions» 9 (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000), XX + 328 pp.

Ressenyat a continuació.

42) Friedlein, Roger, «El diàleg en el lul·lisme ibèric medieval, una proposta de sistematització», *La literatura i l'art en el seu context social*, ed. Pilar Arnau i Segarra i August Bover i Font, «Biblioteca Milà i Fontanals» 44 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003), pp. 105-119.

Ressenyat a continuació.

43) Galí, Alexandre, «Filosofia a Catalunya (1900-1936)», ed. Josep Montserrat Molas i Pere Lluís Font, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 14 (2002), pp. 91-207; Lul·lisme 195-7.

Ressenyat a continuació.

44) Gayà, Jordi, «Ramon Llull i l'Íslam. "Infideles sunt homines, sicut et nos"», «*Vós sou sant, Senyor Déu únic*». *Franciscanisme i Íslam*, «Jornades d'Estudis Franciscans, 2001» (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2002), pp. 115-143.

Ressenyat a continuació.

45) Glick, Thomas F., «"My Master, the Jew": Observations on Interfaith Scholarly Interaction in the Middle Age», *Jews, Muslims and Christians in and around the Crown of Aragon. Essays in Honour of Professor Elena Lourie*, ed. Harvey J. Hames (Leiden - Boston: Brill, 2004), pp. 157-182.

Ressenyat a continuació.

46) Guyotjeannin et al., Olivier, *Conseils pour l'édition des textes médiévaux* 3 vols. (París: Comité des travaux historiques et scientifiques - École nationale des chartes - Orientations et méthodes, 2001-2), 175+265+253 pp.

Ressenyat a continuació.

47) Hames, Harvey, «The Language of Conversion: Ramon Llull's Art as a Vernacular», *The Vulgar Tongue. Medieval and Postmedieval Vernacularity*, ed. Fiona Somerset i Nicholas Watson (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2003).

Ressenyat a continuació.

48) Heimann, Claudia, «Vom Unkraut unter dem Weizen, oder warum Inquisitoren Engel sind», *ATCA* 22 (2003), pp. 597-610.

Ressenyat a continuació.

49) Hillgarth, J.N., *Spain and the Mediterranean in the Later Middle Ages*, «Variorum Collected Studies Series» (Ashgate: Variorum, 2003).

Ressenyat a continuació.

50) *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional. XIV* (9.501 a 10.200) (Madrid: Biblioteca Nacional, 2000), pp. 591 [núms. 9609, 9898, 10103].

Ressenyat a continuació.

51) Jaulent, Esteve, «Fundamentos epistemológicos del diálogo luliano», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 20 (2003), pp. 33-50.

Ressenyat a continuació.

52) Judycka, Joanna, «Anselmian Echos in Ramon Llull's Thought», *Saint Anselm Bishop and Thinker. Papers Read at a Conference Held in the Catholic University of Lublin on 24-26 September 1996*, ed. Roman Majeran i Edward Iwo Zielinski (Lublin: The University Press, 1999), pp. 323-333.

Ressenyat a continuació.

53) Leopold, Antony, *How to recover the Holy Land: the crusade proposals of the late thirteenth and early fourteenth centuries* (Aldershot: Ashgate, 2000), x + 231 pp.

Ressenyat a continuació.

54) Llinàs, Carles, «Ramon Llull (1232-1316)», *Història del pensament cristià: quaranta figures*, ed. Pere Lluís Font (Barcelona: Proa, Fundació Joan Maragall, 2002; 2004), pp. 363-399.

Ressenyat a continuació.

55) Lluís Font, Pere, *Eusebi Colomer i Pous: semblança biogràfica* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2003), 12 pp.

Ressenyat a continuació sota el número 11.

56) Lluís Font, Pere, *Joaquim Carreras i Artau: semblança biogràfica* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2000), 13 pp.

Ressenyat a continuació sota el número 11.

57) Lohr, Charles, «The Islamic "beautiful names of God" and the Lullian Art», *Jews, Muslims and Christians in and around the Crown of Aragon. Essays in Honour of Professor Elena Lourie*, ed. Harvey J. Hames (Leiden - Boston: Brill, 2004), pp. 197-205.

Ressenyat a continuació.

58) Martín Rodríguez, José Luis, «Raimundo Lulio: Un polifacético, peculiar apóstol de musulmanes y judíos del siglo XIII», *Filosofía medieval cristiana en España*, ed. Eudaldo Forment, José Luis Martín Rodríguez i Ricardo Piñero, «Colección de Filosofía» 9 (Madrid: Fundación Fernando Rielo, 1999), pp. 51-81.

Ressenyat a continuació.

59) Mas i Solench, Josep M., *Ferran Valls i Taberner: semblança biogràfica* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2004), 28 pp.

Ressenyat a continuació sota el número 11.

60) McMahon, William E., «The Semantics of Johann Alsted», *History of Linguistics 1996. Vol. 2: From Classical to Contemporary Linguistics*, ed. David Cram, Andrew Linn i Elke Nowak, «Studies in the History of Language Science» 95 (Amsterdam - Philadelphia, 1999), pp. 123-9.

Ressenyat a continuació.

61) McMahon, William E., «The Semantics of Post-Medieval Lullism», *The Henry Sweet Society Bulletin* 37 (2001, nov.), pp. 10-21.

Ressenyat a continuació.

62) McMahon, William E., «The Semantics of Ramon Llull», *Studies on the History of Logic. Proceedings of the III. Symposium on the History of Logic*, ed. Ignacio Angelelli i María Cerezo, «Perspektiven der Analytischen Philosophie / Perspectives in Analytic Philosophy» 8 (Berlin - Nova York: Walter de Gruyter, 1996), pp. 155-171.

Ressenyat a continuació.

63) McVaugh, Michael R., «Moments of inflection: the careers of Arnau de Vilanova», *Religion and Medicine in the Middle Ages*, ed. Peter Biller i Joseph Ziegler, «York Studies in Medieval Theology» III (York: York Medieval Press, 2001), pp. 47-67.

Ressenyat a continuació.

64) Mensa i Valls, Jaume i Giralt i Soler, Sebastià, «Bibliografia arnaldiana (1994-2003)», *ATCA* 22 (2003), pp. 665-734.

Ressenyat a continuació.

65) Merino, José Antonio, «El Ars Magna de Ramon Llull», *Manual de teología franciscana*, ed. José Antonio Merino i Francisco Martínez Fresneda (Madrid: Editorial Católica, 2003), pp. xxx + 526; Llull 511-18.

Ressenyat a continuació.

66) Minervini, Vincenzo, «Comunicare in letteratura fra XIV e XV secolo», *Momenti di Cultura Catalana in un Millennio. Atti del VII Convegno dell'AISC (Napoli, 22-24 maggio 2000)* I (Nàpols: Liguori Editore, 2003), pp. 327-338.

Ressenyat a continuació.

67) Moll i Marquès, Aina, *Francesc de Borja Moll: semblança biogràfica* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2001), 19 pp.

Ressenyat a continuació.

68) Mutafian, Claude, «La Catalogne et le Royaume Arménien de Cilicie (xii^e-xiv^e siècles)», *L'expansió catalana a la Mediterrània a la Baixa Edat Mitjana: actes del Séminaire/Seminari organitzat per la Casa de Velázquez (Madrid) i la Institució Milà i Fontanals, CSIC, Barcelona, celebrat a Barcelona, el 20 d'abril de 1998*, ed. Maria Teresa Ferrer i Mallol i Damien Coulon (Barcelona: Consell Superior d'Investigacions Científiques, Institució Milà i Fontanals, Departament d'Estudis Medievals, 1999), pp. 105-119.

Ressenyat a continuació.

69) Obermeier, Anita, *The History and Anatomy of Auctorial Self-Criticism in the European Middle Ages* (Amsterdam - Atlanta: Rodopi, 1999), 314 pp.; Llull 229-231.

Ressenyat a continuació.

70) Perarnau i Espelt, Josep, «Consideracions sobre el tema de "Missió i croada" en Ramon Llull. A propòsit de publicacions recents», *ATCA* 22 (2003), pp. 561-578.

Ressenyat a continuació.

71) Perarnau i Espelt, Josep, «Opere di fr. Petrus Johannis in processi catalani d'inquisizione della prima metà del xiv secolo», *Archivum Franciscanum Historicum* 91 (1998), pp. 505-516.

Ressenyat a continuació.

72) Puig i Oliver, Jaume de, «Dos sermons de Nicolau Eimeric, O. P.», *ATCA* 22 (2003), pp. 223-267.

Ressenyat a continuació.

73) Puig i Oliver, Jaume de, «Noves fonts per a l'estudi de la *Incantatio Studii Ilerdensis* de Nicolau Eimeric», *ATCA* 22 (2003), pp. 611-620.

Ressenyat a continuació.

74) Pukelsheim, Friedrich, «Die Mathematik der Wahl: Llull, Cusanus, Borda, Condorcet und andere», *Neue Zürcher Zeitung* 222. Jg., Nr. 190, 18./19 (2001, agost).

Ressenyat a continuació.

75) Pérez Martínez, Llorenç, *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca*, ed. Albert Soler; pr. Fausto Roldán i Anthony Bonner, «Col·lecció Blaquerna» 4 (Barcelona - Palma de Mallorca, 2004), xiv + 269 pp.

Ressenyat a continuació.

76) Reinhardt, Klaus, «El *Árbol apostolical*, parte del *Árbol de la ciencia*, de Raimundo Lulio, en una versió castellana del segle xv. Introducció y prólogo», *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003), pp. 245-259.

Ressenyat a continuació.

77) Reinhardt, Klaus, «Nicolás Eymerich, OP (+1399), inquisidor y exegeta: edición de dos textos selectos de su *Postilla litteralis super evangelia*», *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, ed. José María Soto Rábanos, 2 (Madrid: CSIC - Consejería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León - Diputación de Zamora, 1998), pp. 1215-1236.

Ressenyat a continuació.

78) Requesens i Piquer, Joan, «L'epistolari entre els canonges Jaume Collell i Miquel Costa i Llobera», *Randa* 52. Homenatge a Miquel Batllori, 5 (2004), pp. 121-151.

Ressenyat a continuació.

79) Rigobon, Patrizio, «Considerazioni sulla *Consolacio venetorum et totius gentis desolate* di Ramon Llull», *Momenti di Cultura Catalana in un Millennio. Atti del VII Convegno dell'AISC (Napoli, 22-24 maggio 2000)* II (Nàpols: Liguori Editore, 2003), pp. 419-434.

Ressenyat a continuació.

80) Ruiz-Doménec, José Enrique, «El mapa de la devoción urbana en la Corona de Aragón (siglos XIII, XIV y XV)», *El món urbà a la Corona d'Aragó del 1137 als decrets de Nova Planta. XVII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó (Barcelona - Lleida, 7-12 de setembre del 2000)*, ed. Salvador Claramunt, 1 (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2003), pp. 35-57.

Ressenyat a continuació.

81) Sáez Guillén, José Francisco, *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Colombina de Sevilla* 2 vols. (Sevilla: Cabildo de la Catedral - Institución Colombina, 2002), 1168 pp.

Ressenyat a continuació.

82) Sarnowsky, Jürgen, «Johanniterorden und die Kreuzzüge», *Vita religiosa im Mittelalter: Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, ed. Franz J. Felten, Nikolas Jaspert i Stephanie Haarländer, «Berliner Historische Studien» 31 (Berlin: Duncker & Humbolt, 1999), pp. 345-367.

Ressenyat a continuació.

83) Schäfer, Detlef, *Ramon Lull: zwischen Bibel und Koran* (Petersberg: Imhof, 2002), 303 pp.

Ressenyat a continuació.

84) Soler i Llopart, Albert, *Literatura catalana medieval: un recorregut multimèdia pels grans autors i els seus textos*, «Àgora. Biblioteca Oberta» 19 (Barcelona: Pòrtic - Editorial UOC, 2003), 236 pp.; Llull 71-102.

Ressenyat a continuació.

85) Solervicens, Josep, *Bibliografia de Miquel Batllori* «Obra completa» XX (València: Tres i Quatre, 2004), pp. 271.

Ressenyat a continuació.

86) Solà Simon, Teresa, «“Nisi credideritis non intelligetis.” Lectura d'Is VII, 9 per Ramon Llull», *ATCA* 22 (2003), pp. 579-595.

Ressenyat a continuació.

87) Soto Rábanos, José María, «Riqueza de imágenes en Raimundo Lulio. El ejemplo de *Libro del amigo y del amado*», *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003), pp. 261-273.

Ressenyat a continuació.

88) Stewart, Angus Donal, *The Armenian Kingdom and the Mamluks. War and Diplomacy during the Reigns of Het'um II (1289-1307)*, «The Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400-1453» 34 (Londres/Boston/Colònia: Brill, 2001).

Ressenyat a continuació.

89) Stone, «Ramon Llull», *The Literature of al-Andalus*, ed. Maria Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin i Michael Sells (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), ix + 507 pp.; Llull 345-357.

Ressenyat a continuació.

90) *The Illustrated Incunabula Short-Title Catalogue on CD-ROM: 3rd Edition*, ed. Martin Davies (Londres: Gale Group, s.d.).

Ressenyat a continuació.

91) Torrents i Bertrana, Ricard, *De Llull a Verdaguer i de Verdaguer a Llull, o la simposia transcantal*, pr. Pere-Joan Llabrés i Martorell, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 36 (Palma: CETEM, 2003), 33 pp.

Ressenyat a continuació.

92) Trapp, J.B., «Frances Amelia Yates, 1899-1981», *Proceedings of the British Academy* 120 (2003), pp. 527-554.

Ressenyat a continuació.

93) Trias Mercant, Sebastià, «Raimundo Lulio: pensamiento y acción», *Pensamiento filosófico español I. De Séneca a Suárez* (Madrid: Síntesis, 2002), pp. 178-195.

Ressenyat a continuació.

94) Trias Mercant, Sebastià, «Ramon Llull i les creences religioses a la Mallorca de Jaume II», *Jaume II i les ordinacions de l'any 1300 [Catàleg d'exposició]* (Palma de Mallorca: Consell Insular de Mallorca, 2002), pp. 114-130.

Ressenyat a continuació.

95) Veny i Clar, Joan, *Antoni M. Alcover i Sureda: semblança biogràfica* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2000), 16 pp.

Ressenyat a continuació.

96) Zink, Michel, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, «Perspectives littéraires» (París: PUF, 2003), 342 pp.

Ressenyat a continuació.

III. TESIS I TESINES

97) Santanach i Suñol, Joan, *Edició crítica i estudi de la Doctrina pueril de Ramon Llull* (Tesi doctoral, Universitat de Barcelona, 2003), pp. clxxxix + 537.

Conté una edició crítica de la *Doctrina pueril* (II.A.6).

98) Sidera i Casas, Jordi, *La metafísica de la creació en Ramon Llull* (Tesi doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003), 487 pp.

RESSENYES

1) Friedlein, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie*

Les primeres 58 pàgines d'aquest llibre, derivat d'una tesi doctoral de l'autor defensada l'any 2001 a la Universitat Lliure de Berlín, ofereixen una introducció a la qüestió de la forma literària diàleg a l'edat mitjana en general i a l'obra de Llull en particular. Friedlein repassa sintèticament la bibliografia sobre el diàleg, a partir del treball fundacional de R. Hirzel (1895). Els grans models del gènere són grecs, des de Plató a Llucià, i arriben a l'edat mitjana cristiana a través del filtre llatí de Ciceró. Hi ha una tradició de diàlegs del cristianisme primerenc, des d'Agustí a Boeci i a Isidor, que es poden enquadrar en una o diverses tipologies: diàlegs de controvèrsia, filosòfics, didàctics, hagiogràfics, d'autojustificació. A la península ibèrica, *Lo somni* de Bernat Metge, escrit a finals del s. XIV, ha estat considerat des dels temps de Rubió i Lluch com la primera mostra de diàleg ciceronià autòcton –sobre els models del qual Friedlein té coses a dir. Les pàgines 8-14 repassen la bibliografia específica sobre el diàleg medieval, que ha mostrat un nou interès pel gènere en dates molt recents (vegeu el volum miscel·lani *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, editat per K. Jacobi el 1999). En l'àmbit romànic, el diàleg dona lloc a formes poètiques trobadoresques, com la tensó o el joc partit, al darrere de les quals hi ha la noció dialèctica de debat o disputa. Aquesta forma expressiva apareix en les confrontacions entre religions: es tracta de dos precedents de l'ús del diàleg en Llull. Friedlein vol posar ordre a les especulacions sobre la forma dialògica en les lletres medievals i busca la manera de fixar-ne l'«autenticitat» per la via d'establir unes fronteres conceptuals clares (p. 14). Debatut el problema de l'oralitat i l'escriptura en la pragmàtica del diàleg, present, per exemple, als estudis de P. Zumthor i P. von Moos, Friedlein proposa d'excloure de l'«autenticitat» del diàleg determinats elements de narrativitat i d'instrumentalitat en relació amb l'exposició doctrinal (pp. 20-21) i dibuixa, per contra, tres trets distintius, que són: el discurs individualitzat i

la situació contextual del diàleg, la seva capacitat argumentativa, i la serietat –que deixa de banda acudits i nugae– (pp. 22-27).

Els criteris susdits permeten de veure tot d'una que Llull és un cas únic a la literatura iberoromànica. La presentació del diàleg en Llull aborda, després d'una contextualització mínima, el lloc de les preguntes i respostes a l'Art en relació amb les quatre menes de diàlegs didàctics que es documenten a la península ibèrica, oportunament repassats (pp. 40-47). Cal analitzar encara un aspecte fonamental de la polisèmia del terme diàleg en la bibliografia lul·liana, que és el que interpreta el mot en el sentit metafòric d'intercanvi irònic entre religions d'arrelament social incompatible (pp. 47-55), per plantejar finalment l'objectiu de la recerca de Friedlein (pp. 56-58). La primera providència és fixar un corpus de diàlegs lul·lians «autèntics», que és el que se'ns ofereix com a apèndix primer, a les pàgines 259-286. Friedlein ha seleccionat 26 obres –la majoria només tenen versió llatina–, de les quals queden excloses, per raons de mètode, la flor i nata literària lul·liana –*Blaquerna*, *Llibre d'amic e amat*, *Fèlix*–, on el diàleg no és un element vertabrador essencial, sinó un recurs ocasional. Aquesta mica de decepció queda compensada pel rigor del tractament dels materials presos en consideració, i també pel propòsit d'investigar com funciona la literarietat de la forma dialògica pura en un autor medieval com Llull; i això en el benentès que hi ha altres escriptors del període que ofereixen materials d'interès en aquest terreny, com ara alguns representants de l'escola de Chartres del segle XII.

El cos del llibre s'articula en cinc unitats (caps. II-VI) que tracten monogràficament alguns espècimens significatius d'obres dialogades, i es tanca amb un petit assaig sobre el model lul·lià de diàleg i la seva continuïtat en el lul·lisme iberoromànic (cap. VII). La primera etapa de l'anàlisi correspon al *Llibre del gentil* (pp. 59-98), que convé col·locar en el context de les disputes religioses d'època. En contrast amb les altres obres primerenques de Llull, com la *Doctrina pueril* o l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, el *Llibre del gentil* està construït entorn de la forma diàleg pragmàticament orientada a la persuasió. Friedlein passa revista a la literatura polèmica entre cristians, jueus i musulmans a l'edat mitjana ibèrica per tal de trobar punts de contacte i relacions formals, que escadusserament apareixen en obres tals com les versions romàniques del *Barlaam i Josafat*. A les pàgines 72-82 Friedlein descriu minuciosament les tècniques d'estructuració de l'obra i les esquematitza en dos quadres (pp. 74 i 81), que mostren fins a quin punt ens trobem davant d'una obra altament formalitzada. Els savis i el gentil són objecte d'atenció a les pàgines 82-88, amb la finalitat d'esbrinar el perfil literari que se'ls atorga en contrast amb la personificació d'una noció abstracta com la de la donzella Intel·ligència. D'altra banda, la forma dialògica permet la incorporació a l'estructura argumentativa d'elements presos de l'experiència cognitiva, sensible o intel·lectual, que no són fàcils de

rastrejar en altres obres medievals (pp. 88-97). El capítol es tanca amb unes reflexions sobre la falsa condició d'obra oberta que presenta el *Llibre del gentil* (pp. 97-98).

Les pàgines 99-138 estan destinades al *Liber Tartari et Christiani*, obra de disputa religiosa que tanca un cicle en els diàlegs lul·lians. La presència d'un interlocutor mongol comporta contextualitzar els programes missioners lul·lians en relació amb els contactes històrics específics amb els enviats dels khans del segle XIII. Friedlein analitza la construcció del diàleg en la confrontació del tàrtar amb el jueu, el sarraí i el cristià, que introdueix la demostració dels dogmes de la Trinitat i de l'Encarnació (vegeu l'esquema de la p. 116). La intervenció de Blaquerna al text vehicula l'exemplarisme natural que l'Art de l'etapa quaternària proposa com a camí al coneixement teològic. La funció del diàleg és alhora missionera i inventiva, en sentit artístic, en la mesura en què esdevé un instrument per a trobar la veritat més enllà de les «auctoritates» que ofereixen els llibres sagrats (pp. 128-138). L'estructura dialògica del *Llibre del gentil* i del *Liber Tartari et Christiani* constitueix un model específicament lul·lià, que retrobem en altres obres com ara la *Disputació de cinc savis* i el *Liber de Sancto Spiritu*.

Les pàgines 139-304 tracten dels diàlegs en què apareix alguna evocació de Ramon, portadora d'una subjectivitat que trigarà encara algunes dècades a difondre's en la literatura europea. L'ús de la primera persona és constant, fins i tot en les obres anònimes dels primers anys de la producció lul·liana, especialment als pròlegs; Friedlein estudia el fenomen des de la teoria medieval de l'autoria i amb els referents bibliogràfics que fan al cas. És especialment rellevant el joc que s'estableix als pròlegs entorn d'un autor –en sentit modern– alhora absent i creatiu. El terme que emprà Friedlein per designar el personatge de ficció Ramon Llull, que apareix a partir de 1290, és «figura», i el primer text on la retroba en plenitud és el *Desconhort* (1295). La *Consolatio venetorum* (1298) ofereix un rerefons històric per emmarcar el Raimundus i el Petrus que hi prenen la paraula. Com que es tracta d'una obra mancada d'una edició moderna, Friedlein ens n'ofereix una a l'apèndix segon, pp. 287-312. L'abstracció conceptual a partir del problema històric de la batalla de Curzola, en què els genovesos van derrotar els venecians, és estudiada a les pp. 157-166. Seguidament s'investiguen els elements de tradició boeciana presents al diàleg, pp. 166-169, i el tractament de la passió de la ira, pp. 169-180. Els apartats destinats al *Desconhort*, pp. 180-204, compten amb un rerefons d'estudis previs per matisar i debatre. Friedlein parteix dels gèneres dialogats trobadorescos per aïllar l'especificitat de l'obra lul·liana i estudia els perfils del jo literari de Ramon. Les darreres pàgines reprenen el discurs sobre la ira.

Els capítols V i VI tracten centralment de les Oracions i contemplacions de l'enteniment, pp. 205-221, i de la *Disputatio fidei et intellectus*, pp. 223-242, però

al seu entorn s'aborden diverses qüestions literàries, que van de les formes de la personificació a la fixació de determinats models de debat dialèctic (vegeu especialment les pàgines 218-221, dedicades al *Llibre de santa Maria*). La minuciositat de les anàlisis dutes a terme i la riquesa dels elements de contrast utilitzats fan molt acceptables les conclusions del cap. VII (p. 243 i segs.), on s'argumenta que Llull és l'iniciador d'una línia literària original en el terreny de les formes del diàleg, per a la qual es destaquen uns trets distintius que, per una banda, giren entorn d'una peculiar *ordinatio* i de la voluntat de sistematisme mecànic, i, per l'altra, donen entrada a elements genuïnament literaris en el tractament dels interlocutors, tant si són personificacions com si són estilitzacions d'éssers reals com el mateix Ramon. El millor mèrit del llibre de Friedlein sobre el diàleg en Llull és haver sabut extreure de l'ingent desplegament d'erudició, propi d'una tesi doctoral, unes orientacions teòriques capaces d'organitzar la matèria d'una forma creativa, amb la guia d'una perspicàcia congènita i d'un sentit crític molt madur. Com a elogi final cal afegir que la solidesa de les anàlisis recomana que les pàgines dedicades a les obres que tracta amb més deteniment, com ara el *Llibre del gentil* o la *Consolatio venetorum*, hagin de formar part obligatòriament a partir d'ara de tota antologia de la crítica sobre Ramon Llull. Esperem, finalment, que una desitjable versió romànica d'aquest llibre el difongui àmpliament entre els estudiosos ibèrics de Llull i de les lletres medievals.

Lola Badia

2) Llull, *Començaments de filosofia*, ed. Fernando Domínguez Reboiras; col. Eugènia Gisbert

Els *Principia philosophiae* lul·lians (*ROL XIX*) suposen un text ambiciós, la importància del qual va ser convenientment calibrada per Tomàs Le Myésier en incloure'l a l'*Electorium magnum*. Com indica l'editor Fernando Domínguez Reboiras, van ser redactats a París (començats l'any 1299) en un moment en què Llull va voler entrar en polèmica amb aquells aristotèlics que tendien a concedir autonomia especulativa a la metafísica i a la filosofia, actitud contrària a la concepció lul·liana d'un saber unitari, coherent i deductiu. La introducció al text tracta bàsicament del seu valor dintre del context cultural en què va ser escrit i amb el qual pretenia entrar en diàleg, la qual cosa la fa especialment interessant no només per al lul·lista, sinó també per a l'estudiós de la filosofia medieval que no acaba d'ubicar Ramon Llull en el panorama filosòfic del segle XIII.

El primer troba un bon resum de les connexions que els *Començaments de filosofia* tenen amb altres moments del procés evolutiu de l'*Ars* i del que suposa

aquesta formulació del mètode aplicada a una ciència com la filosofia, per a Llull subalternada a la mateixa *Ars*. És especialment instructiva al nostre parer la referència als orígens d'aspectes d'aquesta aplicació del mètode axiomàtic a una part de l'*Ars*, com ara la descripció del mètode investigatiu present ja al capítol 177 del *Llibre de contemplació en Déu*, o la relació clara entre la lògica proposicional que permet l'argumentació per hipòtesis, clau dels *Començaments de filosofia* i present en les obres tardanes, i el mode onzè *positionis-necessarii* de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*.

Aquests aspectes es comenten especialment al sisè apartat de la introducció, «Els *Començaments de filosofia* i les Arts de Ramon». Prèviament, però, s'ha operat una contextualització externa de l'obra, bona mostra dels resultats que es poden obtenir des de la tendència cada vegada més present en els estudis lul·lians a llegir les obres de Ramon dintre del panorama de les polèmiques escolars contemporànies al voltant de la ciència i del mètode demostratiu. Per a l'interessat en la filosofia medieval Llull apareix així cada vegada més com un autor que té coses a dir interessants per originals, però en absolut desvinculades del saber i dels avenços intel·lectuals del seu moment. Els *Començaments de filosofia* és una obra especialment valuosa a l'hora d'establir aquestes connexions entre l'Art i les concepcions de la filosofia i de la ciència dels autors formats en el mètode escolàstic; és per això que Le Myésier la va considerar un pont ideal entre l'Art i el públic intel·lectual parisenc.

Però no oblidem que estem davant d'un text en català, llengua que no era precisament la vehicular per al saber medieval. La «Presentació» que l'editor afegeix com a prèvia a la «Introducció» al text tracta precisament d'aquest extrem, bo i relacionant la reivindicació del vulgar com a eina de comunicació científica amb l'intent de l'Art de trencar les barreres comunicatives imposades des de l'escolàstica per un llenguatge tècnic especialitzat assequible només per als iniciats. Si l'Art vol ser un llenguatge assequible per a qualsevol enteniment, la seua forma d'expressió haurà de ser radicalment diversa de l'oficial.

Pel que fa a l'edició del text, els dos testimonis manuscrits del xv que ens l'han transmès no presenten gaires problemes a l'hora d'establir un text correcte, cosa que l'editor fa, posant-hi en joc l'experiència de tantes altres edicions d'obres lul·lianes. El resultat és absolutament propi de la qualitat que els sis volums de la *NEORL* ja han assolit com a punt de referència científic en tant que projecte d'edició de les obres completes catalanes de Ramon Llull.

J. E. Rubio

- 3) Llull, *Llibre d'Amic e Amat*, il. Jean-Jacques Laigre; pr. Josep Palau i Fabre
- 4) Llull, *Llibre d'amic i amat*, trad. Joan Gelabert
- 6) Ramis i Moneny, *Coneguem Blanquerna: resum i activitats sobre el Llibre d'Evast e Blanquerna de Ramon Llull*

Són tres publicacions de caràcter divulgatiu sobre el *Llibre d'amic e amat* o el *Blaquerna*. En primer lloc, el catàleg d'una exposició que va tenir lloc a la Fundació Josep Palau i Fabre de Caldes d'Estrac. Es tracta d'una visió artística de 25 versicles del *Llibre d'amic e amat* a càrrec de Jean-Jacques Laigre. El text original dels versicles és extret de l'edició de S. Galmés per a *ENC* de 1927; s'acompanya de versions en diversos idiomes: en espanyol feta per a l'ocasió pel mateix Palau i Fabre; en francès, extreta de la versió que Guy Lévis Mano i Palau van publicar a París el 1953; en anglès, provinent de la que en va fer E. Allison Peers el 1923, publicada a Londres; i en italià, a partir de la d'Adelaide Baracco de 1991, publicada a Roma.

En segon lloc, una versió íntegra al català modern del *Llibre d'amic e amat* a cura de Joan Gelabert. Finalment, un llibre d'activitats didàctiques per a infants i joves sobre el *Blaquerna* a cura de Guillem Ramis.

A. Soler

5) Llull, *Lo desconhort. Cant de Ramon*

A l'Obrador Edèndum de Tona ha aparegut una nova edició de dues de les poesies més conegudes de Ramon Llull: *Lo desconhort* i el *Cant de Ramon*. Josep Batalla, el curador del volum –en el qual, per cert, s'ha fet una atenció lloable als aspectes materials–, no ha dut a terme un nou establiment del text, sinó que ha partit d'edicions anteriors. Així, malgrat que en el cas del *Cant de Ramon* no s'acabi d'especificar en quin text es basa, per a *Lo desconhort* s'indica que s'ha utilitzat l'edició publicada per Amadeu Pagès l'any 1938, «esmentant quan una lliçó alternativa m'ha semblat preferible».

Si ens centrem en les edicions, tot sembla indicar que l'objectiu que ha guiat l'elaboració del volum ha estat el d'oferir als lectors una edició accessible i comprensible de les dues poesies. D'acord amb això, doncs, s'ha regularitzat l'ortografia dels textos segons la normativa fabriana, i s'han anotat profusament els versos per tal d'aclarir-ne els passatges que puguin generar alguna dificultat a un lector poc avesat a llegir textos medievals o bé poc familiaritzat amb l'obra de Llull –en aquest sentit, per exemple, s'ha fet un èmfasi especial a l'hora d'assenyalar altres llocs en què Llull tracta els temes esmentats als dos poemes. Per la seva banda, l'estudi que precedeix l'edició dels poemes també presenta una

clara orientació introductòria a Llull, al seu context històric i a la seva obra –fent una atenció especial, és clar, als dos textos editats.

Davant d'aquesta voluntat divulgativa prou reeixida, sobta, en canvi, per la manca de definició que implica quant al model d'edició adoptat, la presència d'un aparat crític; es tracta d'un aparat positiu, on no només es recullen les variants dels manuscrits –les quals, tal com s'indica explícitament, no són producte d'una nova col·lació, sinó que també depenen de les edicions anteriors–, sinó que, a més, s'hi consignen igualment les divergències que s'observen entre les edicions precedents. El que caldria plantejar-se és fins a quin punt és útil, sobretot si pensem en l'usuari que hem assenyalat més amunt, un aparat d'aquestes característiques, i si no hauria estat preferible prescindir-ne.

Sigui com sigui, cal insistir en la utilitat de l'edició, que reuneix un seguit de característiques que la fan ideal per atreure l'atenció i facilitar l'accés del públic no estrictament especialitzat a dues de les poesies més interessants, i literàriament més reeixides, de Ramon Llull.

J. Santanach

8) *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, ed. Krystyna Krauze-Błachowicz; trad. Marek Gensler, Dariusz Gwis i Elżbieta Jung Palczewska

L'antologia dels textos filosòfics del segle XIII pren per títol un lema que s'inspira en Aristòtil, qui en la seva *Metafísica* va destacar la curiositat i la sorpresa com origen de tota filosofia: «*Wszystko to ze zdziwienia*» vol dir «Tot això per causa de meravellament». L'antologia forma part d'un projecte editorial més extens, que inclou traduccions dels textos filosòfics llatins medievals, des del segle XII al XIV. El seu objectiu és suplir el coneixement deficient del llatí que dificulta l'accés als textos originals. L'edició ofereix al lector tals eines útils com índex de noms propis i de termes filosòfics, informació detallada sobre les fonts, bibliografia, i, a més del comentari monogràfic sobre cada autor, una introducció general extensa: «*Wstęp. Filozofia XIII wieku*» (pp. I-LXV), escrita per l'editora del volum, Krystyna Krauze-Błachowicz.

Els autors de l'antologia, presentats sota la forma llatina i polonesa dels noms, són: Albertus Magnus, Rogerus Bacon, Bonaventura, Robertus Kilwardby, Ioannes Peckham, Thomas de Aquino, Sigerus de Brabantia, Boethius de Dacia, Stephanus Tempier, Aegidius Romanus, Henricus de Gandavo i Raimundus Lullus, polonitzat en la forma de «*Rajmund Lull*», i establertes les dates de la seva vida entre els anys 1232-1315.

L'antologia conté traduccions de fragments d'*Ars brevis* –en l'edició polonesa el títol apareix en la versió llatina, sense traducció–, pp. 335-344, i d'alguns

fragments de *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois* (en polonès: «Przeciwko niektórym błędnym poglądom Awerroesa»), pp. 322-335. Els dos textos són traduïts del llatí. El primer, *Ars brevis*, es basa en l'edició de Alois Madre a *ROL* XII, 192-255, i el segon en la de Bożena Chmielowska, dins *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 18 (1973), 6-34. La traducció realitzada per tres traductors (Marek Gensler, Dariusz Gwis i Elżbieta Jung-Palczewska) és clara i fluida.

Els textos de Llull vénen precedits d'una introducció, «Wprowadzenie», que consta de tres pàgines (pp. 319-322). El seu autor, Marek Gensler, comença la presentació destacant l'origen català de Llull. Gensler dedica la meitat del seu text al comentari de la vida del filòsof, sobretot a les seves activitats missioneres i divulgatives. Després ve l'explicació del seu sistema filosòfic, que denomina «misticisme racional». Gensler destaca la importància que tenien per a Llull els arguments lògics, la «màquina lògica», en la demostració racional de la doctrina, perquè li permetien independitzar-se del pes arbitrari de l'autoritat. Gensler relaciona el sistema filosòfic de Llull amb la tendència platònica del segle XII, notant també la influència de la càbala d'una banda, i dels filòsofs cristians, de l'altra, trobant afinitats entre Llull i Anselm de Canterbury. També dedica un comentari a la tendència polemica de Llull, evident en *Liber reprobationis*, però aquest aspecte de l'obra de Llull és desenvolupat més extensament per l'editora del volum, Krystyna Krauze-Blachowicz, qui en la seva introducció general situa el filòsof català en el context de polèmiques franciscanodominicanes del segle XII. Krauze-Blachowicz concedeix a Llull un lloc entre aquells filòsofs que trobaven la justificació de la filosofia en la seva utilitat per a la religió.

Amb la publicació d'aquesta antologia el lector polonès ha obtingut una oportunitat d'apropament al sistema filosòfic de Llull, conegut a Polònia fins ara més aviat per la seva literatura. Els quatre esquemes gràfics que il·lustren l'*Ars brevis* donen una idea sobre l'originalitat del pensament lul·lià.

Anna Sawicka

9) Arnau de Vilanova, *Arnaldi de Villanova Tractatus Octo in Graecorum Sermonem Versi*

Hem de saludar amb gran satisfacció l'aparició de l'edició crítica de la traducció grega dels vuit opuscles d'Arnau de Vilanova continguts en el manuscrit grec 113 de la Biblioteca Pública de Sant Petersburg. Aquesta veritable raresa de la bibliografia catalana medieval va ser descoberta el 1932 per Joaquim Carreras Artau i no ha estat fins ara que s'ha publicat de forma íntegra, a cura d'un reputat bizantinista, el P. Joan Nadal i Cañellas. El volum, d'altra banda, és

la represa de l'edició dels «Scripta spiritualia» d'Arnau, aturada des que el 1971 es publicués l'*Expositio super Apocalypsi*, una obra que, tanmateix, avui no es considera del mestre sinó produïda en cercles arnaldians.

Tant li fa que la majoria de lectors no tinguem competència per llegir el text grec que ara veu la llum; la present edició és valuosa perquè posa finalment en circulació un cas excepcional de relació entre la cristiandat occidental romana i l'oriental bizantina. D'altra banda, acarada amb la versió grega de cada opuscle, l'editor publica la versió catalana, llatina o italiana antiga –o fins en un cas la catalana moderna a manca de cap altra versió–, segons disponibilitat i conveniència; com que en la majoria de casos també aquestes versions més assequibles als lectors corrents havien estat publicades en llocs d'accés difícil, ara ens hem de felicitar de tenir-les molt més a l'abast i, en molts casos, millorades respecte de la seva edició primigènica pel que fa a la puntuació o a la col·lació amb altres versions o manuscrits.

Les obres d'Arnau editades en aquest volum són les següents:

Per ciò che molti... (ca. 1308), un resum de la seva activitat denunciadora, acarada amb el text de la versió italiana, l'única conservada a part de la grega, que havia publicat M. Batllori, contrastat amb el que també havia editat R. Manselli.

De caritate... (ca. 1305-1308), un comentari exeegètic a 1Co 13, 4-7 i una apologia de la caritat, que es troba en les mateixes circumstàncies de transmissió que l'anterior opuscle i es publica acarada amb la versió italiana.

Lliçó de Narbona (ca. 1308), una informació als beguins sobre les seves doctrines apocalíptiques, de la qual sí que tenim una versió catalana antiga –publicada per Batllori a *Els Nostres Clàssics*–, reproduïda aquí i respecte de la qual el text grec presenta algunes variants interessants traduïdes al català en nota.

De humilitate... (de les darreries de la seva producció), la narració d'una visió apocalíptica que havia tingut una monja; l'original indubtablement català a partir del qual es va fer la versió grega no s'ha conservat i per això es publica una traducció d'aquesta a cura de M. Batllori.

Alphabetum catholicorum (ca. 1296), un manual catequètic adreçat als fills de Jaume II d'Aragó, amb una transcripció del text llatí que millora la de W. Burger que teníem fins ara.

Philosophia catholica (1302), una obra de caire apocalíptic on exposa criteris per identificar els falsos profetes, publicada juntament amb la versió llatina editada per J. Perarnau.

Eulogium... (1303), una confessió de la seva doctrina feta davant del bisbe de Girona, amb el text llatí editat per J. Carreras Artau.

Allocutio super significatione nominis Tetragrammaton (1292), on aplica els seus particulars procediments hermenèutics al nom de Déu, JHVH, amb el text llatí editat pel mateix J. Carreras Artau.

En el seu estudi introductori, el P. Nadal descriu el manuscrit i en situa la còpia amb força seguretat a Reggio, a Calàbria, un centre de producció de manuscrits grecs a començament del segle XIV; es tracta d'un còdex elegant, fet segurament per encàrrec d'Arnau de Vilanova. Segons l'editor, la versió grega es va fer damunt d'originals catalans o llatins no idèntics als que hem conservat, amb una fidelitat tan estricta al model que el text grec resultant és, segons sembla, defectuós; un perfil possible del traductor seria un bizantí, potser un comerciant –no un clergue–, resident a Calàbria o a Sicília amb una certa cultura religiosa i un cert coneixement del català i el llatí.

És ja sabut que la traducció d'aquests opuscles té relació amb la visita que dos monjos del monestir ortodox de Sant Atanasi, al mont Athos, van fer a la cort pontfícia d'Avinyó el 1308, on havien arribat de pas cap a la cort de Jaume II d'Aragó per implorar protecció davant dels atacs que el monestir havia sofert per part de la Companyia Catalana dels almogàvers; Arnau era a la seu avinyonesa com a metge del papa i va redactar una carta de recomanació al rei català dels monjos en qüestió. El P. Nadal aventura la hipòtesi que podria haver estat el contacte amb aquests monjos que donés a Arnau la idea de compondre una antologia d'obres seves en llengua grega i analitza la possibilitat que el còdex anés adreçat al patriarca de Constantinoble, Atanasi I, l'ideari reformador del qual podia haver despertat les simpaties d'un agitador espiritual com ell. Tot i que la hipòtesi té alguns punts febles –no hi ha altres indicis que una coincidència en unes preocupacions d'altra banda molt àmplies–, aquestes pàgines de la introducció tenen l'interès no menor de fer una síntesi del context religiós convuls que vivia l'imperi bizantí en aquells moments. Sigui com sigui, el cas és que el còdex no va arribar a viatjar mai a orient i se sap que al segle XVII pertanyia al canceller del rei de França.

Per als estudiosos de Ramon Llull, el cas de les obres d'Arnau amb versió grega no és sinó un cas extrem de tradició manuscrita plurilingüe a l'estil dels que es donen en les obres lul·lianes. El volum ara publicat inclou també versions italianes d'algunes obres. Tot plegat ens invita a contemplar des d'un context més ampli les peculiaritats de la difusió de les obres del beat Ramon en diverses llengües.

A. Soler

10) Badia Pamies, «Llull, Ramon», *Diccionari d'Historiografia Catalana*

Lola Badia ressegueix, en una entrada de poc menys de dues pàgines, la figura de Ramon Llull destacant-ne els fets més rellevants i fent una incisió especial en el fet que Llull deixa de banda la història. Aplega, entre altres coses,

una aproximació a algunes de les principals obres del beat mallorquí, a més de recollir les edicions més reeixides de l'autor, així com els textos bàsics i les revistes dedicades a la seva obra, i també una petita bibliografia.

Joana Àlvarez

- 11) Balcells, *Ramon d'Alòs-Moner i de Dou: semblança biogràfica*
 36) Ferrer i Mallol, *Joaquim Miret i Sans: semblança biogràfica*
 55) Lluís Font, *Eusebi Colomer i Pous: semblança biogràfica*
 56) Lluís Font, *Joaquim Carreras i Artau: semblança biogràfica*
 59) Mas i Solench, *Ferran Valls i Taberner: semblança biogràfica*

L'Institut d'Estudis Catalans publica en els darrers anys una sèrie d'opuscles biogràfics de diverses figures rellevants de la història de la cultura catalana. En origen, es tracta de conferències pronunciades davant del ple de l'IEC. De les aparegudes fins al moment, són de l'interès per a la història del lul·lisme, la d'Antoni M. Alcover (2000), a cura de Joan Veny (vegeu més avall la ressenya 95); la de Joaquim Carreras Artau (2000), a cura de Pere Lluís i Font; la de Francesc de B. Moll (2001), a cura d'Aina Moll (vegeu més avall la ressenya 67); Joaquim Miret i Sans (2003), a cura de M. Teresa Ferrer i Mallol, amb la seva corresponent bibliografia; la d'Eusebi Colomer (2003), a cura de Pere Lluís i Font; la de Ramon d'Alòs-Moner (2003), a cura d'Albert Balcells; i la de Ferran Valls i Taberner (2004), a cura de Josep M. Mas i Solench; en aquests dos darrers casos també acompanyades de la bibliografia del personatge.

A. Soler

12) Barceló Crespí, «Agnès de Pacs i l'entorn humanista»

Si cercam l'entrada d'«Agnès de Pacs» (o «de Quint», com també era coneguda) a la Gran Enciclopèdia Catalana o a la Gran Enciclopèdia de Mallorca hi trobarem quatre línies escadusseres referides a la dotació econòmica de la càtedra lul·liana que disposà aquesta dama en el testament i en algun codicil. Malgrat el pes cultural que tengué en la incipient Mallorca renaixentista, la figura d'Agnès de Pacs o la «vídua daurada», com se la coneix pel poder econòmic i per la posició benestant, ha passat força desapercebuda, cas contrari del que ocorre amb la seva coetània Beatriu de Pinós.

Conscient d'aquesta realitat i seguint la línia d'investigació sobre l'humanisme a Mallorca, el discurs que Barceló pronuncià per a l'ingrés a l'Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics el maig de 2000 és un

acuradíssim estudi sobre aquest rellevant personatge del context cultural illenc. Com deixa ben palès Barceló, Agnès de Pacs viu entre dos moments crucials per a la cultura mallorquina, en una època de pont entre els trets medievals que encara perviuen i els incipients signes de penetració humanista i renaixentista (en àmbits tan concrets com l'antroponímia o la progressiva presència d'autors clàssics). L'article constitueix una visió general del context històric d'una dona que, moguda per influències directes, va potenciar l'estudi lul·lià. Per entendre aquest context, Barceló presenta detalladament la genealogia dels Pacs (pare, mare, germans i germanes), i fa una breu referència a la família de Nicolau de Quint i Net, espòs d'Agnès. A partir d'aquí, perfila la figura de la dama, tot definint quan, on i com va viure i quines relacions de parentiu varen possibilitar l'interès per la difusió de l'opus lul·lià. Efectivament, és en aquest sentit que s'ha d'entendre la donació que Agnès de Pacs féu d'una determinada quantitat de diners anual, primer l'any 1481 i ratificada molt poc temps abans de morir el 1485, i influïda probablement per Beatriu de Pinós, per tal de dotar una institució lul·liana que d'una banda havia de servir per a la docència de la doctrina lul·liana i, per l'altra, havia de formar dos becaris. El conveni notarial es féu en presència de dos eminents lul·listes del moment: Pere Daguí i Joan Cabaspre, que foren titulars de l'escola. La institució, i concretament els seus responsables, no estigueren exempts de problemes, derivats d'una banda de les tenses relacions amb Guillem Casellas (l'inquisidor de Mallorca, per tant, amb els dominics) i amb un hereu dels Quint, que s'havia apropiat de la renda de les 100 lliures destinades a la càtedra lul·liana.

És a partir d'aquí que Barceló revisa la història de la càtedra i dels estudis universitaris a Mallorca, que tenen els orígens en la segona meitat del xv. Per a la investigadora, dos fets propiciaren la fundació de l'Estudi General. D'una banda, és un moment favorable per al lul·lisme, que s'internacionalitza. Altra-ment, els ambients intel·lectuals illencs es relacionaven amb Itàlia (pensem en la cort d'Alfons el Magnànim), la qual cosa afavoria l'aparició d'un corrent humanista a Mallorca mateix. Tot aquest desenvolupament fou possible gràcies a un seguit de personatges, relacionats familiarment entre ells i directament amb Agnès de Pacs. La llista és llarga, tot i que qui té un pes rellevant posterior a la mort de dona Agnès és sens dubte el seu nebot Esperandéu Espanyol, canonge de la Seu de Mallorca i representant de regne, el 1493, davant la cort pontifícia per tal d'activar la causa de Ramon Lull. Destacat per la rellevant vinculació amb el moviment renaixentista, és una figura cabdal dins aquest món de transició, ja que fou el gran col·laborador de la tasca que sa tia emprengué. Altres protagonistes de l'auge lul·lià a la Mallorca cinc-centista foren Joan Gual i Pacs, Fernando i Teseu Valentí, Gregori Genovard i Espanyol i Nicolau de Pacs, vinculats tots ells amb la «vídua daurada». Així mateix cal fer esment a Miquel

Abellar, Pere Martorell, Jaume de Montanyans o Francesc Prats, dels quals l'autora en dona succintes informacions.

El text que presenta Barceló és, per tant, un estudi aprofundit de la realitat cultural i patrimonial de la Mallorca que es debat entre el bagatge medieval i les noves formes renaixentistes. És en aquest context com s'ha d'entendre el paper que tengué la vídua de Nicolau de Quint en la projecció lul·lística i com hi intervingueren tot un elenc de personatges que l'enrevoltaren.

Maribel Ripoll

13) Boss, «Does God's Creation Hide or Disclose its Creator? A Conversation with Ramon Llull»

When studying historical sources, in order to put them into context, a major goal is to try and discover as much as possible about the author, his or her background, family, daily environment, intellectual formation, and beliefs. The information we are able to gather about our author helps elucidate the ideas found in the texts we are examining. What works for historical texts can also be of value with contemporary pieces of writing as well, and luckily, we have Google to aid us. A quick search turned up the following about the author of the article under review. Boss is the director of the Centre for Marian Studies at the University of Lampeter in Wales and the author of a number of books which focus on the Virgin Mary: *Mary's Story* (1999) which seeks to flesh out the biblical narrative about Mary before Jesus' birth and after His crucifixion; *Mary* (2004) which seeks to show the centrality of the Virgin in the drama of creation and salvation; and most importantly for our purposes, *Empress and Handmaid: On Nature and Gender in the Cult of the Virgin Mary* (1999) which examines how our changing relationship with nature has affected developments in the cult of the Virgin Mary in Western Christianity. In addition, Boss was also invited to give one of the talks aired on BBC 4 during Lent 2004, where she spoke of how in the crucifixion, birth and death meet. One gets the impression that while Boss is a serious scholar, the issues she researches and discusses are far more than just academic for her.

Though the title of the article here reviewed implies a conversation with Ramon Llull, no real dialogue develops as Boss primarily uses Llull to exemplify her thesis: that true appreciation of nature will lead us to knowledge of God, or that nature, if perceived correctly, reveals God. And therein lays the nub of the problem. Boss adopts Llull's understanding of nature because «it is so very different from anything being considered by modern theologians» (p. 172). The dominant assumptions of our modern day culture take the view that nothing

is sacred and therefore, Boss suggests, we have to take into account world views radically different from our own in order to get any perspective on this issue. The problem is that Llull is too radically different to use him as a bridge between the idea of the sanctity of nature and God in the twenty-first century. Llull was a man of his time, and though he sought new and fascinating ways to express the relationship between God and creation and by doing so, convert the unbeliever, he did so in a particular historical context. His Art was based on the common assumptions that he felt were shared between members of all three monotheistic faiths and that could form a basis for dialogue. Like it or not, in modern times, we have moved on from the world Llull inhabited and engaged with, and therefore, while some of his spiritual writings might still inspire, his understanding of nature is somewhat simplistic and outdated.

What Boss tries to do is admirable; the article throws together some pretty interesting bedfellows, and will probably be of great interest to people who have the same outlook she has. However, much in the same vein as Anselm's ontological proof—you first have to be a believer!

H. Hames

14) Butinyà, «Un llibre català, un gentil italià i la cultura europea (Al voltant del *Llibre del gentil e los tres savis* lul·lià)»

La contribució de Júlia Butinyà a aquest volum col·lectiu és una comunicació mixta que presenta com a part central una «hipòtesi artística» al voltant de Llull. Butinyà, que ja havia indagat l'any 1993 la relació entre el *Llibre de Fortuna e Prudència* de Bernat Metge i el *Fèlix* de Llull, es demana si el *Llibre de Job* no va ser la font del *Llibre del gentil* lul·lià. El Metge del primer llibre de *Lo Somni* «s'identifica amb aquell innocent gentil lul·lià que qüestiona angoixat el seu destí» (p. 60). Segons Butinyà, Metge va posar en contacte totes dues obres (el llibre bíblic i la novel·la de Llull), «bé que fos mentalment, car dient que Job és el gentil per antonomàsia quan ell s'havia identificat amb el gentil lul·lià, ens obria o avisava la possibilitat que Llull s'hagués inspirat en aquell llibre bíblic» (p. 66). L'autora addueix com a hipòtesi de contraprova el fet que al púlpit del Duomo de Pisa hi ha l'escultura d'un gentil, obra de Giovanni Pisano, que té les característiques iconogràfiques de la figura bíblica de Job. El púlpit és de 1302-1310 i tenim documentada la presència de Llull a Pisa durant els anys 1307-1308. Els aires de renovació espiritual de començament del XIV s'adeien amb una figura «inquieta, rebel, racionalista i polèmica... emblemàtica del nou esperit» (p. 69). L'interès lul·lià pel pensament àrab guarda correlació amb la simpatia dels nous temps per la gentilitat. Butinyà acaba dient que l'obertura

ideològica de Llull «pot ser important avui, quan la nostra cultura es troba en una altra dinàmica de demanda d'obertura dialogant» (p. 72).

David Guixeras

15) Butinyà, «Unes notes sobre Metge, Llull i Juvenal»

Júlia Butinyà estudia «el segell lul·lià» del pensament de Bernat Metge, una influència que ja havia estat detectada a la primera meitat del segle vint per Rubió i Lluch, Nicolau d'Olwer i Martí de Riquer. Segons Butinyà, Llull és un dels «grans amagats» en la complexa xarxa intertextual de *Lo somni*. Amb Llull i sant Agustí, que representen el «pensament més autèntic de la cristiandat» (p. 9), Metge hauria volgut condemnar la doctrina moral de Petrarca tal com s'expressa en el *Secretum*. La filosofia i la moral de Metge són exponents d'un sincretisme d'inspiració lul·liana entre les tradicions, molt més amic de les demostracions que no pas de les autoritats.

Les peces clau de la intertextualitat lul·liana són el *Liber de anima rationali*, l'*Arbre de ciència* i el *Llibre del gentil e los tres savis*. Butinyà detecta també una referència de *Lo desconhort* al començament del llibre IV, i afegeix: «dins d'aquesta ombra general lul·liana em plau de recordar que el *Blanquerna* escolta molt per a la dinàmica d'aquest llibre IV» (p. 21).

Metge hauria aprofitat uns passos de les sàtires X i XIV de Juvenal, sobre la idea de la divinitat com a ésser donador i provident, «per a basar aquella filosofia amorosa i cristiana, de sobrepujament amorós, que bevia en sant Agustí i sobretot en Llull» (p. 24). El rebuig del *Secretum* que trobem al final de *Lo somni* «també se'ns il·lumina des de Llull» (p. 25). La postura de Metge, equidistant respecte de l'actitud cívica de Ciceró i l'actitud apostòlica de Llull, sembla disparar amb bala contra el «corrent modern» representat per Petrarca, «el·lístament intel·lectual» (p. 25). Butinyà sosté que «Metge ja modern ha dit el que Llull no gosaria reconèixer» (p. 26).

Boccaccio era l'objecte d'admiració literària de Metge; el seu raciocini era ciceronià; el pensament «és de palesa derivació lul·liana»; en gustos i maneres és, malgrat tot, petrarquesc (p. 26). L'autora reclama que es vagin reconeixent els lligams de Llull amb els autors posteriors. La «pruïja» de la literatura del XIV per «bastir sobre l'antiguitat» i el lul·lisme, un fenomen de llarga transcendència, no es poden tractar per separat. «Que no es trenqui amb la tradició permetrà» l'aparició del *Curial* i el *Tirant*, dues novel·les que deuen molt a l'obra de Llull (p. 27).

David Guixeras

16) Báez-Rubí, *Die Rezeption der Lehre des Ramon Llull in der Rhetorica Christiana (Perugia, 1579) des Franziskaners Fray Diego de Valadés*

Esta monografía, elaborada durante una larga estancia de la autora en el Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Freiburg y presentada como tesis doctoral en la Facultad de Filosofía (Historia y Filología románica) de aquella Universidad (texto completo: <http://freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1416/>), tiene como objetivo mostrar el influjo del Lulismo renacentista en la *Rhetorica christiana* del franciscano Diego de Valadés. Una obra rica en ilustraciones que pretendía ser un manual para uso de los misioneros en Nueva España con el fin de facilitar la instrucción cristiana de los indios. Valadés propone el arte de la memoria como medio más eficaz de promover la evangelización. La mnemotécnica utilizada por el franciscano se sirve de todos los procedimientos, recetas y artificios que aquella ciencia había venido desarrollando en los centros de cultura europeos. El exuberante uso de figuras e imágenes en la obra del franciscano ya había llamado la atención de algunos estudiosos que veían en Valadés un profundo conocedor de todas las técnicas de la memoria elaborados por eruditos, más o menos esotéricos, en la primera modernidad. Como bien se sabe, en esas disquisiciones mnemotécnicas jugó el arte luliano como arte de la memoria un papel importante y es, por eso, que en el voluminoso y hermético tratado del franciscano, plagado de ayudas visuales, se dejan entrever figuras, árboles y alfabetos lulianos que Linda Báez analiza por primera vez de una manera detallada, sistemática y profunda. Como la autora expresamente indica, la metodología de su estudio y el examen del abundante material gráfico se basa en los postulados científicos e histórico-artísticos de Aby Warburg, y del Instituto londinense que lleva su nombre, donde Linda Báez investigó después de su licenciatura. El primer capítulo presenta una biografía de Valadés y una detallada descripción de su obra indicando el modelo cultural y contexto de la misma. A continuación sigue un denso resumen del lulismo que se intuye detrás de la obra del franciscano, tal y como se manifestó (cap. 2) en círculos intelectuales de la corte española (Cisneros) y de la Universidad de París (Lavinheta) o (cap. 3) en los círculos italianos que escribieron y divulgaron la obra pseudo-luliana *In rhetoricam isagoge*. El denso capítulo cuarto muestra el contenido doctrinal del «lulismo en imágenes» que aparece en aquella obra influenciado preferentemente por obras de imagelistas como Bernardo Lavinheta y Charles de Bouvelles, para terminar (cap. 5) con una detallada descripción de los «árboles enciclopédicos» propuestos por Valadés y empapados en el más genuino lulismo. El estudio muestra como este fraile intentó presentar una obra catequética fundada en los postulados misioneros lulianos de pacífica e intelectual instrucción de los infieles en el que se manifiesta también «el profundo deseo franciscano de establecer

orden y armonía en la sociedad colonial a través del poder temporal y la jerarquía espiritual». Valadés combina en su *Rhetorica christiana* los elementos de la mnemotécnica clásica (*imagines et loci*) con los principios del *ars* luliana. Un detallado índice de las treinta y dos ilustraciones y una exhaustiva bibliografía cierran el denso volumen *El estudio*, realizado con rigor científico y cuidadosa metodología, ilustra un capítulo desconocido de la influencia de la obra luliana y marca un hito en los estudios de historia del lulismo. Una buena noticia es el anuncio por parte de la autora de la próxima publicación en español de este estudio, con lo que eliminará el obstáculo de la lengua y abrirá su lectura a un círculo más amplio.

F. Domínguez

17) Cambi, *La machina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*

Fins ara, i amb poques excepcions, els estudis sobre les figures de Ramon Llull i Giordano Bruno han anat per camins separats. A pesar d'això, fa més d'un segle que Felice Tocco va reconèixer que «fra tutti gli scrittori medioevali quello che il Bruno studiò con grande amore fu il Lullo», sense resistir la temptació d'afegir «e tenne in maggior conto di quel che meritasse». ¹ La nota de perplexitat davant aquesta evident pèrdua de temps de part de Bruno va reparèixer en la clàssica biografia anglesa de Dorothea Waley Singer de més de mig segle més tard, on va parlar de «that saintly and mystical, muddled and truculent Franciscan, Raymond Lull, on whose worst works [Bruno] wasted many years». ² La primera persona que hagués pogut reparar aquesta deficiència fou Frances Yates, però que va lamentar que no havia pogut incloure Llull en el seu estudi sobre *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* de 1964. Des de Tocco, els brunistes italians, potser inicialment influïts per les seves advertències negatives i més tard per inèrcia, s'han limitat a ignorar el tema lul·lià.

Aquest oblit ha produït una distorsió seriosa d'òptica, perquè el fet és que, llevat de dos escrits contra matemàtics, Giordano Bruno només ha comentat dos predecessors, Aristòtil i Llull, i això amb igualtat de consideració, és a dir de cinc obres dedicades a cada un. Ha citat i manipulat una colla d'altres autors (el Cusà, Ficino, etc., etc.), però només ha comentat els que acabam de citar. De

¹ Felice Tocco, "Le fonti più recenti della filosofia del Bruno". *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* serie V, vol. 1 (1892), p. 510.

² Singer, Dorothea Waley, *Giordano Bruno. His Life and Thought, with annotated translation of his work «On the Infinite Universe and Worlds»* (Nova York: Henry Schuman, 1950), p. 4.

part dels lul·listes, tampoc no hem vist un tractament equilibrat, perquè durant tot el s. XVI, de comentaris de volada internacional, tenim els de Lavinheta, d'Agrippa von Nettesheim, de Bruno i de Valerio Valier, entre els quals els de Bruno són els més nombrosos, m'atreviria a dir els més interessants –juntament amb Lavinheta–, i certament els menys estudiats. Finalment cal dir que l'antologia de Llätzer Zetzner, editada el 1598 i reimprès en 1609, 1617 i 1651, va ser un dels pocs llocs on els lectors del s. XVII podien llegir obres tant de Llull com de Bruno.

Aquest preàmbul ha estat necessari per explicar el buit que ha vingut a omplir el llibre ressenyat. És el primer assaig que tracta en profunditat i detalladament alguns comentaris lul·lístics de Bruno, i que intenta estudiar el lloc que ocupen dintre la seva trajectòria intel·lectual. De fet no agafa tota l'obra bruniana en aquest camp, sinó que es concentra en els anys 1597-1590 de la producció del Nolà, la que ocupa les seves estades en les ciutats alemanyes de Wittenberg i Helmstedt.

Una introducció explica el paper de la retòrica en el projecte brunianà com a instrument per manipular la voluntat de l'altre, sigui per l'oratorïa o per les arts incantatòries, com a instrument que forma un vincle de tipus persuasiu en el cas del filòsof o del polític, o màgic en el cas del mag (p. 15). A continuació analitza una sèrie d'obres concretes, estudiant-ne detingudament les parts que troba més reveladores.

Comença amb dos temes del *De lampade combinatoria Lulliana*: la Quarta Figura (amb la Taula) de l'Art ternària, i una nova figura ètica. Pel que fa a la primera, en suggereix una simplificació metodològica que facilita –segons Bruno– la trobada (*inventio*) del terme mitjà (*medium*) entre subjecte i predicat, tema particularment rellevant per a Llull. Pel que fa a la segona, reformula com a *instrumentivum ethicum* una figura de virtuts i vicis que Agrippa von Nettesheim havia proposat, una de circular com la Figura V de l'Art quaternària, però amb un «W» al centre (és a dir, una «V» doble, amb significació evident). Bruno en va proposar una amb tres anells circumferenciants (però no rotatoris), el d'enmig amb les virtuts, i els de l'exterior i interior amb els vicis corresponents per excés i defecte. Així apropa Llull a Aristòtil, que va dir (*Ètica a Nicòmac*, 1109^a20) que «l'excel·lència moral és un medi [...] entre dos vicis, un per excés i l'altre per defecte». Al final del tractat, Bruno explica que no tan sols ha presentat el sistema lul·lià, sinó que l'ha millorat, deixant una obra més acabada i refinada.

En les *Animadversiones circa lampadem lullianam*, escrites poc després, Bruno tracta alguns aspectes que troba que no havien quedat suficientment aclarides en el tractat anterior. Un és la dificultat de retenir la significació de les lletres de l'Alfabet de l'Art, que Bruno proposa corregir aquí i en un altre

comentari lul·lià escrit l'any següent, el *De specierum scrutinio*. Per a la lletra B, per exemple, ofereix com a llista de conceptes d'ajuda: *Brutus, In templo, Sacerdos, Lux, Disputat, Utres*, dels quals el primer i tercer suggereixen el subjecte «Déu», el quart «bonitas» de la Primera Figura, el quint «diferència» de la Segona, i el darrer la pregunta «utrum», construcció que més que facilitar la memorització introdueix en Llull tècniques de l'art de la memòria tan populars en el Renaixement. Un altre apartat de les *Animadversiones* vol mostrar l'eternitat del món emprant la Primera Figura, però no amb una «A», sinó una «D» al centre «quod significat coelum et mundum», que, en successives combinacions amb els significats de les lletres exteriors, munta un seguit de proves típicament lul·lianes. Era una operació no exempta de malícia, com ja ha advertit el sotasignat, pel fet que Llull, en la *Taula general* i l'*Ars generalis ultima*, havia donat un seguit de demostracions de la tesi contrària emprant la primera columna de la Taula. Aquesta presentació és seguida al llibre de Cambi (pp. 64-85) d'una discussió llarga, interessant i molt ben documentada sobre la qüestió de l'eternitat del món en Llull (contra els seus adversaris «averroïstes») i Bruno, i perquè la solució negativa i positiva, respectivament era central al pensament de cada un.

Entre les dues obres lul·lístiques, Bruno va escriure dos comentaris aristotèlics: el *De progressu et lampade venatoria logicorum*, sobre l'*Organon* i el *Artificium perorandi*, sobre la *Retòrica a Alexandre*, que encara en el seu temps es considerava d'Aristòtil. Del primer Cambi destaca la fusió que vol operar entre la retòrica, l'art de la memòria i la lògica, tot cercant (o «caçant») una *inventio* més fructífera. Del segon, una primera part insisteix altra vegada en la connexió estreta entre retòrica i lògica, entre persuasió i demostració, mentre que una segona part utilitza alfabet i mecanismes combinatoris de clares reminiscències lul·lianes.

La culminació d'aquestes investigacions brunianes vindria uns tres anys més tard, amb la *Lampas triginta statuarum* i el *De magia*. El primer, més que un comentari, com diu Bruno, «porta a la perfecció tant la *Lampade logicorum* com la *Lampade Lullii*» (cosa que, com observa Cambi, sembla contradir afirmacions anteriors de la perfecció de les dues obres en qüestió). La principal contribució de la nova obra és la d'oferir «matèria» a les dues obres anteriors a través de les «estàtues-conceptes», per tal de posar a disposició del lògic o del retòric una quantitat notable de mots, tots ja argumentats i llestos per ser emprats en qualsevol context. Amb la segona obra sembla que arribam a la meta de totes aquestes investigacions, és a dir, de l'intent d'aconseguir un llenguatge no tan sols capaç de comunicar amb les ànimes d'altres humans, sinó també amb l'*anima mundi* que, com diu Cambi, «pulsa in ogni dove». La màgia que Bruno tractarà d'aconseguir a través d'aquest llenguatge no és la màgia negra, que per a ell

representa una desviació de l'autèntica del «mago-sapient», que seria una mena de màgia filosòfica. El problema és d'una «lingua perduda», els jeroglífics dels egipcis, els «caràcters sagrats», amb la seva eficàcia visual/simbòlica. Així que sense retrobar una eina lingüística adequada, no seria possible la *renovatio mundi*. Totes les propostes de lògica i de retòrica anirien en la direcció de fer de la màgia una extensió de la filosofia natural. La tasca del mag seria la d'exercir una *ars inveniendi* cara a l'univers natural, capaç de revelar (i controlar) els seus secrets, cosa que faria d'ell un nou *homo combinator*.

Els únics punts negatius en aquest assaig són una confusió (pp. 86-7) entre dignitats, els principis de l'Art ternària i els significats «mondanizzati» de la versió bruniana de la Primera Figura comentada més amunt, un cert desgavell (pp. 88-9) entre definicions, proposicions i sil·logismes, i finalment, la cita de l'error d'Umberto Eco (p. 89) qui va dir que les 1680 combinacions de la Taula només serveixen per provar temes ja acceptats, com és la creació del món. Però són tres pàgines entre les més de dues-centes d'un estudi curiosament documentat en els dos camps de Llull i de Bruno, un treball que ha triat una part reduïda de la producció del nolà per tal de poder seguir fidelment l'expressió del seu pensament i fugir de vaguetats i generalitzacions. El resultat és d'allò més convincent i suggestiu, i hauria de constituir un fonament de qualsevol estudi ulterior sobre la relació entre els dos pensadors.

A. Bonner

18) Cantarellas Camps, «Ramon Llull en l'art i la cultura del segle XIX»

L'autora d'aquest article es refereix al poc interès que hom ha dedicat a la iconografia més moderna de Ramon Llull. Les imatges, pictòriques i escultòriques, del Beat són freqüents des del XIV fins al XVIII, però a la segona meitat d'aquest últim segle pateixen les conseqüències de la fúria antil·lística, que fou especialment virulenta sota el mandat del bisbe Díaz de la Guerra.

Cap a la meitat del XIX, gràcies a l'impuls romàntic i a l'esperit de la Renaixença, la figura de Llull experimenta una recuperació, que es plasma en l'inici dels treballs d'edició i d'estudi de l'obra lul·liana. Cantarellas es refereix especialment a la tasca de l'Arxiduc Lluís Salvador d'Àustria –duïta a terme entre 1867 i 1915– per recobrar la figura de Ramon Llull, sobretot als aspectes més relatius al patrimoni històric i artístic, com és la reconstrucció de Miramar, en la qual col·laborà l'arquitecte i escriptor Bartomeu Ferrà Perelló. A més, cal assenyalar el projecte de 1863 d'alguns intel·lectuals d'aixecar una imatge de Llull a l'actual plaça Major, lloc on tradicionalment es creu que va néixer el Beat.

Els projectes d'homenatjar el Mestre durant els dos últims decennis del segle XIX foren diversos i la Societat Arqueològica Lul·liana hi tengué un especial relleu

amb la construcció d'un Museu Arqueològic Lul·lià, instal·lat al Col·legi de la Sapiència –on s'aixecà un monument al Beat–, i amb la publicació del bolletí de la societat, que l'any 1889 dedicà un número a Ramon Llull. Cantarellas també ens explica diversos projectes, que no s'arribaren a dur a terme, de bastir grans monuments escultòrics dedicats a Ramon Llull en el centre de Palma, en els quals sobretot participà Bartomeu Ferrà. L'estàtua de Llull esculpida per Guillem Galmés a la façana nova de la Seu (1889), el medalló amb la imatge del Mestre en el remodelat Saló de Plens de l'Ajuntament de Palma, l'estàtua instal·lada al pati de l'Institut Balear, el projecte de reforma del seu sepulcre a l'església de Sant Francesc, les pintures de Ricard Anckermann, etc. són alguns casos concrets d'aquesta iconografia lul·liana de la segona meitat del segle XIX.

Per concloure, cal subratllar que la presència de Ramon Llull en les arts del segle XIX és fruit de l'esperit de la Renaixença, que el convertí en un mite del nostre poble i de la nostra cultura. Al capdavant, Llull sintetitzava a la vegada els valors de la cultura catalana i del cristianisme, emmarcats en una Edat Mitjana també mitificada. Tanmateix, les representacions iconogràfiques del segle XIX –talment com ocorre en el terreny literari– no feren més que caure en la repetició dels tòpics i de les escenes més fressades de la seva biografia.

Pere Rosselló Bover

19) Cifuentes, «La vulgarizzazione della scienza alla fine del medioevo: un modello interpretativo a partire dal caso del catalano»

La difusió social i la institucionalització de la ciència van tenir com a origen l'arc mediterrani nord-occidental, entre Sicília i València, un territori que es beneficiava d'un contacte molt intens amb les comunitats àrab i hebrea. Cifuentes analitza les fonts bàsiques per a l'estudi del procés de vulgarització de la ciència medieval: 1) manuscrits i llibres; 2) documentació sobre la circulació del llibre i la lectura; 3) textos i pròlegs de traductors i autors. A l'àrea catalana els textos científics són nombrosos i també es compta amb abundants fonts notarials i pròlegs molt importants.

Ramon Llull exemplifica juntament amb Berenguer Sarriera, traductor del *De regimine sanitatis* d'Arnau de Vilanova (c. 1308-1310) l'esforç d'adaptació de la ciència en català, «soprattutto in ambito lessico e semantico» (254). Llull va escriure grans síntesis o *summae* de filosofia per al mateix públic que consumia, també en català, tractats sobre la pesta o astronómicoastrofògics, però no pas manuals de cirurgia o d'altra mena (259). La duplicitat d'aquest públic lector, constituït d'una banda pels metges empírics i de l'altra per un vast conglomerat social encapçalat per la burgesia, conflueix en la predilecció pels textos pràctics; una predilecció que l'arribada de la impremta reforçarà significativament.

David Guixeras

- 20) Cocco i Gualdo, «Enciclopedia et erudizione nei volgari italiani: una panoramica sugli studi recenti»

Els autors estudien l'adequació dels continguts filosòfics al lèxic i la sintaxi de les llengües vulgars durant els segles XIII i XIV. Ramon Llull va ser un «promotore infaticabile del contatto linguistico» i un dels primers a fer filosofia en una llengua neollatina. La seva contribució més significativa a la divulgació filosòfica és el *Fèlix*, que té estructura enciclopèdica i s'adreça a un públic lector de novel·les i enciclopèdies. La novel·la didàctica lul·liana basa «il proprio modulo retorico sul dialogo» i utilitza freqüentment els *exempla* «per portare dell'astratto al concreto l'argomentazione» (312), una herència del mètode argumentatiu de les universitats.

Cocco i Gualdo recorden la presència de nombrosos còdexs lul·lians a les biblioteques de la Itàlia septentrional, especialment a la regió del Vènet, i esmenten com a exemple significatiu d'aquesta repercussió la traducció vènet del *Llibre de les bèsties*, del segle XIV.

David Guixeras

- 21) Colon, *De Ramon Llull al Diccionari de Fabra: acostament lingüístic a les lletres catalanes*

Es tracta d'un volum que recull diversos treballs de filologia catalana publicats amb anterioritat en diversos llocs. Entre aquests treballs n'hi ha un de tema lul·lià: «La forma "malenconi" de Llull i els fets occitans», que va veure la llum als *Estudis de Llengua i Literatura en honor de Joan Veny*, ed. Josep Massot i Muntaner, Vol. I (Barcelona: Universitat de Barcelona - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997), pp. 27-37. Va ser ressenyat a *SL* 40 (2000), 151.

A. Soler

- 22) Costa, «O pensamento político no final do século XIII: a imagem do *Príncipe Tirano* na *Árvore Imperial*, de Ramon Llull»

En aquest article s'analitza el concepte imperial segons l'organització política plantejada per Llull a l'Arbre imperial de l'*Arbre de ciència*. L'autor assenyala que probablement Llull es fa ressò dels conflictes entre el papat i l'imperi. Per aquesta raó, descriu els dos poders i ofereix una solució conforme a l'Art, en la qual el papa representa el cim de la societat cristiana, però al mateix temps ha de comptar amb l'ajut i el suport dels prínceps cristians. A continuació, el beat descriu les obligacions dels reis i dels prínceps cristians i d'altres oficis diversos (com, per exemple, cavallers, mercaders, barons, consellers, procura-

dors, advocats, burgesos, jutges o pastors, entre d'altres). Això respondria, segons el parer de l'autor, a la voluntat de Llull de reflectir la realitat social en què va viure, que suposa la progressiva substitució de la noblesa (comtes, barons, ducs) per la burgesia ciutadana incipient.

Xavier Bonillo

23) Daiber, «Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Eine philosophiegeschichtliche Analyse des *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*»

As the author points out in a footnote, this article is a continuation of his paper «Der Missionar Raimundus Lullus und seine Kritik am Islam» published more than twenty years ago in *EL* 25 (1981-83), pp. 47-57. Both articles deal with Llull's *Disputatio Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*, the latter presenting a much more detailed analysis of the arguments brought forward by the fictitious disputants.

Following the text of the *Disputatio* and analyzing the Muslim arguments and Christian counter-arguments, Daiber intends to show that it was Muslim philosophy which provided Llull with the reasons for his demonstration of the Christian Trinity. In summary, he observes that in the *Disputatio* «both disputants move on the ground of a philosophical theology and terminology which is substantially moulded by Ibn Sina» (p. 157) and influenced by neoplatonic thought. He also points out parallels in Quranic-Islamic theology as well as in the thought of Al-Ghazzali. According to Daiber, in his negative estimation of Islam Llull follows traditional stereotypes that originated from Byzantine polemics against Islam and had come to shape the European view of Islam. Nevertheless, Llull's philosophical language is essentially influenced by Islamic paradigms and has recourse to terms, concepts and methods of demonstration derived from Islamic philosophy.

Viola Tenge-Wolf

24) Derolez, *The Paleography of Gothic Manuscript Books From the Twelfth to the Early Sixteenth Century*

A. Derolez ha produït un manual de paleografia que s'ajusta a la perfecció a les necessitats de tots aquells que estudien la transmissió dels textos literaris medievals, ja que fa un panorama prou detallat de l'escriptura de llibres a Occident entre els segles XI i XII. Aquesta és una novetat bibliogràfica remarcable; la

paleografia en general, i la que s'ha produït a l'estat espanyol en particular, s'ha centrat amb una preferència gairebé exclusiva en les escriptures documentals i ha oblidat les libràries. En efecte, en la immensa majoria de manuals de paleografia les escriptures pròpies de l'àmbit librari, just les que transmeten les grans obres del pensament, de la literatura o de la ciència, són tractades amb una brevetat i una falta de concreció exasperants; encara més les escriptures de tipus textual que no pas les cursives.

Per si sol aquest ja seria un mèrit innegable del llibre de Derolez. Tanmateix, l'altre gran valor de l'obra és el desenvolupament d'un sistema d'anàlisi de les grafies basat essencialment en la morfologia de la lletra, en l'estudi d'aquells grafemes que, dintre d'un determinat tipus d'escrit, tenen característiques distintives. Fixar-se en les formes de les lletres més que no pas en el traç, en el sempre imprecís i subjectiu *ductus*, és una via d'accés segura per a tots aquells que havien cregut que la paleografia era una ciència inabastable.

Així, a partir del mètode que havia creat G. I. Lieftinck, es fa una distinció primària entre tres grans tipus de lletra gòtica: *textualis*, cursiva i *hybrida*; definits tenint en compte tres formes bàsiques en les lletres: la forma de la **a** (amb 1 o 2 compartiments), les astes ascendents de **b**, **h**, **k**, **l** (amb o sense llaços), la **f** o la **s** llarga amb o sense asta descendent per sota de la línia de base; i en tres nivells d'execució: *formata* (l'execució més acurada i cal·ligràfica), *libraria* i *currens* (l'execució més ràpida). Als tres grans tipus d'escriptura se n'hi afegeixen tres més: la *semitextualis*, la *cursiva antiquior* i la *semihybrida*; especialment interessant per a la tradició manuscrita lul·liana són dos tipus encara menors com l'*hybrida* i la *semihybrida* utilitzats en àmbit hispànic.

L'autor situa aquest panorama en un marc d'història codicològica i cultural, cosa que el fa menys abstracte i més útil per a un lector que no busqui tant localitzar una escriptura en l'espai i en el temps com adonar-se d'allò que la fa rellevant o peculiar en el sistema complex que és un còdex o una tradició manuscrita.

A. Soler

25) Domínguez Reboiras, «La idea de cruzada en el *Liber de passagio* de Ramón Llull»

In this article, Domínguez Reboiras discusses Ramon Llull's *Liber de passagio* addressed to Pope Nicholas IV in 1291, just after the fall of Acre. In the course of his discussion, he attempts to demonstrate the inherent consistency of Llull's thought, to elucidate the place of crusade in papal policy of the period, and to demonstrate the absolute importance of evaluating Llull's ideas about

crusade within the context of both his own thought and contemporary historical circumstances.

The author notes that the appearance of the *Liber de passagio* marks a shift in emphasis for Llull and that this work is the first of a series of proposals on the subject of crusade. Llull's somewhat new interest in crusade is partially explained by the impact of the news of the fall of Acre on European Christians—an event that shocked western Christendom (even though it may not have been the horrendous calamity that some have made it out to be). Llull's interest in crusade can also be partially explained by the shift in European institutional and ideological realities around the turn of the century. In particular, Domínguez Reboiras addresses the role that crusade played in papal policy, especially in finances, in the late thirteenth century and stresses the *Realpolitik* of the papal curia. He argues that Llull saw a chance for his missionary goals to be accomplished by attaching them to an issue that interested the papacy at the time (crusade planning). Llull's missionary plans would also have benefited from the considerable financial and institutional resources which would be marshaled in support of a crusade.

Domínguez Reboiras points out that Llull's crusade proposals have been the basis of a large and prolific discussion about the ideas of mission and crusade in Llull's work. He argues that much of the scholarship on this subject is flawed for several reasons. Some scholars simply select various quotations from Llull's work about both peaceful and violent encounters between Christians and unbelievers without much regard to their context. These scholars risk distorting Llull's ideas by making false conclusions about their development. (An example of this would be to argue that Llull embraced plans for peaceful conversion of unbelievers when he was a new and naïve convert and that he semi-abandoned these ideas when he became jaded and realistic). Even worse, by isolating Llull's ideas on crusade from the general body of his thought, these scholars miss the underlying coherence and consistency of his ideas. To use Lullian terms, they focus on his secondary rather than his primary intention. Another difficulty with this approach is that these scholars are in danger of attributing modern (and anachronistic) agendas to medieval thinkers. For example, in the Middle Ages, crusade and missions were not necessarily seen in opposition to one another; scholars who emphasize this opposition risk creating a false dichotomy. Domínguez Reboiras also underlines the danger of discussing Llull's crusade proposals without a full understanding of their historical context. This kind of scholarship frequently leads to partial, and after a certain point, inadmissible conclusions about Llull's own theories and indeed, about the topics of crusade and mission in general.

Thus, in this study, Domínguez Reboiras is careful to situate the *Liber de passagio* in the context of Llull's overall thought. In particular, he relates this

treatise to Llull's goal to bring the entire world into conformity with Christian ideals. He also relates Llull's ideas in this proposal to those in his later works on crusade though, not in a detailed manner. Moreover, he explains how Llull's understanding of the crusade and his goals in this proposal relate to important aspects of the idea of crusade, such as its historical connection to pilgrimage, church reform, and European peace. He even discusses terminology, for example the use of the terms *passagium* and *negotium Terre Sancte* and the absence of the term *crusada* during this period. He is convinced of the «degradation» of the authentic spirit of the crusade movement in this period and discusses the impact of that change on contemporary crusade proposals. He assesses the use of crusade in papal policy as well as the influence of the French crown in determining that policy at the turn of the century. Finally, he briefly relates Llull's ideas about crusade to those of his contemporaries. Domínguez Reboiras' evaluation of the broader historical realities behind Llull's ideas about the crusade leads to one of his conclusions, which is that Llull emphasizes the role of the papacy in the crusade in order to prevent it from being subsumed into the particularism of French royal interests. All this was ultimately in hopes of keeping his plans for the conversion of the Islamic world alive.

Domínguez Reiboras' discussion of Llull's *Liber de Passagio* is based on the premise that there is a fundamental coherence and unity to Llull's thought from the time of his conversion to his last breath. Careful attention to the realities of the historical context of Llull's various expressions of this thought will allow scholars to appreciate more fully the nuances of that thought. While it is certainly possible to disagree with certain aspects of Domínguez Reboiras' conclusions about Llull's crusade theories (for example, the degree to which Llull shapes his plans to conform to French royal policy), it is impossible to argue with the truth of his basic premise. Thus this article is an important reminder about the pitfalls of ignoring either the context of Llull's primary goals or historical circumstances in studies on Llull's individual works or secondary themes.

Pamela Beattie

26) Egea i Ger, «La cosmología de Ramón Llull»

Aquest treball és una descripció correcta i pedagògica de l'astronomia lul·liana, des de la *Doctrina pueril* al *Tractat d'astronomia*, passant pel *Fèlix* i l'*Arbre de ciència*. Conté quadres amb els principis, la figura circular de l'astronomia i esquemes amb els valors zodiacals.

Lola Badia

- 27) Estelrich i Costa, «El convent de Santa Elisabet. Apèndix documental (1317-1510)»
- 28) Idem, «El convent de Santa Elisabet. Apèndix documental (II) (1530-2000)»
- 29) Idem, *El monestir de Santa Elisabet: beguins, terceroles, jerònimes. Mallorca 1317-2000*
- 30) Idem, «Microtoponímia d'un monestir. El monestir de Santa Elisabet de monges jerònimes, de Ciutat de Mallorca»
- 31) Idem, «Una Casa de Beguins i un Convent de la Terça Regla a Ciutat de Mallorca (ss. XIV-XV)»

Els diversos treballs de Mn. Josep Estelrich Costa recollits a la bibliografia es refereixen a la dilatada història del convent de Santa Elisabet de Mallorca, que té els seus orígens remots en una comunitat de beguins establerta el 1317. L'autor, en el seu article, «Una Casa de Beguins i un Convent de la Terça Regla a Ciutat de Mallorca (ss. XIV-XV)» de 1990, havia donat a conèixer quatre documents del mateix arxiu del convent amb un notable interès perquè es refereixen a aquest primitiu nucli de beguinatge i a una comunitat femenina també de terciàries franciscanes, successivament establerta entre 1336 i 1357 al mateix lloc, per extinció de la masculina. Es tracta d'informació molt reculada, que s'aproxima a la vida de Lull. El llibre, *El monestir de Santa Elisabet: beguins, terceroles, jerònimes. Mallorca 1317-2000*, de l'any 2002, és una completa, documentada i deliciosa història de Santa Elisabet fins als nostres dies. Té tres parts: els beguins (1317-1335); les terceroles (1336-1485); les jerònimes (1485-2000). Les dues primeres són del tot de l'interès dels estudis lul·lians. Mn. Estelrich hi fa una síntesi de les dades que ja coneixíem sobre el moviment penitencial a l'illa, en el context de les quals situa les que es refereixen a les comunitats predecessores de l'actual de jerònimes. El quadre que en resulta és prou detallat i suggerent, amb coincidències notables amb el que coneixem de comunitats catalanes o valencianes de començament del XIV i propi d'uns nuclis que se situen en el marc de la regulació de la vida penitencial que introduí la butlla *Supra montem* (1298) de Nicolau IV.

L'únic contacte conegut d'aquesta història amb el lul·lisme es produeix vers 1481, amb la pretensió de diversos «ciutadans de Mallorca, devots de l'art i la doctrina i ciència del reverend mestre Ramon Lull» (p. 61) d'aconseguir l'expulsió de les terceroles de Santa Elisabet per tal d'ocupar-ne els espais amb un estudi general lul·lià. La comunitat de beguines fou efectivament dissolta i desallotjada entre 1483-85, però els locals no foren lliurats als lul·listes sinó que s'hi instal·là l'orde regular femení que encara l'ocupa. Es tracta d'un document que ja havia donat a conèixer Ramon d'Alòs el 1919.

Dos dels altres tres articles del mateix autor són apèndixs documentals del llibre ressenyat. El tercer és un recull de la toponímia que ha anat creant el convent de jerònimes al llarg de la seva història.

A. Soler

32) Evangelisti, «Arnau de Vilanova e Ramon Llull: note in margine a due testi di pedagogia politica francescana»

L'autor presenta Arnau de Vilanova i Ramon Llull com a part integrant d'un corrent de franciscanisme polític dels segles XIII i XIV, que forneix al poder instruments de reflexió i de construcció ideològica sobre la *res publica* a partir d'un llenguatge i d'uns conceptes franciscans característics: la *caritas*, la *fidelitas*, la *legalitas*, la *paupertas* o la *Passio Christi*. Centra l'estudi en l'*Allocutio christini* de Vilanova i en el *Blaquerna* de Llull i proposa una lectura de les dues obres que té en compte, com a rerefons imprescindible, els lligams dels dos autors amb els cercles més alts del poder del casal de Barcelona i que en serien destinataris privilegiats: la primera, composta cap a 1304-05, està explícitament adreçada al rei Frederic III de Sicília i fa una reflexió sobre les virtuts del príncep cristià; la segona, escrita vers 1283, no té un destinatari explícit, però no és desencaminat suposar que està composta en primera instància per a la cort de Jaume II de Mallorca.

La *caritas* comunitària que es deriva del model cristològic de la Passió es tradueix en un discurs polític que posa al centre de la reflexió la circulació i la bona gestió dels béns, la confiança i la lleialtat entre els membres de la comunitat, que no ha de ser traïda sota cap concepte, la utilitat pública, el príncep i els dirigents religiosos i ciutadans entesos com a garants dels bons usos i de l'administració dels béns. Un discurs ideològic que, contra el que s'ha dit de vegades del *Blaquerna*, no qüestiona la riquesa, ni l'activitat mercantil, ni la vida civil i política, sinó els mals usos que hi introdueixen l'avarícia, la vanaglòria i els altres vicis que tendeixen a particularitzar els béns, a estroncar-ne la difusió i a fer-los inútils per a la comunitat.

L'anàlisi, plena d'interès, dóna raó del component polític que conté el *Blaquerna*, crec que per primera vegada de manera satisfactòria. En efecte, la novel·la difon idees concretes sobre el comportament dels dirigents polítics i econòmics de la societat i sobre el govern i, per tant, no és ni una narració antipolítica, però tampoc un tractat polític, com s'ha pretès algun cop.

A. Soler

33) *Exposició bibliogràfica organitzada con motivo del XXII Congreso de la Asociación Internacional de Bibliofilia (Palma de Mallorca, 25 de septiembre de 2001)*

El setembre de 2001 la Fundació Bartolomé March organitzava a Palma una exposició bibliogràfica amb motiu del XXII congrés de la Asociación Internacional de Bibliofilia. A diferència de l'exposició bibliogràfica que la mateixa Fundació havia realitzat el 1993 a Madrid, que era referida exclusivament al fons bibliogràfic lul·lià, l'exposició de 2001 abraçava el fons antic de la Biblioteca March. El catàleg il·lustrat que se n'edità, amb una presentació prèvia de la Biblioteca March, es divideix en set grans apartats. L'apartat que interessa lul·lísticament és el sisè bloc, dedicat a l'obra de Ramon Llull, que es subdivideix alhora en 4 subapartats: manuscrits (8), impresos (14), recopilacions (4) i biografies (6). Val a dir que bona part de la informació que s'hi inclou és una refeta del material del catàleg de 1993, que comptava amb una introducció i notes de Trias Mercant. Tanmateix, hi ha algunes informacions que, amb els anys, han quedat obsoletes o que no són del tot completes. Per exemple, el primer manuscrit que s'inclou és el que a la Biblioteca March té la signatura 102-V2-1, que a més del *Llibre d'intenció*, i del *Llibre que deu hom creure de Déu*, conté fragments de *Proverbis de Ramon*, *Llibre de santa Maria*, *Art de contemplació* i *Llibre d'Ave Maria*. A part, que no es té en compte l'edició del *Llibre d'intenció* de 1935 feta per Galmés a ORL. La informació que es reporta en l'aparat dels manuscrits és bàsica: datació, dimensions, tipus de suport, i edicions que s'han fet de les obres que contenen. Quant als impresos, es presenten des d'un dels incunables més antics fins ara coneguts, el de l'*Ars generalis ultima* (Venècia, 1480) fins a un volum de 1752. De les recopilacions, destaca la de Lavinjeta de 1523 i de les biografies lul·lianes són destacables la de Nicolau de Pacs de 1519 o de Vileta de 1565.

El catàleg es clou amb un seguit de 10 impresos referits a Mallorca, com ara el de la *Practica mercantivol* de Joan Ventayol de 1521 o el *Die Balearen* de l'Arxiduc Lluís Salvador de 1869-91.

Lal publicació és una bona mostra del fons antic que es conserva a la Biblioteca March, mostra complementada per les exhaustives informacions que s'hi ofereixen.

Maribel Ripoll

34) Falconer i Bernat, *Llull paraula Lluc imatge: Apunts per (re)fer la memòria*

Un llibre de fotografia no és, en principi, cap extravagància ni cosa rara dins el món bibliòfil. Ara, que les imatges vagin acompanyades de textos lul·lians, ja

és un fet més difícil i sorprenent. Sorprenent és l'adjectiu que trobam més adequat per qualificar *Llull paraula Lluc imatge: Apunts per (re)fer la memòria*, de Nadal Bernat i Jaume Falconer, presentat emotivament en societat al monestir de la Real pel maig de 2003. I deim que és sorprenent perquè el joc de malabars no gens fàcil que es proposa, i ens proposen els autors, té un resultat força positiu: Llull es converteix en la veu narradora d'un recorregut fotogràfic, reflex de la realitat quotidiana del monestir de Lluc, un dels espais més emblemàtics per a la cultura de Mallorca. D'aquí el binomi entre Llull-Lluc.

El recorregut proposat comença amb les paraules de benvinguda del prior del monestir, Jaume Reynés, amb referències constants al *Llibre de contemplació, Blaquerna, Mil proverbis*, i *Llibre de Santa Maria*. Ja queda clar, d'entrada, que allò que es planteja és la contemplació a través del text i de la imatge.

A continuació, el P. Gabriel Seguí (arxiver del santuari) revisa ben resumidament els aspectes més destacats de la biografia lul·liana, en un text planer, lluny de retoricismes, apte per a qualsevol tipus de lector. Després dels sis punts que vertebrèn la síntesi biogràfica, Seguí fa una també sintètica nota històrica del monestir i s'esplaija en la justificació de l'obra: la relació que es pot establir entre l'empremta mariana de Ramon amb el santuari marià que és Lluc, de manera que, com ja hem dit, el savi Ramon es converteix en narrador de la visita monacal.

S'inicia després l'autèntic recorregut contemplatiu en vint-i-quatre etapes (potser podríem pensar en parts del camí que conformen el paisatge natural, en la divisió horària, i fins i tot, en els graons de l'escala de les criatures), al llarg de les quals la mirada curiosa de Falconer es converteix en imatges d'una qualitat delicada, excepcional.

Cada part temàtica s'inicia amb una citació lul·liana, en català medieval, adaptada després en català estàndard i traduïda a partir d'aquí al castellà, anglès i alemany. Potser es troba a faltar un criteri ortotipogràfic unitari per a les citacions, en tant que els textos són extrets de *ORL*, *NEORL* i *OS*, de manera que, en les citacions inicials de cada capítol, pot semblar que hi hagi una mica de desconcert en aquest sentit.

Els textos lul·lians, breus, són extrets del *Llibre de contemplació, Arbre de filosofia d'amor, Arbre de filosofia desiderat, Arbre de ciència, Orde de cavalleria, Llibre del gentil, Llibre de Santa Maria, Mil proverbis, Llibre d'home, Blaquerna, Fèlix, Doctrina pueril i Hores de Santa Maria*. Són citacions que, tretes de context, funcionen perfectament per crear la imatge d'un Llull planer, assequible i proper per al lector no ensinistrat en la complexitat artística. Tanmateix, ja va bé aquesta manera àgil i senzilla d'acostar els mots lul·lians a un públic ampli, general, no especialista. Les paraules acompanyen les fotografies però, al cap i a la fi, són les imatges les que s'acaben imposant per damunt de qualsevol text.

Maribel Ripoll

35) Ferrer Llabrés, *Impressions lul·lianes*

Darrerament, sembla que hi hagi una proliferació d'obres reivindicadores de Llull com a personatge popular que s'ha d'acostar a tot un públic que fins al moment semblava que en fos marginat. És així que es pot entendre, per exemple, l'obra ressenyada també en aquest volum *Llull paraula-Lluc imatge* de Bernat & Falconer, i la que ara comentarem de Ferrer Llabrés. Efectivament, en el pròleg l'autor remarca la voluntat de davallar Llull del pedestal en el qual ha romàs durant anys per tal de fer-lo assequible a un públic llec. Això funcionaria *de facto* si el llibre no es convertís en un recull de citacions a peu de pàgina, afusellades i extretes de tot un seguit d'autors (Bonner, Domínguez, Hillgarth, Pring-Mill, per esmentar-ne només alguns) que, descontextualitzades, perden qualsevol sentit. Diu Ferrer (qui es considera deutor de Francesc de Borja Moll i de Pring-Mill) que la seva intenció és la de retornar a l'ésser mateix i a la intenció original de Llull de donar a conèixer l'Art. Davant d'aquest plantejament, hom es demana: i què s'ha intentat fer durant aquests sis segles de lul·lisme i de divulgació científica de l'obra lul·liana?

Així, les *Impressions lul·lianes* pretenen ésser un conjunt d'anotacions de l'autor i d'alguns col·laboradors (com els anomena) sobre el que suposa la figura de Ramon lo Foll. És per aquest motiu que trobam un seguit de comentaris d'autors com Romano, Fidora, Simó Artero, Pereira, Sánchez Manzano, Villalba, Imbach, Medina, Rubio, Jaulent o Friedlein, que de fet hom no sap si són intervencions directes d'aquests estudiosos per al present treball o són realment comentaris o notes sobre la lectura que n'ha fet Ferrer. Aquests comentaris, en català, castellà, italià o alemany es repeteixen idènticament iguals (volem dir, en la mateixa llengua) en la part castellana, anglesa i alemanya ja que tan sols se'n fa la traducció de l'original català a les altres tres llengües esmentades. Només es tradueixen les observacions i les notes a peu de plana de Ferrer. Val a dir que el text presenta greus problemes de sintaxi i d'ortotipografia, la qual cosa dificulta enormement la comprensió d'alguns passatges. Així per exemple, és destacat l'abundor de punts suspensius que hom no sap si atribuir a una voluntat dubitativa real o al fet que el text és, com ens diu l'autor també al pròleg, una mena de resum de la tesi doctoral, fruit de set anys d'investigació al Raimundus-Lullus-Institut. Tanmateix, aquestes *Impressions* no suposen cap innovació en la investigació lul·lística, ans al contrari, són repeticions i paràfrasis de coses ja sabudes.

Maribel Ripoll

38) Fidora, «Ramon Llull - Universaler Heilswille und universale Vernunft»

In Hegel's Lectures on the philosophy of history Ramon Llull is referred to as an eccentric dabbling in everything, due to the diversity of his opus and the wide range of subjects treated in his works (philosophy, theology, medicine, law, natural sciences etc). With this article, Alexander Fidora sets out to free Llull from Hegel's charge of dilettantism by determining both the structuring cause and the unifying aim of all Llull's efforts.

According to Fidora, in the course of his own conversion Ramon Llull had recognized the implementation of God's universal will to salvation as the primary challenge of his life. He met this challenge by dedicating himself entirely to converting Muslims and Jews by rational means. In his Art he believed to have discovered a manifestation of universal reason suitable for interreligious dialogue as well as for the solution of all kinds of scientific and academic problems. Fidora concludes: «As disparate as Llull's more than 250 writings may seem, they all originate from God's universal will to salvation and aim at the universal project of reason which extends to all realms of reality.» After all, with respect to his confidence in the universality of reason and its divine origin, Llull was much closer to Hegel than the famous Swabian philosopher ever knew.

Viola Tenge-Wolf

39) Fidora, «Ramón Llull frente a la crítica actual al diálogo interreligioso: el arte luliano como propuesta para una "filosofía de las religiones"»

Alexander Fidora makes the case for using Ramon Llull's Art as the basis for fruitful inter-religious dialogue between the Catholic church and other religious denominations in the twenty-first century. He examines the central positions within the church: the first, exclusivism, which maintains that salvation can only be achieved within the church; and the second, inclusivism, which holds that all non-Christians are «anonymous Christians»—a term formulated by Karl Rahner—, and therefore partake of the divine grace. Both these approaches assume that Christianity is the only true faith and Christ the only way to salvation, and therefore, are not really conducive to open and frank dialogue with the other faiths. A recent position, pluralistic theology, has been described as a «crossing of the rubicon», in that it holds that all religions are manifestations of the divine and are relatively true. This position recognises the truth of one's own religion, but also entertains the possibility that the other's faith is also another manifestation of that same truth. Here, there is indeed much room for dialogue between the various religious denominations, but there is also a realisation that one can never reach a conclusion as to the truest religion.

Fidora suggests that Llull's Art can provide the key to modern inter-religious dialogue because it opens the way for doubt, establishes general principles of common ground between the faiths and therefore, provides a framework for fruitful dialogue which does not negate the universal truth claims of each religion. Thus, for Fidora, a philosophy of religions based on the Art can open the door to friendly and serious dialogue between the different religions, something that can only be beneficial for world peace and stability.

A major problem with this proposal is that Ramon Llull has been taken out of his historical context and seems to have become something that he was not. However, Llull has constantly been reinterpreted and made into something that he was not, so, in essence, there is nothing wrong with what Alexander Fidora tries to do. However, Fidora holds that the thirteenth-century Llull and his Art can aid twenty-first-century dialogue, and herein lies the nub of the problem. When Llull is read using anachronistic terms such as inclusiveness and exclusiveness which refer to positions held by modern day theologians and religious figures, a skewed picture of Llull emerges.

Llull would not have recognised these terms, nor would he have defined himself as either/or. He was also not a doubter, though he wanted to implant doubt in the minds of his interlocutors. His task was to convert non-believers and he felt that the best way to do that was not on the basis of authoritative texts, but using «necessary reason» and the premisses of his Art. This did not imply acceptance of truths in the other monotheistic religions, but finding principals that all shared and that could be a basis for debate using the tools of the Art. In other words, Llull, sensitive to the dogmas of the other faiths, found the common elements and used them as the foundations for the edifice of the Art, the point of which was to conclusively prove the truth of Christianity. Llull was also a master tactician in that he was prepared to appear to doubt his own faith in order to be able to gain the confidence of the his opponent and his agreement to use the Art, but it was very clear what the end result of the debate would be in Llull's opinion. There could only be one result—the demonstration of the truth of Christianity and the falsehood of the other faiths.

Modern religious figures who take part in inter-faith dialogue generally do so not to convert the others, but to find common ground and increase understanding and tolerance between the different faiths. Llull would not have recognised this as a legitimate reason for interreligious dialogue which for him had one sole purpose—the conversion of the other to Christianity; nothing less was acceptable. Thus the Art does not provide a base for a true and open dialogue as its whole structure is geared to proving the truth of Christianity and the falsehood of the other faiths.

H. Hames

40) Francia, «Filosofia del diàleg e slancio missionario nell'opera del beato Raimondo Lulio»

L'autor d'aquest treball de descripció i de síntesi parla de Llull sota l'estímul de la «feconda actualità del suo pensiero, la sorprendente lungimiranza delle sue intuizioni» (p. 243). L'exposició valora sobretot la voluntat de diàleg, l'obertura ecumènica i la promoció de la concòrdia que no renuncia al combat per la veritat. L'article, sempre molt pulcre i ben informat, comença amb una introducció a Ramon Llull que posa en primer pla la «filosofia del diàleg» (pp. 205-208). Segueixen quatre apartats que exposen respectivament: «La questione orientale e il dialogo con gli scismatici» (pp. 208-217); «Il dialogo con gli ebrei» (pp. 217-227); «Raimondo Lullo e l'Islam» (pp. 227-236) i «L'insegnamento delle lingue e la fondazione di Miramar» (pp. 236-243).

Lola Badia

41) Friedlander, *The Hammer of the Inquisitors: Brother Bernard Délicieux and the Struggle Against the Inquisition in Fourteenth-Century France*

El llibre de Friedlander relata la història de Bernard Délicieux, «a failed revolutionary» (x1), líder de l'única campanya que va perseguir de manera seriosa la supressió de la inquisició eclesiàstica medieval. L'any 1319, després de vint anys de persecucions, un tribunal papal condemnarà a Carcassona l'amic de Ramon Llull, Arnau de Vilanova, Felip de Mallorca i Angelo Clareno. (Llull apareix esmentat a les actes del procés contra Bernard Délicieux: *Processus Bernardi Delitiosi*, ed. Alan Friedlander, 1996, ressenyat a *SL* 43 (2003), 135, 187-8.)

Bernard Délicieux, a qui l'inquisidor Bernard Guí considerava el diable encarnat, estava convençut de viure el moment de transició cap a l'última edat del món. Friedlander fa un salt de qualitat respecte de les biografies anteriors, a càrrec de Barthélemy Hauréau i el pare Michel de Dmitrewski, en resseguir els ideals de l'espiritualitat franciscana que van guiar la peripècia vital de BD i eludir la simplificació que el convertia en un patriota occità: «He did not aim to preserve the civilization of the Cathars, but to destroy it through the evangelical methods of St. Francis» (294-295). La predicació de BD es va produir en un «religious milieu» franciscà que va donar figures com ara Ubertino da Casale, Angelo Clareno o Pèire de Jean Olieu. Aquest últim va ser-ne precisament el mentor.

Ramon Llull s'insereix tangencialment en la bullícia del Migdia de França, marcat a foc roent per la lluita contra el catarisme i la satisfacció dels ideals

espirituals de la burgesia. Tant BD com Llull compartien la tàctica franciscana d'emular les virtuts espirituals dels rivals heretges per guanyar-se el favor dels ciutadans, una estratègia que es basava en les instruccions de sant Francesc («sanctior inter sanctos; inter peccatores quasi unus ex illis», diu el capítol 29 de la *Vita prima* de Tomàs de Celano) i en l'*exemplum vitae* de sant Pau. Llull no va pertànyer a cap dels ordes mendicants, però la seva obra i la seva memòria «were revered by the Spiritual Franciscans». Una llegenda del segle XIV en proposava la conversió tardana al tercer orde franciscà (240).

En el *Processus* (pàg. 98) s'afirma que Ramon Llull va fer a mans de BD una còpia d'una de les seves obres, que el líder espiritual anomenava el seu *Vade Mecum*. Segons Friedlander, aquesta obra podria ser l'*Ars brevis* o l'*Arbre de ciència*. (Però del text del mateix *Processus*, p. 88, sembla més aviat tractar-se de la *Tabula generalis*, l'*Apostrophe* i altres obres escrites abans del 1296. Cf. La ressenya citada més amunt.) L'amistat de BD amb Arnau de Vilanova va ser prou més rellevant. BD compartia l'entusiasme escatològic de Vilanova i gràcies a ell «rose above the sphere of local politics and the particular troubles of the Midi of France to enter the realm of international spiritual affairs» (241).

David Guixeras

42) Friedlein, «El diàleg en el lul·lisme ibèric medieval, una proposta de sistematització»

La forma dialògica és una marca específica de la literatura lul·liana, gairebé com el sonet ho és del petrarquisme. L'autor fixa el concepte del diàleg en Llull, operació que li permet parlar de «dues dotzenes» d'espècimens conservats entre les obres canòniques de Llull. Queden al marge els usos anecdòtics del diàleg en obres com el *Llibre d'amic e amat* i l'abús metafòric del terme per designar la confrontació entre religions quan es parla de la dimensió missional de l'Art. El lul·lisme ibèric hereta la forma dialògica, com es pot veure en els primers falsos lul·lians immaculistes escrits en català, en la notícia que ens queda de la famosa disputa de Fez del *Cancionero de Ixar*, i en altres obres castellanes i portugueses del segle XV, com ara el *Livro da Corte Imperial*. Observo que la presència del diàleg pròpiament dit en aquestes obres ibèriques recorda les formes dialògiques d'alguns falsos alquímics, com ara el *Liber de secretis naturae*.

Lola Badia

43) Galí, «Filosofia a Catalunya (1900-1936)»

El volum està format per la tria d'alguns capítols de la *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya (1900-1936)*, concretament dels llibres XVII, XIX i XX. En les dues pàgines dedicades al lul·lisme es fa un breu resum del moviment durant el primer terç del segle xx. Primerament, en situa el punt de partença en les lliçons d'Antoni Rubió i Lluch als Estudis Universitaris Catalans el 1906 i el 1910. Més endavant, recorda que en aquell moment el lul·lisme va esdevenir una veritable moda universitària, fins al punt que hi hagué peticions a la Universitat de Barcelona per a la creació d'una càtedra dedicada a Llull. Amb tot, van ser molt més sòlides les iniciatives de Salvador Bové (en repassa les publicacions principals) i d'alguns dels seus deixebles (com Joan Avinyó i Josep Bertran), bo i reconeixent els fonaments mallorquins del moviment donats per Jeroni Rosselló i Mateu Obrador.

Xavier Bonillo

44) Gayà, «Ramon Llull i l'Islam. "Infideles sunt homines, sicut et nos"»

Aquesta contribució de Jordi Gayà és quelcom més que un estudi sobre les relacions entre Ramon Llull i la cultura islàmica. Aquí, menys interessat per l'estudi de les fonts àrabs o per la percepció de Llull sobre l'Islam, en realitat investiga sobre el concepte de missió, això sí, davant l'Islam, tal i com el va entendre i desenvolupar Llull. A partir d'una ressenya de la *Vita coetania*, Gayà argumenta que Llull «era conscient d'haver proposat una forma diferent de missió» (p.118), i ho explica sobre dos eixos: un de biogràfic, en el sentit que es basa en el fet que Llull no pertanyia a cap orde legitimada per exercir una labor missionera i, en canvi, pretén dur-la a terme; i un altre, diguem-ne eticofilosòfic, que es basa en la proposta de servir-se del seu Art, el qual no val només com a mètode dialèctic, sinó que «assenyala un mode de viure [...] i determina una forma d'actuació centrada en el diàleg» (p. 121). L'estudi sobre els trets innovadors del concepte lul·lià de missió aprofundeix en assenyalar el model de proclamació apostòlic, que vincula Ramon Llull amb el franciscanisme del seu temps. El contacte directe que demana l'exercici d'aquest model de missió exigeix un coneixement de l'Islam per part del missioner, és a dir, aclareix Gayà, un coneixement del que nosaltres anomenem «cultura islàmica». Vet aquí que apareix la idea que dona pas al títol del seu treball (citant Llull) «els infidels són homes com nosaltres» i que «no s'ha d'estar sempre a l'atac» (p. 130). Gayà, a partir de conclusions com «aquesta actitud dona origen a una concepció del diàleg realment innovadora pel temps de Llull» (p. 130), manifesta la seva opinió:

«Crec que s'ha de dir que Llull no perdé mai l'esperança que algun dia es donarien les circumstàncies propícies per a aquell diàleg que imaginà, ben al començament de la seva carrera, en el *Llibre del gentil i dels tres savis*.» (p. 131). Opinió fonamentada, però, creiem nosaltres, marcada per una lectura certament optimista o esperançadora de les obres de Llull. Argumentant amb fonts lul·lianes, Gayà estudia la proposta de Llull de cercar els punts comuns per tal d'establir el diàleg entre religions i la proposta d'haver d'adquirir una formació que permeti l'èxit de la missió basat en el diàleg, alhora que assenyala oportunament que Llull va estar sempre mogut pel principi de la contemplació, cosa que no aïlla Llull, sinó que el fa esforçar-se en l'acció apostòlica: «Perquè amb la contemplació el cristià assoleix la comprensió de la pròpia fe, adquireix els mitjans per poder comunicar-la i manté el coratge per l'acte virtuós suprem, entregar la pròpia vida en el martiri» (p. 140). Tal com havia promès al principi del seu treball, Gayà compleix assenyalant «quins elements pot aportar l'obra de Ramon Llull als criteris de comportament per nosaltres, que no som 'rodejats', sinó que hem de conviure amb l'Islam?» (p. 116), responent: «Llull malda per recollir-ho tot en el seu gran projecte: perquè el testimoniatge personal exigeixi la preparació intel·lectual, perquè el convenciment de la veritat reforci el respecte de l'altre, perquè l'amor de Déu empenyi a l'amor del proïisme, de tot proïisme» (p.143).

Óscar de la Cruz Palma

45) Glick, «“My Master, the Jew”: Observations on Interfaith Scholarly Interaction in the Middle Age»

Thomas F. Glick has long since established himself as one of the most innovative historians of medieval Spain, of Jewish-Christian-Muslim relations, and the history of science, and that reputation will only be enhanced by this seminal article on scholarly interactions between these groups in the Middle Ages. As he has done so often before, Glick arrestingly transforms how we think about the past by forcing us to look at it through a judiciously chosen prism provided by the modern social sciences. In this case he asks us to think about the many cases of scholarly interaction between Jews, Christians, and Muslims through the concepts famously developed by Erving Goffman in his *Presentation of the Self in Everyday Life*. Rather than assuming that humans possess a single identity or self that they present in the diverse circumstances of daily living, Goffman argued that the human «personality is multileveled and multifocal, and sensitive to a range of situational contexts» (157). We project a different self, that is, and act in different ways, depending on the social situation in which we find our-

selves. In the case of medieval scholarly interactions, therefore, modern scholars should not assume that religious identity—the self as religious believer—is the only identity or self that medieval thinkers were capable of projecting. In fact, in certain social situations, especially scholarly ones where believers in other religions were possessors of specialized knowledge—scientific, medical, exegetic, etc.—medieval thinkers of all religious commitments were perfectly capable of down-playing their religious identities as they adopted other social roles: the roles of student, for example, or master, or scientific collaborator.

In failing to grasp the capacity of medieval thinkers to present different selves in different situations, modern scholarship has presented a highly distorted view of interactions between these three groups. It has in general assumed that the forceful, often strident, assertion of religious identity that we find in most polemical literature of the Middle Ages is the only mode in which medieval intellectuals could function: «The tacit hypothesis . . . is that religious ideology is the immediate context of all social interaction» (157). In a remarkable tour through the history of Jewish-Christian-Muslim interactions in scientific study groups (161-67), translation teams (167-69), Alfonso X's court (169-71) and Biblical study (171-73), Glick points out how abundant is the evidence for believers in all three traditions acting quite contrary to that all too common assumption. Such scholars were perfectly happy to put aside temporarily their religious identities as they enter the neutral space of learned interaction, going so far as to enter into master-disciple relations with members of religions other than their own (173-77).

Not surprisingly, Ramon Llull figures in this overview, Glick pointing out that his *Book of the Gentile* is one of the few polemical works from the Middle Ages in which we are allowed to see some of this multifocal interpersonal interaction between Jews, Christians, and Muslims (158, 166). But much else in the great Majorcan's life and work could be usefully read through the lens that Glick provides here, not least the relationship with his Muslim slave.

At any rate, this rich and complex article—there are many more intriguing insights that I sadly lack space to discuss—should be required reading for all scholars (Lullists among them) interested in what happened when Jews, Christians, and Muslims sat down to read the same texts and consider the same scientific problems, as well as for anyone interested in the broader relationship between these three religions in the Middle Ages.

Thomas Burman

46) Guyotjeannin et al., eds., *Conseils pour l'édition des textes médiévaux* 3 vols.

I. *Conseils généraux*

El primer volum de la sèrie *Conseils pour l'édition des textes médiévaux* vol ser un document de reflexió i no pas un text amb voluntat prescriptiva. Aquest volum, com els altres de la sèrie, és fruit d'un treball laboriós i intenta respondre algunes de les preguntes que sorgeixen a l'hora d'editar un text de l'Edat Mitjana, com la necessitat de regularitzar o no els casos de *i* i *j* en llatí i francès. Tanmateix, no podem oblidar, com adverteixen els autors a la introducció, que es tracta d'una síntesi general de consells per a l'edició de textos que, en cap cas, no pretén substituir una bibliografia de tipus més específic. Les normes pràctiques es combinen amb útils indicacions de tipus bibliogràfic a peu de pàgina. A més, tot document requereix unes pautes d'edició concretes que s'adaptin a les seves necessitats, atès que no són comparables una edició crítica i una de divulgativa. Les regles o suggeriments proposats apareixen acompanyats d'exemples curiosos, rars i sempre útils.

El llibre consta dels apartats següents: grafies, abreviatures, signes especials utilitzats als documents d'arxiu, separació de mots, diacrítics, majúscules, puntuació, citacions, presentació del text editat i finalment citacions de llibres de la Bíblia. El volum de *Conseils généraux* es complementa amb tres annexos en els quals s'estudien actes i documents d'arxiu, textos literaris llatins i textos i actes en llengua vulgar.

Joana Àlvarez

II. *Actes et documents d'archives*

El segon volum de la sèrie ofereix exhaustius consells per a l'edició de la documentació que podem anomenar jurídicoadministrativa, habitualment conservada als arxius històrics. Aquest volum s'inicia amb uns capítols introductoris que forneixen unes imprescindibles definicions bàsiques (original i còpies, variants i errors de còpia) i una molt interessant història de les pràctiques editorials, amb els exemples pertinents. A continuació, els tres capítols centrals exposen les fases del treball d'edició: els treballs previs (col·lació de testimonis, construcció de l'*stemma*), la posta a punt del text (elecció de l'estratègia d'edició, construcció de l'aparat crític i l'anotació) i la presentació de l'edició (expressió de la data, *stemma*, etc., amb les variacions acostumades segons els diferents tipus de reculls documentals). El capítol següent fa referència al cas particular dels documents comptables («d'archives»), i l'últim dels capítols principals és dedicat a l'elaboració d'índexs i taules, sempre, com en els anteriors, amb exemples i estudis de cas. Tot seguit, un capítol suplementari, que en

realitat és un apèndix, aporta nou documents editats i comentats, que cobreixen totes les eventualitats.

Es tracta d'un manual universitari exposat amb ordre i rigor, i una factura impecable. Però un manual universitari pensat per al públic francès i fet a partir de documentació i exemples exclusivament francesos. Això no vol dir que no resulti extremament útil més enllà del marc francès, però caldrà saber aplicar-hi les adaptacions que facin a cada cas. Per posar només un exemple, des del nostre punt de vista sobten les supressions textuais en les propostes d'edició dels documents comptables.

Lluís Cifuentes

III. *Textes littéraires*

El tercer i darrer volum de la sèrie té com a objectiu oferir una visió general, però alhora acurada, de les diverses opcions per editar un text literari medieval i recordar, al mateix temps, la particularitat de cadascun d'ells. A la introducció es fa una breu història de la crítica textual (des dels orígens, a l'Antiga Grècia, fins a Henri Quentin) i s'exposen els diferents tipus d'edició. Amb tot, la part fonamental del volum és dedicada a la metodologia de l'edició. En primer lloc, es descriuen els diversos tipus de testimonis (original, apògraf, exemplar, arquetipus, *recentiores*, *deteriores*, etc.) i els accidents i alteracions (internes i externes) de la tradició (diferència entre variant i error, natura dels errors i tipus de genealogies). En segon lloc, s'explica pròpiament el procés de confecció del text crític (recensió, col·lació, *stemma* i establiment del text i de l'aparat) i la finalitat que cerca. A continuació, s'analitzen i es comparen, des de diversos punts de vista, algunes edicions concretes de textos medievals (francesos i occitans) i s'ofereix un exemple de com establir els índexs i els glossaris. Finalment, el volum es clou amb una tria bibliogràfica.

Xavier Bonillo

47) Hames, «The Language of Conversion: Ramon Llull's Art as a Vernacular»

The Vulgar Tongue és una col·lecció d'articles sobre els conceptes de vernacle i de vernacularitat en diferents cultures i àrees geogràfiques, que van des de l'Àsia fins a Amèrica, des del segle XII fins a l'actualitat. L'objectiu del volum és evidenciar que es tracta de conceptes fluids en significats i referències, i constructors de ponts entre els diferents fenòmens que inclouen. Interessa ressenyar-ne aquí l'article que sobre Ramon Llull hi signa Harvey Hames.

A partir d'una comparança entre la concepció dantesca de la llengua vernacle com a eina ideal per a la comunicació universal (*De vulgari eloquentia*) i la

de l'Ars lul·liana com a instrument perfecte per al diàleg interreligiós, Hames presenta l'Ars sencera com un «vernacle», d'acord amb les fluides concepcions figurades del volum. Després d'aquesta comparança, de fet l'única que sembla poder-se fer entre l'esperit de Dante i el de Llull, l'autor posa l'accent en l'ús del vulgar per part de Ramon com a llengua per al diàleg. Es pregunta si el seu tractament dels temes teològics diferia segons la llengua utilitzada, si va arribar a crear una «teologia vernacle» (entesa en sentit figurat) o bé si el seu ús del vulgar era degut exclusivament a una estratègia per a la propagació del seu Art.

Hames fa una atractiva exposició de com Llull creà el que ell interpreta com una nova «comunitat textual» en la qual la disputa religiosa tingués lloc en una «llengua comuna» (entesa en sentit figurat) i els disputants haguessin d'entendre's entre ells més que no pas enfrontar-se estèrilment tot apel·lant a les autoritats respectives, tal com s'esdevenia fins aleshores, en particular des del triomf de l'aristotelisme. Aquesta «llengua comuna» per al diàleg, que era evidentment l'Art, proporcionava a tothom les mateixes eines conceptuals de partida, però l'objectivitat del mètode era només aparent perquè estava pensat per tal que, tot explorant les doctrines respectives, acabés demostrant la veritat del cristianisme. Relaciona aquest fervent disseny de Llull amb la formació i extracció social del beat i amb el caràcter multicultural i multireligiós de la seva Mallorca natal.

Ara bé, contra el que s'ha dit sovint, la novetat més important en Llull no és la utilització del vulgar en aquesta temàtica, tria que, d'altra banda, tal com informa Hames als lectors que desconeixen la bibliografia publicada, és pragmàtica i depèn del públic previst sinó el llenguatge de l'Art, que permetia transcendir les barreres culturals i religioses. Aquest llenguatge era tan diferent del que es parlava o s'escrivia al món llatí que Llull va sentir la necessitat de legitimar-lo apel·lant a la revelació divina: era un nou llenguatge, un nou «vernacle», revelat per Déu mateix, que legitimava alhora el model de diàleg que comportava.

Hames conclou que entendre l'Art com un «vernacle» per a la conversió ajuda a establir i a afinar les diferències entre Llull i els seus contemporanis mendicants en l'esforç de conversió. Perquè «si l'expressió "vernacle" pot significar més que una llengua parlada o escrita, si pot ser una manera d'expressar-se, una forma o sistema que busca crear una més gran comprensió entre diferents cultures i religions, llavors l'Art, amb les seves figures, regles, i terminologia, creà un "vernacle", un llenguatge divinament inspirat, una llengua comuna, una comunitat textual, per al debat religiós».

Aquesta presentació de l'Art, pensada per al context en el qual es publica, no cal dir que resulta d'un alt interès tant per als estudiosos de Llull i el lul·lisme com per als investigadors que han centrat les seves recerques en el procés de vernacularització del saber que visqué l'Europa llatina baixmedieval. Convindrà afegir-hi,

però, algunes puntualitzacions i també algunes crítiques que, des de l'opinió de qui signa, afecten més l'orientació del volum que no l'article de Hames.

Per a subratllar l'ús pragmàtic de la llengua vulgar en Llull, Hames nega que entengués el català com a eina literària sinó simplement com a instrument per a accedir al seu Art. És una afirmació que, sense matisacions, i a la llum de la bibliografia publicada no únicament en anglès, em sembla molt excessiva i fa l'efecte de voler defugir, amb raó, alguns tòpics antics per la via de traslladar-se a l'altre extrem. Igualment, no és acceptable que se'ns presenti el català i l'àrab com a eines per arribar exclusivament a jueus i a musulmans, mentre el llatí ho era per a l'elit acadèmica i de govern. On queden els cristians, les elits cristianes, la noblesa i la burgesia, que parlaven en vulgar i llegien en vulgar i que eren, al costat de la gent dels oficis, també majoritàriament cristians, el gruix dels consumidors de productes en vulgar? Hem de creure que segurament som davant d'un lapsus de l'autor, que en discutir la novetat de Llull tampoc no ens recorda com caldria, per allò de liquidar tòpics antics, que Llull no és un inventor sinó que té un context claríssim en l'ús del vulgar per a la difusió del saber, tant en terres catalanes com a l'Europa llatina en general: els escriptors i traductors de textos pràctics, didàctics, científics i tècnics.

Més enllà d'aquestes qüestions de detall, l'argumentació de Hames, que trobo, ho repeteixo, summament atractiva, sembla incórrer en una contradicció aparent: l'ús del vulgar en Llull, conclou, és merament incidental i pragmàtic i no es proposà mai de crear una «teologia vernacle», però no podríem interpretar precisament així la seva creació d'una «nova comunitat textual», d'un «nou llenguatge», d'un «vernacle»?

I arribem al concepte de «vernacle». A banda de fer constar que l'ús de l'expressió a l'article és, a vegades, confusionària, pel doble significat (literal i figurat) que li és atribuït, tinc els meus dubtes que «vernacle» pugui i hagi de significar més que el que ha significat sempre, una llengua comunament parlada. Em fa l'efecte que som davant d'una certa perversió dels conceptes, molt *à la page*, que acaba perdent-se i fent-nos perdre en excessius salts cronològics i culturals. Es tracta, com he dit, de l'orientació general del volum, a la qual s'adapta Hames, que no desmereix l'originalitat de la presentació de l'Art que fa al seu bell article.

Lluís Cifuentes

48) Heimann, «Vom Unkraut unter dem Weizen, oder warum Inquisitoren Engel sind»

Amb aquest article, l'autora continua la seva línia de recerca presentada al seu monogràfic sobre Nicolau Eimeric que, com ja vam fer notar a la nostra res-

senya d'aquest monogràfic a *SL* 43, pp. 193-4, té el mèrit de presentar-nos a Eimeric no *ex negativo* com a antilul·lista, sinó a partir de la seva pròpia trajectòria intel·lectual.

Així en aquest article, Heimann intenta reconstruir la percepció pròpia i l'*èthos* professional, per dir-ho així, que Nicolau Eimeric hagués tingut del seu ofici d'inquisidor. Com a punt de partida per a aquesta reconstrucció Heimann tria, molt enginyosament, el *Comentari* d'Eimeric a la paràbola del blat i de la mala herba (Mt 13, 24-30): no és bo arrancar la mala herba al camp de blat abans de la collita, ja que s'hi arrancaria també molt de blat; en altres paraules: els heretges no s'han de castigar abans del dia de la collita, és a dir, del Judici final. Evidentment, aquests versicles exigeixen una certa acrobàcia exeegètica per a poder harmonitzar-los amb l'ofici de l'inquisidor Eimeric. Ara bé, aquest en dóna una solució simple: segons Eimeric, els versicles en qüestió no es refereixen al cas estàndard dels heretges, sinó a dos casos límit: primerament, el cas que no s'arribi a la condemna per falta de proves; i segon, i sens dubte més sorprenent, el cas que els heretges tinguin tan «graves defensores» que una condemna representés un gran perill per a la comunitat dels creients. Com fa notar l'autora, aquest últim aspecte és interessant, ja que sembla que en el cas de la seva campanya antilul·lista, Nicolau no va tenir en compte aquest últim precepte: perquè certament Lull tenia «graves defensores», i de tan greus que la seva campanya li va valer l'exili... Sigui això com sigui, l'autora demostra de manera molt clara que amb la seva interpretació de la paràbola del blat i de la mala herba, Nicolau s'inscriu en la tradició teològica del seu temps, ja que Sant Tomàs en dóna una explicació similar.

Finalment, l'autora aporta altres textos que semblen presentar els inquisidors com a àngels, tot i que aquest paral·lel, tret d'un sermó necrològic per un col·lega seu, ens sembla més circumstancial que no pas doctrinal.

Tot plegat, emperò, aquest article ofereix una visió complexa i molt convincent de Nicolau Eimeric que demostra que per comprendre l'inquisidor cal estudiar també el teòleg i viceversa.

A. Fidora

49) Hillgarth, *Spain and the Mediterranean in the Later Middle Ages*

Una reimpressió en la sèrie *Variorum* de disset escrits de Jocelyn Hillgarth, dels quals dotze són d'un interès especial per als lul·listes. Dos són coneguts pels lectors de *SL* per haver aparegut originalment en aquesta revista. Són:

«Raymond Lulle et l'utopie», *EL* 25 (1981-1983), pp. 175-185.

«La Biblioteca de La Real: fuentes posibles de Lull», *EL* 7 (1963), pp. 5-17.

I sis per haver rebut ressenyes a la mateixa revista:

«The Disputation of Majorca (1286): two new editions», *Euphrosyne. Revista de Filologia Clàssica Nova Série 22* (Lisboa, 1994), pp. 403-413, ressenyat a *SL 35* (1995), pp. 126, 142.

«Ramon Lull's Early Life: New Documents», *Mediaeval Studies 53* (1991), pp. 337-347, ressenyat a *SL 32* (1992), pp. 82, 91-93.

«Le rayonnement de Lulle dans le royaume de Majorque, illustré par ses manuscrits et ses livres», *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, Cahiers de Fanjeaux 22 (Tolosa: Privat, 1987), pp. 57-68, ressenyat a *EL 28* (1988), pp. 87, 95-96.

«An Unpublished Lullian Sermon by Pere Deguí», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, Instrumenta Patristica XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 561-569, ressenyat a *SL 36* (1996), pp. 129, 155-156.

«Mallorca como centro intelectual, 1229-1550», *Anuario de Estudios Medievales 19* (Barcelona, 1989), pp. 205-211, ressenyat a *SL 31* (1991), pp. 183, 205.

«The Problem of a Catalan Mediterranean Empire 1229-1327», *The English Historical Review Supplement 8* (Londres: Longman, 1975), la traducció catalana del qual fou publicat a la *Biblioteca Raixa 135* (Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1984), i ressenyat a *SL 28* (1988), pp. 246, 257.

Per tant ens limitarem a comentar altres quatre escrits, potser no tan coneguts pels lul·listes, el primer dels quals és «Spanish Historiography and Iberian Reality», aparegut originalment a *History and Theory 24* (1985), pp. 23-43. És un relat rigorós de la continuïtat dels mites sobre l'origen romà/got d'una Espanya unificada, defensora d'un ideal nacional i religiós, amb la seva inevitable dosi de messianisme. Traça el camí, des d'Isidor de Sevilla i passant per un gran auge propagandístic en temps de Ferran i Isabel, d'una visió de la història d'Espanya com una croada (p. 26). Pel que fa a l'època moderna, parla (p. 32) de les reaccions violentes a les idees d'Américo Castro, propulsades, com sembla, pel desig de defensar el llegat de Ferran i Isabel. Al mateix temps precisa (p. 33) l'herència d'aquest historiador: «Scholars today are engaged in correcting Castro's mistakes, and in bringing in other disciplines such as social anthropology, but it would be absurd to deny that Castro wrought a Copernican revolution in spanish historiography, a revolution which may be refined but cannot be reversed.»

«Some Notes on Lullian Hermits in Majorca Saec. XIII-XVII», *Studia Monastica 6* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1964), pp. 299-328, és un dels primers intents de dibuixar un quadre històric general dels ermitans a Mallorca. El fet curiós que resulta d'aquest assaig és que el primer documentat a Mallorca és Ramon Lull, i que la gran majoria d'ermitans en generacions suc-

cessives foren lul·listes, entre els quals destaquen Mario de Passa, Pere Joan Llobet i Pere Daguí. El treball acaba amb un repàs, ordenat geogràficament, dels diversos ermitatges a Mallorca, i un inventari del 1447 dels llibres de l'ermità Joan Mertells.

Who Read Thomas Aquinas? Etienne Gilson Series 13 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1992), amb el seu títol una mica provocador, és un estudi de la recepció de l'obra de Sant Tomàs a l'Edat Mitjana, recepció que tingué una fortuna singularment variada segons l'època, la institució i l'estament social o professional, un estudi que podria servir de model per a la recepció de Ramon Llull, eixamplant així l'aplicació que el mateix autor en va fer per a Mallorca a *Readers and Books*.

Finalment, «Mallorca e Italia: relaciones culturales durante la baja Edad Media», *XIV Congreso di Storia della Corona d'Aragona*, ed. M.G. Meloni i O. Schena, V (Cagliari, 1997), pp. 337-345, parla sobretot de relacions culturals, dels italians que vingueren a Mallorca atrets per la fama de Ramon Llull i de mallorquins que estudiaren a Pisa, Bolonya i Pàdua, amb un apartat sobre Ferran Valentí que havia estudiat a Florència amb el famós Leonardo Bruni.

És un plaer tenir reunits en un tom una sèrie d'escrits de localització tan difícil i d'una importància tan evident per als lectors de *SL*. És també un plaer sentir altra vegada la veu d'un historiador que defuig les generalitzacions que tan freqüentment ens assalten, i ens dóna en canvi exemples concrets que ens fan sentir la varietat de veus que travessen la història de qualsevol època. No em puc estar de citar un exemple. Per desmuntar el mite d'una «Espanya mística» com a ingredient essencialista dels grans segles, parla dels místics constantment perseguits per la Inquisició, i finalment explica com la prevenció contra el misticisme sospitós dels convents va arribar a un punt tal que un contemporani va dir d'un senyor del s. XVI que «era tan catòlic que fins i tot el nom de monja l'ofenia!»

A. Bonner

50) *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*. XIV (9.501 a 10.200)

El volum XIV de l'*Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional* de Madrid, redactat per Pilar Hernández Aparicio, inclou la descripció de tres còdexs de contingut lul·lià, corresponents a les signatures 9609, 9898 i 10103. Dels tres, el més interessant, per època i per contingut, és sens dubte el darrer. Es tracta d'un manuscrit del segle XV que conserva el text de les *Oraçons de Ramon* (Bo III.42), el *Llibre dels articles de la fe* (Bo III.24b) i, encara,

dues oracions extretes del *Blaquerna*. La descripció que n'ofereix l'*Inventario* és molt succinta però correcta, si bé és de doldre una manca d'atenció considerable pel que fa a la transcripció de les anotacions en català, que no s'han acabat d'entendre. La consulta d'alguna de les nombroses descripcions anteriors del còdex hauria evitat, per exemple, que el passatge que a continuació assenyalo en cursiva, pertanyent a una anotació feta al f. 1 del volum, on llegim «per ignorarse que aquest llibre de Mestre Ramon lo agués fet en pla, *s'és fet en vulgar de valenciana prosa*», s'hagi convertit en un incompreensible «sestet en vulgar de valentian a prosa».

Els altres dos còdexs són força posteriors. El ms. 9609, del xvii, conserva un munt de còpies de documents diversos (discursos, demandes, títols, lletres, etc.), que fan evident l'origen italià del recull; al final del volum, als darrers quinze folis, hi ha un únic text atribuït a Ramon Llull, el tractat de *Localis memoria* (Bo FD II.362); la seva condició d'apòcrif no és recollida a l'*Inventario*.

Finalment, el ms. 9898 no conserva pròpiament textos lul·lians, ni autèntics ni apòcrifs, sinó tres documents referents al culte a Ramon Llull i a les conseqüències de les batusses que es van produir a Mallorca a mitjan segle xviii entre partidaris i detractors del beat. Així, hi trobem un breu, traduït a l'espanyol, sobre el culte de Ramon Llull, signat a Castel Gandolfo el 16 de juny de 1751; si bé no s'indica, es deu tractar del breu que Benet XIV va signar en aquesta data sobre la beatificació de l'escriptor mallorquí —conservat igualment al ms. 10818 de la mateixa biblioteca. Hi ha també una carta del marquès del Campo de Villar al bisbe de Cartagena, Diego de Rojas y Contreras, signada a Buen Retiro el 4 de març de 1761, en la qual s'ordena restituir a les seves càtedres els dominics de Palma de Mallorca que s'havien oposat al culte de Ramon Llull. En darrer lloc hi ha una *Confirmació del culte a Ramon Llull*, redactada en llatí i datada el 18 de juliol de 1763.

J. Santanach

51) Jaulent, «Fundamentos epistemológicos del diálogo luliano»

L'article d'Esteve Jaulent, sorgit d'una conferència a la Universitat de São Paulo, és una reflexió al voltant dels objectius i dels pressupòsits del coneixement en Llull. Són aquests elements del pensament específicament lul·lià allò que Jaulent anomena «fundamentos epistemológicos». En un primer pas, assenyalava que, a més del Déu unitari i trinitari i de l'Encarnació, en el cristianisme també és fonamental la possibilitat d'aconseguir la unió amb Crist. Ara, sempre partint de la idea que raó i fe mantenen una circularitat sense primacia de la raó, el que caracteritza el coneixement segons Llull és, d'una banda, la possibilitat

de pujar cap al bé suprem i, de l'altra banda, les teories més pròpiament lul·lianes dels correlatius i de la doble intenció de la creació. Jaulent concorda amb Llull en la idea que hi ha una realitat darrere de les coses sensibles i que es tracta de conèixer-la «tal como es»; això implica un concepte de la veritat que es basa en la idea de fer congruents l'enteniment i la realitat. Aquí és on Llull pretén arribar a través de les seves raons necessàries. Aquestes es caracteritzen per la seva consistència lògica, però per damunt d'això, hi ha sempre el principi de conveniència. Sobre aquestes bases, el coneixement resulta ser, per a Llull, l'objectiu suprem de l'home cristià i pagà.

Roger Friedlein

52) Judycka, «Anselmian Echos in Ramon Llull's Thought»

A pesar del fet, reconegut per l'autor, de la impossibilitat d'una influència directa del pensament d'Anselm en el de Llull, apunta semblances, com per exemple que la filosofia lul·liana es fonamenti en la contemplació d'una manera similar a la *meditatio* de l'altre, que el manament d'amar, entendre i servir Déu sembla pres del cap. 68 del *Monologion*, que en tots dos pensadors el problema de l'existència de Déu es vincula a la qüestió dels atributs divins, que tant en un com en l'altre s'hi troba una apel·lació a *rationes necessariae* a fi de provar veritats superiors, o que en tots dos la *inventio* deixa el seu paper purament retòric per esdevenir una eina per trobar els arguments implícits en un problema determinat. Les similituds en arguments maximalistes potser no han rebut un tractament adequat en aquest estudi altrament suggestiu i aprofitable.

A. Bonner

53) Leopold, *How to recover the Holy Land: the crusade proposals of the late thirteenth and early fourteenth centuries*

Scholarship on the «later crusades» has blossomed in recent years. In this book, Anthony Leopold revisits in a very systematic manner the many crusade proposals written in the period just before the fall of Acre in 1291 until the cancellation of Philip VI's proposed crusade in 1336. This is a timely project because understanding of the real persistence of the «crusade ideal» in the later Middle Ages has undergone significant revision since many of the treatises Leopold describes were first published and evaluated. He also includes in his discussion one treatise that has yet to be published and several other works that continue to be relatively unknown.

Leopold's goal in this book is to assess or reassess the motives of the authors who wrote the treatises, to look at each treatise individually in terms of its origins and purpose, and finally to examine systematically the content of the proposals in detail and compare them to each other. This is a somewhat daunting task given that he has to compare more than twenty proposals ranging from brief letters of advice to lengthy treatises written by authors whose backgrounds, motivations and purposes vary enormously. Not surprisingly, Leopold concludes that those authors with knowledge and experience of «the East» have different emphases and different kinds of practical advice than those writing from a more western perspective. Similarly, those authors who hold religious offices are more concerned with spiritual matters than those with secular positions. Treatises responding to papal requests for advice vary from unsolicited works to those addressed to secular leaders. Although the book is brimming with useful descriptions of the treatises and abounding in relevant information about almost every aspect of crusade planning in this period, it can be difficult for the reader to keep all the treatises distinguished from one another. Occasionally I found myself longing for a clearer view of the forest rather than simply more details about trees.

One of the most prolific writers of crusading «advice» during this period was Ramon Llull; thus this book is of particular interest for Lullists because it puts his crusading ideas into a very specific context. And although it is certainly not Leopold's intent, he succeeds in demonstrating once and for all that Llull's crusade plans were not unusually impractical, unrealistic or «fantastic» compared to those of his contemporaries. What makes Llull's ideas most unique is the broad spiritual context in which he articulates them. However, because Leopold uses a comparative approach to his discussion of the crusade proposals by addressing topics such as planning, spiritual aspects, and routes, the development of Llull's ideas from one treatise to the next is difficult to see. Leopold makes no mention of the discussion about whether Llull's later writings on crusade reflect the policies of the French court or rather his own independent ideas. He mentions just briefly the discussion about when and why, or indeed, if, Llull's ideas about the relationship of crusade and mission change. He refers only to Benjamin Kedar's *Crusade and Mission* on this topic and misses the work of others who have argued that, in fact, mission and crusade were complementary in Llull's thought from the beginning. Perhaps if he had been able to consult Fernando Domínguez Reboiras' recently published editions of *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* and *Tractatus de modo convertendi infideles* in *ROL XXVIII*, Leopold would have addressed these issues more fully since they are relevant to his goal of evaluating the motives of the authors and the intent of the treatises they composed.

It is somewhat unfair to criticize an author for what he leaves out of a book, especially a book as detailed and useful as this one. However, Leopold could have profitably expanded his discussion of the spiritual aspects of the treatises and their larger context. He has a tendency to want to separate the «spiritual» and the «practical» in a way that is somewhat artificial for the Middle Ages—even in the early fourteenth century. And while a certain amount of skepticism is called for, he is perhaps too quickly dismissive of the «religious» language of the authors he refers to as «men of action». The problem with this approach is that it leads to oversights. For example, he states that Pierre Dubois was the only author to address church reform in conjunction with the crusade in this period whereas this was also an essential aspect of Llull's ideas about crusade. In his short discussion of eschatology, Leopold refers to Bernard McGinn's work on apocalyptic traditions in the Middle Ages but not to Robert Lerner's studies of similar subjects. Some of the prophecies discussed in Lerner's book *The Powers of Prophecy*, which ties various prophecies about the Holy Land to different European rulers, could help to explain why Llull connected some of his crusade plans to the crown of Aragon. And finally, some of Llull's more interesting and unique ideas, such as that of the *bellator rex*, are not even mentioned by Leopold. He rightly points out that Llull's ultimate goal was the conversion of the entire world, but fails to pay greater attention to the place of crusade in Llull's thought. Thus, in Leopold's presentation, some of the subtlety of Llull's ideas is lost; perhaps more importantly, an opportunity to increase our understanding of the place of the «idea of crusade» in this period is also lost.

Presumably those more familiar with some of the other authors of crusade proposals in this period could also suggest areas where they can find that Leopold's discussion of context is too sketchy. Overall, however, Leopold has performed a valuable service for scholars of the crusade in the later Middle Ages by gathering these treatises together and bringing them to our attention again in a systematic and detailed way and by producing a very useful book.

Pamela Beattie

54) Llinàs, «Ramon Llull (1232-1316)»

Introducció a la vida i l'obra de Llull contextualitzada i pensada en funció de l'evolució de la filosofia cristiana a partir de les seves figures fonamentals. En primer lloc, l'autor parteix de la premissa que «l'*Ars* és la idea fonamental de Ramon Llull», en el sentit que és el mètode que permet al mallorquí d'explicar qualsevol veritat, que és un mitjà de coneixement (que tindria el seu origen en l'agustinisme més radical) i que condiciona i determina tota la seva vida. En

segon lloc, es repassen el fets fonamentals de la seva vida. En tercer lloc, s'estudia pròpiament el pensament lul·lià, la finalitat única del qual és la conversió dels infidels, fet que, necessàriament, genera una filosofia d'acció i de missió. A continuació, es descriu l'Art i s'exposen els principis fonamentals de la metodologia d'una manera acurada i entenedora (aquestes pàgines són una adaptació d'*Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Llull*, Barcelona, 2000, ressenyat a *SL* 41 (2001), 126, 162-4). Finalment, el perfil de Ramon Llull es clou amb una reflexió sobre la vigència de la seva obra i amb una bibliografia exhaustiva.

Xavier Bonillo

57) Lohr, «The Islamic “beautiful names of God” and the Lullian Art»

Aquest article presenta una descripció dels aspectes més destacats que Ramon Llull comparteix de la tradició islàmica i aplica al sistema del seu Art en el *Cent noms de Déu*. Charles Lohr hi fa un seguiment brillant de la influència islàmica més rellevant que va servir de base a Llull en la redacció del *Cent Noms de Déu*; en primer lloc, els principis que resulten de l'acció divina (*bonitas, magnitudo, duratio; potentia, sapientia, voluntas; virtus, veritas, gloria*) els va trobar Llull entre els noms islàmics del Creador en la tradició àrab. Ja que l'Art lul·lià cerca una aproximació al Creador mitjançant el mètode de contemplació dels noms divins, l'origen de la redacció d'un volum dedicat a les dignitats divines cal cercar-lo en el mètode musulmà de contemplació, que pretén ascendir pel camí de creació d'imatges de les perfeccions absolutes del món que coneixem a la infinita perfecció de Déu.

Els noms de Déu tindrien la seua font primera, doncs, en la devoció musulmana, per tal com l'Alcorà proclama que a Déu pertanyen els 99 més bells noms (*Allah, Al-Rahman, Al-Rahim*), i qui els arribàs a conèixer amb profunditat entraria en el Paradís.

És així com Llull, que pretenia reptar les psalmòdies dels musulmans i escriure un llibre de millor matèria que l'Alcorà, emprà el recurs d'imitació, o millor dit, emulació de les dignitats divines existents en la tradició musulmana, amb la intenció de donar a conèixer els 100 noms de Déu, els noms més bells, superiors a l'Alcorà, perquè segons el sistema lul·lià qui coneixeria el seu *Cent noms de Déu* arribaria a conèixer l'essència divina.

En la tradició musulmana són nombrosos els teòlegs que van escriure comentaris a les llistes de noms divins, que constituïen la base del coneixement de Déu i de la realització de la perfecció de l'home. En les dignitats que Llull atribueix a la divinitat en el seu llibre es poden establir taules de correspondèn-

cies clares: *bonitas*, correspon al núm. 2 (*Al-Rahman*) en les llistes de la tradició musulmana, *magnitudo*, al núm. 38 (*Al-Kabir*).

Entre les influències dels atributs de l'essència divina i els atributs dels actes de la creació calia destacar Ibn Al'Arabi i Al-Baghdad, sobretot pel que fa a la distinció entre *noms transitius* i *noms intransitius*, segons implicaven o no l'existència d'algun mitjà més que Déu mateix, distinció presa, alhora, d'Avicenna, a més de la idea que entre els nombrosos atributs conferits a Déu el primer de tots és el de la seua existència, com a principi de tot. De més a més, Ibn Al'Arabi va descriure el cosmos com a cercle fet dels gèneres de les coses possibles, i va servir-se de conceptes com ara *necessari*, *possible*, *impossible*, tot i presentar el cosmos situat entre la llum i les tenebres. Seguint la inspiració de Ibn Al'Arabi, doncs, Llull va recórrer a les lletres de l'alfabet com a recurs per designar els nivells del cosmos, i va reservar la primera lletra, A, per a Déu mateix i la seua existència, situada en el centre del cercle còsmic.

Sens dubte, Llull estava familiaritzat amb la doctrina islàmica dels 99 bells noms de Déu, i coneixia la doctrina dels atributs de l'essència, per la qual va conferir els atributs com ara *potentia*, *sapientia*, *voluntas*, en un lloc central entre les dignitats divines. Fins i tot la doctrina dels correlats d'acció és adaptada a la doctrina cristiana de la Trinitat, la doctrina dels atributs de l'essència, la idea del tro diví com a realitat intencional.

Tot amb tot, es pot copsar com les idees preses de la doctrina islàmica permeten veure la diferència entre les *dignitates* i els *transcendentals* de l'escolàstica. Mentre que els escolàstics coetanis es basaven en el coneixement teològic d'una ciència abstracta, Llull va emprar el model, d'influència àrbiga, d'un Déu Creador.

Anna I. Peirats

58) Martín Rodríguez, «Raimundo Lulio: Un polifacético, peculiar apóstol de musulmanes y judíos del siglo XIII»

Aquest treball té la voluntat de fer una síntesi, acrítica i sense cap aportació innovadora, de l'obra, del pensament i de la personalitat de Ramon Llull a partir dels treballs realitzats pels germans Carreras i Artau i per Menéndez Pelayo. En primer lloc, l'autor es planteja els motius per què Llull és encara tan desconegut. Després de plantejar diverses hipòtesis, arriba a la conclusió que el beat no és més estudiat per la manca de temps dels cursos acadèmics, per l'esgotadora agenda dels professors universitaris i per la dificultat de consultar les nombroses obres del beat. En segon lloc, l'autor perfila la personalitat de Llull, en destaca el seu tarannà polifacètic i indòmit i el compara amb sant Pau, amb sant Fran-

cesc, amb sant Francesc de Borja, amb santa Teresa de Jesús i amb sant Joan de la Creu, amb Ramon de Penyafort i, finalment, amb sant Ignasi de Loiola. L'article es clou amb la llista dels moments decisius de la vida de Llull (seguint fidelment la *Vida coetània* i arribant a la conclusió que, segurament, fou martiritzat) i l'anàlisi de la seva tasca proselitista: el mallorquí és considerat missioner amb la paraula, amb la ploma i amb les armes.

Xavier Bonillo

60) McMahon, «The Semantics of Johann Alsted»

61) Idem, «The Semantics of Post-Medieval Lullism»

62) Idem, «The Semantics of Ramon Llull»

En el primer treball l'autor repassa la gramàtica, lògica i metafísica d'Alsted, amb la metafísica com a clau de la lògica, i la lògica de la gramàtica, tot dins d'una posició realista. La seva gramàtica és essencialment la dels «modistae» medievals, i la seva lògica deriva de la de Ramus, i és essencialment retòrica, definida com una *ars bene disserendi*. No és, com diu l'autor, una lògica purament formal, sinó més aviat un mètode per explicar conceptes. Pel que fa a la metafísica, repassa el tractament que en fa Alsted de les categories com a *modi essendi*. Al final parla de la influència important de Ramon Llull sobre Alsted, sense precisar més, perquè diu que el tema del lul·lisme del s. XVII és un tema que necessita un estudi detallat.

El segon treball investiga Agrippa von Nettesheim i Alsted com a representants d'un lul·lisme vist en el marc d'una semàntica componencial, és a dir, de teories de com sentits simples es poden combinar per formar-ne de més complexos. Del primer analitza el seu comentari sobre l'*Ars brevis* lul·lià, obra que ofereix un sistema general dins del qual hom pot tractar pràcticament qualsevol tema. Contrasta la personalitat una mica estrofolària d'Agrippa amb la del bon burgès, Alsted, que intenta harmonitzar Aristòtil, Ramus i Llull. El seu *Clavis Artis Lullianae* és una mena de comentari sobre el comentari d'Agrippa, el qual, emperò, posa entre els qui *artem no tam illustrant quam obscurant*. Alsted tracta els mecanismes de l'Art (sobretot les figures) com a *loci*, i s'interessa especialment per les qüestions/regles de l'Art lul·liana. Però –diu l'autor– el resultat componencial no és semàntic o lèxic, sinó en el sentit de formar proposicions i arguments.

Finalment, el tercer treball repassa els fonaments de l'Art ternària, el paper de la seva «lògica natural» i no formal, la teoria dels correlatius i la seva aplicació a la gramàtica, la manera peculiar del Beat de formular definicions. Acaba demanant si l'Art lul·liana es pot considerar una semàntica componencial, i con-

testa –em sembla que correctament– que no, que a Lull no hi ha cap intent de construir un llenguatge artificial o d'explicar la seva naturalesa.

A. Bonner

63) McVaugh, «Moments of inflection: the careers of Arnau de Vilanova»

Les carreres del títol al·ludeixen als dos centres d'interès en l'activitat i en la producció escrita d'Arnau de Vilanova, la medicina i la teologia. Arnau comença a elaborar obres profètiques i escatològiques cap al 1290 i és a partir d'aquest punt d'inflexió que les dues línies especulatives, la del metge acadèmic i la del teòleg laic, es desenvolupen fins a confluïr en el seu pensament madur.

McVaugh, però, vol posar l'accent en el fet que la interacció dels temes mèdics i espirituals no es dona des d'un primer moment en l'obra de Vilanova com un tot acabat, com a vegades s'ha volgut veure, sinó que cal considerar-la el fruit d'un procés que es pot resseguir amb l'anàlisi dels textos. Amb aquest propòsit, McVaugh ens ofereix l'examen de diverses obres primerenques, datables a l'inici de la dècada dels 90, en les quals es posa de manifest que la reflexió mèdica i les preocupacions filosòfiques segueixen dos camins paral·lels però encara prou independents. En efecte, en les obres d'aquest període Arnau defensa conceptes mèdics que no coincideixen estrictament amb les teories dels filòsofs naturals, però que constitueixen una «veritat» instrumental útil per a l'acció curativa. I en d'altres ocasions fonamenta arguments exegetics, com la generació del Fill a l'interior de la Trinitat, en teories aristotèliques que, tot i allunyar-se de la visió de la medicina galènica, ofereixen un suport més adequat a la noció teològica que està presentant. Per a McVaugh, doncs, en aquestes primeres obres no es troben indicis de l'espiritualitat arnaldiana que es configurarà més endavant i les dues carreres mantenen encara un grau força elevat d'autonomia.

Eugènia Gisbert

64) Mensa i Valls, Giralt i Soler, «Bibliografia arnaldiana (1994-2003)»

Actualització del valuós repertori bibliogràfic publicat arran de la I Trobada internacional d'estudis sobre Arnau de Vilanova (Barcelona, 1994) per Jaume Mensa (*Arnau de Vilanova, espiritual: guia bibliogràfica*, Barcelona, IEC, 1994). En aquesta ocasió, el treball ha estat fet a dues mans, repartint les responsabilitats entre els dos autors que el signen sobre l'Arnau espiritual (Mensa) i sobre l'Arnau metge i falsament alquimista (Giralt). Aquest procediment sem-

Duns Escot. Es tracta d'un resum bastant correcte de l'Art en els seus elements constitutius fonamentals segons la darrera formulació: uns principis absoluts, uns altres de relatius i l'activitat intrínseca i extrínseca de les dignitats divines mitjançant el desplegament correlatiu, tot posat en relació amb el paradigma agustiniana i bonaventurià segons es manifesta en els altres autors estudiats en el mateix apartat.

Una mica més d'espai té assignat Llull en l'altre moment en què fa acte de presència, just al final del manual, al capítol novè, redactat per José Antonio Merino i dedicat a l'estètica. Sota el títol «El *Ars Magna* de Ramón Llull» (pp. 511-516) s'inclouen referències més àmplies i precises al mètode lul·lià, sense que acabem, però, de veure amb claredat quina relació té amb la reflexió estètica, que és el tema general del capítol. Probablement la consideració de la descripció de l'univers franciscà com un sistema ordenat, i per tant bell, en allò que té d'exemplarista, justificaria implícitament la ubicació de l'Art lul·liana en aquest apartat i al final del manual, com si els coordinadors haguessen decidit que aquest no es podia cloure sense tractar, ni que fos mínimament, l'obra del que consideren un dels vuit pensadors franciscans més rellevants de l'Edat Mitjana. Tot i que el punt de partença siga encara la consideració d'aquesta obra com a «escolasticisme popular», les pàgines que Merino dedica a l'Art van més enllà de les descripcions clàssiques de Carreras o de Longpré, tot presentant al lector no especialitzat en Llull unes referències bibliogràfiques reduïdes però selectes per fer un primer acostament a l'Art (Yates, Pring-Mill, Platzeck, Colomer), acostament que parteix de la presentació del contingut de fragments concrets de l'*Ars generalis ultima* segons l'edició de ROL. En definitiva, aconpleix amb dignitat el discret objectiu d'introduir el lector interessat en la teologia medieval en la figura de Ramon Llull, tot ubicant-la en el context intel·lectual dels seus contemporanis adscrits al corrent franciscà.

J. E. Rubio

66) Minervini, «Comunicare in letteratura fra XIV e XV secolo»

L'article de Minervini buida i comenta les referències a la comunicació entre al·lòglots de la literatura catalana dels segles XIV i XV. Aquestes obres s'estalvien les «sottigliezze linguistiche» (335) i fan poques referències a l'activitat dels torcimanyos un fet que, en el cas del *Tirant*, ha estat ben remarcat per Martí de Riquer. Al segle XIII, en canvi, són prou més nombroses les al·lusions a la comunicació oral entre individus de llengua diferent: en tenim a la *Crònica* de Jaume I i a l'obra de Ramon Llull, entre d'altres. La comprensió lingüística és un dels puntals del projecte lul·lià de cristianització ecumènica. Llull inverteix

«dedizione, proposta culturale e impegno» al problema de la relació amb els infidels (332). La compra d'un esclau sarraí per aprendre l'àrab, incorporada a la *Vida coetània*, és el primer intent seriós d'afrontar el problema.

David Guixeras

67) Moll i Marquès, *Francesc de Borja Moll: semblança biogràfica*

La conferència que Aina Moll pronuncià a l'Institut d'Estudis Catalans l'any en què se celebrava el centenari de la *Lletra de convit* constitueix una breu semblança del que va ser la vida de Francesc de Borja Moll, una vida totalment dedicada a la labor filològica, a l'estudi i a la investigació, així com també una vida dedicada al compromís social de la defensa de la llengua catalana. En dita semblança, queden ben definides la relació d'amistat que des de ben jove tingué Moll amb Mn. Alcover, qui realment l'introduí al món de la filologia, i l'estret lligam que suposà la vida personal de Moll amb la feina i els avatars del *DCVB*. Estructurada en dos grans blocs, la segona part dóna compte de la tasca científica feta per Moll a banda del *DCVB* (destaca tota la part d'ensenyament de llengües i de producció d'articles), de la labor editorial (que donà fruits especialment en les col·leccions «Les Illes d'Or» i «Raixa»), de l'activitat de caire cultural (sempre vinculada amb la promoció de la llengua catalana) i dels reconeixements que se li feren ja en vida i que es perllongaren pòstumament.

L'únic esment a la tasca lul·lística feta per Moll la trobam en la referència a la publicació per capítols al Bolletí del Diccionari de la *Vida del Reverend Mestre Ramon Llull segons el ms. 16432 del British Museum*. Sens dubte, aquesta semblança bibliogràfica rigorosa i acurada és un complement perfecte per a la conferència que la Sra. Moll pronuncià per a la festa del beat Ramon de 2003 sobre *Els treballs lul·lístics de Francesc de B. Moll*.

Maribel Ripoll

68) Mutafian, «La Catalogne et le Royaume Arménien de Cilicie (xii^e-xiv^e siècles)»

L'interès de la Corona Aragonesa per la Mediterrània Oriental fou una de les línies permanents de la seva política exterior. Un capítol d'aquesta política era la relació que se va entaular amb el Regne d'Armènia, un regne que de fet havia rebut amples influències llatines des de la seva fundació mateixa. Els regnats de Jaume I i de Jaume II donaren peu a l'intercanvi de diverses legacions i la firma de tractats, de caire comercial preferentment. En realitat, la relació amb Armènia era condicionada per la prioritària relació amb Egipte, molt més important

per Aragó. Per altra part, a través d'Armènia, la cort d'Aragó entra en relacions amb els mongols, que curiosament seran per dues vegades el pretext per a projectes concrets de croada, a la qual cosa els reis d'Aragó s'havien mostrat sempre reticents. De totes formes, l'ombra d'Egipte, la cura a no donar motius de discussió al poderós «soci» comercial, o potser també la debilitat interna del regne armeni, no varen permetre que les relacions fossen estables. L'autor indica els anys 1308-1320 com els d'unes relacions més intenses.

L'autor esmenta la presència de Ramon Llull a Armènia, però sense establir cap connexió amb el tema general tractat. A més, se refereix a un *Livre de la connaissance de Dieu* en el qual Ramon Llull hauria «mit la dernière main» a Ayas, suposam que se tracta del *Libre què deu hom creure de Déu*.

En un altre moment, l'autor esmenta una comunicació dels ambaixadors de Jaume II, on li notifiquen que el concili de Vienne està estudiant la possibilitat de prendre Armènia com a itinerari de la Croada. En aquest cas la direcció seria confiada als catalans. Ramon Llull, per la seva part, no semblava gaire partidari d'aquest trajecte, i en el *Liber de fine* n'és del tot contrari.

J. Gayà

69) Obermeier, *The History and Anatomy of Auctorial Self-Criticism in the European Middle Ages*

Entre molts autors medievals, aquest treball interpreta l'autocrítica lul·liana sobre la base única dels primers paràgrafs de la *Vida coetània* i recolzada en una bibliografia antiquada, amb un resultat minso i de poc interès.

A. Bonner

70) Perarnau i Espelt, «Consideracions sobre el tema de “Missió i croada” en Ramon Llull. A propòsit de publicacions recents»

In this article, Josep Perarnau i Espelt brings to our attention four recent publications by Jordi Gayà Estelrich about Llull's theories on mission and crusade. Two of the works cited by Perarnau are articles, one is a short book and the fourth is an introduction to a translation of Llull (*Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Sancta*). In these works, Gayà describes Llull's missionary theories, in the context of Llull's own life and experience as well as in the context of the development of Llull's *Art*. According to Perarnau, Gayà stresses the connection between Llull's *Art* and his theories about mission, claiming that mission was a theme that dominated Llull's works. In the course of examining

Llull's missionary thought, Gayà examines the relationship between ideas about mission and crusade in Llull's work.

Perarnau recognizes Gayà's great contributions to scholarship about Llull and in the rest of this article he attempts to clarify and expand on some of the points raised by Gayà in the course of his studies. He takes as his starting point a text discussed by Ramon Sugranyes de Franch (*Raymond Lulle, docteur des missions*) from Llull's *Llibre de contemplació* on the subject of the object/goal and the method and explanation of the way in which Catholics can convert unbelievers to the way of truth. Perarnau considers this text to be foundational for an authentic synthesis of Llull's doctrine of missions (including questions about the use of force) and thus he offers a lengthy explication of the text in this article. In the process, he shows how this text is significant for our understanding of the nuances of Llull's ideas about the relationship between mission and crusade.

His analysis of this text leads Perarnau to several reflections and questions on the subject of mission and crusade in Llull's thought. One of these concerns Llull's use and understanding of the term «church». Llull posits a clear distinction between the institutional church and hierarchy on the one hand, and «Christendom» on the other hand. This distinction is important because it helps to clarify the question of responsibility for missions and the role that different groups in Christian society must play in this great enterprise. Or, to put it another way, he is raising questions about the respective responsibilities of the ecclesiastical hierarchy, secular leaders («princes»), and the Christian people. A division of responsibility and of labor has enormous implications for our understanding of the relationship between crusade and mission or compulsory evangelization. Perarnau suggests that some scholarship should be directed to the contemporary juridical or legal theories on these issues, particularly that of the right of princes to establish missionary schools along the lines suggested by Llull. In connection to this whole issue, Perarnau suggests that perhaps it would be better to speak of Llull's «theory» or «doctrine» of missions rather than a «theology» of missions.

Perarnau notes that Gayà closely equates Llull's theology of mission to his *Art* and thus considers it very important to understand how exactly Llull uses the words *demostrar/demostració* with respect to «proving» the articles of the Christian faith. This issue is significant in view of theological and philosophical controversies about rationalism at the turn of the century. Obviously, Llull's doctrine of the demonstrability of the basic tenets of the Christian faith has some bearing on his missionary theory and on the larger question of Llull's orthodoxy, first challenged by the Dominican inquisitor Nicolau Eimeric in the mid-fourteenth century. Perarnau uses a text from the *Llibre contra Anticrist* to further clarify this relationship. And finally, he makes note of several echoes of Llull's ideas in contemporary authors.

In sum, Perarnau's article is not only useful because he alerts us to the valuable and important scholarship of Jordi Gayà on the subject of Lull's missionary theory, but also because of what he adds to the discussion. There is no doubt that chapter 346 of the *Llibre de contemplació* is very important for our understanding of the relationship between mission and crusade in Lull's thought. In addition, Perarnau reminds us again of the importance of context for understanding Lull—in this case, the context of larger theological and philosophical questions about faith and reason during the later Middle Ages.

Pamela Beattie

71) Perarnau i Espelt, «Opere di fr. Petrus Johannis in processi catalani d'inquisizione della prima metà del XIV secolo»

En aquest breu article, Josep Perarnau vol mostrar com, tot resseguint les informacions que apareixen en les actes conservades de processos inquisitorials a terciaris franciscans, es pot deduir que determinades obres de Pere de Joan Olieu van exercir una gran influència en els cercles dels beguins catalans.

En concret, Perarnau analitza la documentació de dos processos. El primer, de 1325, va acusar Guillem des Quer, notari de la ciutat de Girona, suspecte d'heretgia a partir de la correspondència que havia intercanviat amb el franciscà Bernat Fuster, també processat. En les declaracions davant del tribunal, Des Quer va reconèixer que havia posseït diverses obres d'Olieu. A més de la *Postilla super Apocalypsi*, s'esmenta la *Postilla super Actus Apostolorum*, el *Questionibus de contemplatione* i el *De paupertate*. El segon dels processos que es prenen en consideració, el seguit contra els beguins de Vilafranca el 1345, també mostra un conjunt d'obres d'Olieu com a lectura habitual de la comunitat beguina, si bé en aquest cas les informacions sobre textos concrets són més escasses. Només se sap que hi van arribar de la mà d'un franciscà occità, fra Guillem Escrivà.

Aquests dos exemples, per tant, mostren la familiaritat i l'interès dels beguins catalans per les obres d'Olieu i posen de manifest els contactes entre els moviments de renovació espiritual a banda i banda dels Pirineus.

Eugènia Gisbert

72) Puig i Oliver, «Dos sermons de Nicolau Eimeric, O. P.»

En el present treball Jaume de Puig estudia, glossa i edita dos sermons aplegats per Nicolau Eimeric el 1373 en el volum *Sermones de communi sanctorum plurimorumque eventuum*, actualment conservat a la Biblioteca Colombina de Sevilla (d'aquest volum, i d'altres de contingut eimericià, el mateix investigador

n'havia donat notícia fa uns anys a les pàgines de l'*ATCA*). Com bona part dels sermons que componen aquest manuscrit, els editats són homilies de difunts; en aquest cas, però, tenen la particularitat que es tracta de sermons dedicats específicament a la mort d'un inquisidor, en els quals l'aleshores inquisidor d'Aragó parla de la missió de l'inquisidor, i de les qualitats i virtuts que ha de tenir per dur a terme la seva comesa.

J. Santanach

73) Puig i Oliver, «Noves fonts per a l'estudi de la *Incantatio Studii Ilerdensis* de Nicolau Eimeric»

L'oportunitat de consultar el ms. lat. 3184 de la Bibliothèque Nationale de París ha permès a Jaume de Puig constatar la influència que el *Libellus fratris Thelesphori presbyteri ac eremitae secundum auctoritates sanctorum prophetarum et veterum chronicarum de causis, statu, cognitione ac fine praesentis schismatis et tribulationem futurarum*, del qual transcriu diversos passatges representatius, va exercir damunt dels lul·listes atacats per Nicolau Eimeric a la seva *Incantatio Studii Ilerdensis*, cosa que ja havia apuntat en editar i estudiar el text citat de l'inquisidor (vegeu *ATCA* 15 (1996), 8-108). L'obra de Telesfor de Cosenza, a més, es revela deutora en alguns aspectes de tesis arnaldianes.

J. Santanach

74) Pukelsheim, «Die Mathematik der Wahl: Llull, Cusanus, Borda, Condorcet und andere»

Un repàs breu i general de les quatre figures històriques que varen proposar sistemes matemàtics de votació. Condorcet i Borda, dos francesos del s. XVIII eren rivals que proposaren dos sistemes diferents. Llull en va arribar a proposar tres, un dels quals, a Blaquerna, s'assembla al de Condorcet, mentre que el del Cusà, que tenia una obra lul·liana sobre el tema a la seva biblioteca, en va suggerir un de més acostat al de Borda. També repassa el descobriment (per Llorenç Pérez) i valoració del manuscrit del Vaticà de la primera obra lul·liana sobre el tema, l'*Artifitium electionis personarum*, manuscrit copiat per Pier Leoni, metge de Lorenzo il Magnifico de Florència. Més informació sobre els treballs de Pukelsheim en aquest camp es troba a la web de <http://lemo.irht.cnrs.fr/43/43-06.htm>, amb el títol de *A rediscovered Llull tract and the Augsburg Web Edition of Llull's electoral writings*.

A. Bonner

75) Pérez Martínez, *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca*

Al costat de la tasca d'investigació que Llorenç Pérez (1928-1992) va dur a terme sobre la història de la Causa Pia lul·liana, a la qual va dedicar la seva tesi doctoral i nombroses publicacions, l'altre gran focus d'interès lul·lístic de l'arxiver i historiador mallorquí van ser els fons documentals lul·lians, àmbit en què va fer importants aportacions. La catalogació de determinats fons, sovint estretament relacionada amb les seves recerques sobre la Causa Pia, va posar a l'abast d'estudiosos i investigadors repertoris detallats, clars i fiables, de manuscrits, documents o impresos antics conservats a les biblioteques de Roma, on Llorenç Pérez havia residit quan era estudiant;³ de diverses biblioteques de l'Estat espanyol, i, sobretot, de les biblioteques mallorquines.

En aquest darrer àmbit, el mallorquí, cal assenyalar especialment dues de les seves aportacions. D'una banda, el catàleg de la Biblioteca Pública de Palma, preparat juntament amb Jesús García Pastor i J. N. Hillgarth, i imprès l'any 1965.⁴ De l'altra, hem d'esmentar els diversos lliuraments, apareguts a *EL* entre els anys 1958 i 1970, de «Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca»; es tracta d'un extens inventari de manuscrits on es recullen descripcions i notícies de còdexs, llibres i documents –en què s'inclouen tant textos de Ramon Llull, com de seguidors seus i, també, dels rivals d'aquests darrers–, que formen part dels fons de la Causa Pia Lul·liana, l'Arxiu Diocesà, la Societat Arqueològica Lul·liana, la Biblioteca Municipal de Palma, el Convent de Sant Francesc, l'Arxiu Històric del Regne, el Col·legi de la Sapiència, el monestir de la Real i la Biblioteca Bartolomé March. Segons sembla, Llorenç Pérez tenia el projecte de catalogar igualment els volums lul·lians d'altres biblioteques mallorquines, com la biblioteca Aguiló, la de la Casa Vivot, la de Lluís Alemany, la de Nicolau Morell Cotoner i la de Nostra Senyora de Cura, però no va arribar mai a dur-lo a terme.

Una feina similar a la que va desenvolupar el bibliotecari mallorquí amb els fons de l'illa, si bé de força menys abast i extensió, és la que va fer a la Biblioteca Nacional de Madrid, a la de l'Acadèmia d'Història de la mateixa ciutat, a l'Arxiu de l'Ambaixada d'Espanya a la Santa Seu, a la biblioteca d'El Escorial, i a la Biblioteca Universitària de la Facultat de Dret de Madrid; aquests estudis, agrupats sota el títol de «Fondos lulianos en bibliotecas españolas», van ser publicats durant els anys 1971-1973 a la mateixa revista que el repertori de les biblioteques mallorquines.

³ Vegeu Lorenzo Pérez Martínez, *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma*, Publicaciones del Instituto de Estudios Eclesiásticos en Roma. Subsidia, 3 (Roma: Iglesia Nacional Española, 1961).

⁴ Vegeu Jesús García Pastor, J. N. Hillgarth i Lorenzo Pérez Martínez, *Manuscritos lulianos de la Biblioteca Pública de Palma* (Barcelona - Palma de Mallorca: Biblioteca Balmes - Biblioteca Pública de Palma, 1965).

Durant més de trenta anys, o quaranta-cinc, si ho comptem des de l'inici de la seva publicació, ha calgut pouar les encara vigents dades recollides per Llorenç Pérez en biblioteques mallorquines i espanyoles a les pàgines dels volums d'*Estudios Lulianos* dels anys 1958-1973; aquest fraccionament, juntament amb la inexistència no ja d'un índex de manuscrits, títols i noms, sinó d'un simple índex de contingut que facilités la localització dels diversos fons a les pàgines corresponents de la publicació, en feia la consulta veritablement feixuga, malgrat l'esforç de claredat fet per l'autor i les nombroses remissions internes que s'hi poden resseguir. L'aparició, per tant, d'un volum únic on es reproduïen en facsímil les pàgines d'*EL* on es van publicar els catàlegs de Llorenç Pérez no pot ser més benvinguda, i fa justícia a la tasca de catalogació i de descripció de manuscrits i documents duta a terme per l'arxiver.

L'edició del llibre, que constitueix el quart volum de la col·lecció Blaquerna, ha anat a cura d'Albert Soler, el qual no sols ha corregit algunes errades mecàniques que s'han detectat a les pàgines publicades dins *EL*, sinó que a més hi ha afegit, en nota a peu de pàgina, les correccions i addicions que l'autor del catàleg va deixar escrites al marge del seu exemplar de l'inventari de les biblioteques mallorquines; cal afegir, encara, que al final del volum s'han inclòs uns utilíssims índexs d'autors i títols, d'obres lul·lianes i pseudolul·lianes, i d'íncipits, del tot necessaris per moure's amb garanties dins del vast cabal d'informacions i dades recollides per Llorenç Pérez sobre els fons mallorquins i espanyols. El volum s'obre amb un prefaci en què Fausto Roldán i Anthony Bonner fan la glossa de l'autor i de les seves aportacions en l'àmbit de l'elaboració de repertoris documentals, especialment dels lul·lians.

J. Santanach

76) Reinhardt, «El *Árbol apostolical*, parte del *Árbol de la ciencia*, de Raimundo Lulio, en una versión castellana del siglo xv. Introducción y prólogo»

El autor ha encontrado en el manuscrito 21-7 de la Biblioteca Capitular de Toledo una versión castellana medieval del siglo xv, del *Arbor apostolicalis*, parte VIII del *Arbor scientiae*, de Ramon Llull. Se trata de un hallazgo interesantísimo desde un punto de vista codicológico, filológico e histórico, sobre todo considerando el prólogo de un lulista anónimo dedicado a un arzobispo, probablemente el de Toledo, Alfonso Carrillo, que ocupó aquella sede en los años 1446 a 1482. Después de una descripción del manuscrito y un análisis del contenido, el autor se centra en el extenso prólogo que, a continuación transcribe y publica (pp. 253-9), no sin antes apuntar interesantes observaciones sobre su autor y su destinatario. Un escrito enigmático, lleno de alusiones, pero sin

revelar nombre alguno, ni del arzobispo a quien va dirigido, ni del prologuista, ni tan siquiera del autor del *Árbol apostolical* que también figura en el manuscrito como anónimo.

F. Domínguez

77) Reinhardt, «Nicolás Eymerich, OP († 1399), inquisidor y exegeta: edición de dos textos selectos de su *Postilla litteralis super evangelia*»

Nicolás Eymerich, bien conocido como inquisidor general del reino de Aragón y autor del famoso manual de inquisidores, dejó una extensa obra exegética entre la que destaca la *Postilla litteralis super quatuor evangelia* a la que se le ha dedicado, hasta ahora, muy poca atención. Para ayudar a formarse una idea de esta obra, de gran interés para la historia de la exégesis bíblica, edita el autor dos textos selectos: la carta dedicatoria a la *Postilla litteralis super Matthaeum* y la exposición del versículo 5b (*et tenebrae eam non comprehenderunt*) del prólogo al evangelio de San Juan de la *Postilla litteralis super Johannem*, transcritos de los mss. Barcelona. Biblioteca de Catalunya, 1278 y 1279. La edición va precedida de una breve introducción en la que, después de resumir la biografía de Eymerich, se indica algunas características de la exégesis del dominico que, aunque acepta la interpretación alegórica tradicional, se distancia en algunos puntos de la metodología tradicional. Eymerich da una relevancia especial al sentido literal criticando una interpretación espiritual que se independiza del sentido primario del texto introduciendo, además, un uso frecuente de la *quaestio*, es decir, cada versículo, a veces cada palabra, plantea una serie de problemas que Eymerich va contestando en su comentario. La interpretación del versículo del evangelio de San Juan va dirigido contra la opinión herética de que el hombre puede llegar a contemplar la esencia de Dios con su sola inteligencia natural sin ayuda alguna sobrenatural, una opinión que el inquisidor atribuye a beguinos y begardos.

F. Domínguez

78) Requesens i Piquer, «L'epistolari entre els canonges Jaume Collell i Miquel Costa i Llobera»

L'amistat entre Jaume Collell i Miquel Costa i Llobera és força coneguda: es remunta als anys en què el poeta de Pollença estudiava Dret a Barcelona i donà lloc a diverses visites del canonge de Vic a Mallorca. Aquesta amistat produí un ric epistolari –només conservat parcialment– entre ambdós autors, que abasta

diversos temes, entre els quals figura Ramon Llull. Tot i això, l'interès lul·lístic d'aquest epistolari és relatiu, perquè només afecta quatre cartes –datades totes el febrer de 1901– i perquè el tema apareix arran d'un fet més tost circumstancial.

El 6 de febrer de 1901 Jaume Collell escriu a Miquel Costa per comunicar-li que ha sabut que el bisbe de Mallorca ha signat una subscripció de cent exemplars del volum *Homenatge al Doctor Arcangèlic lo gloriós màrtir de Cristo beat Ramon Llull sos deixebles, admiradors i devots al primer any de 1901 i començament del segle xx*. Collell adverteix el seu amic que el volum s'aparta de les directrius del Papa sobre la filosofia escolàstica: ...«la petita taifa de neolul·lians de per aquí han pres això com los joves del dia s'han dat a la bicicleta. Y com no van fundats en bona filosofia y lo que ·ls manca d'estudi els sobra de pretencions, estan dient disbarats a cada pas, sobretot quan pàrlan de l'Escolàstica»... Collell conta al seu amic mallorquí que, si no hagués mort, segurament el bisbe Josep Morgades hauria publicat una circular «recordant als pseudo-lul·lians les categòriques ensenyances de Lleó XIII sobre l'Escolàstica». Finalment, augura poca transcendència per a «aqueixa espècie de fervor lul·lista» (p. 138). La resposta de Miquel Costa, signada a Palma el 14 de febrer, assenteix l'opinió del seu amic i li diu que, just havent fullejat el llibre, ja va alertar els «companys de tertúlia literària», potser referint-se als assistents a la reunió literària que tenia lloc cada diumenge horabaixa a la casa del poeta Joan Alcover. Cal apuntar que, entre els col·laboradors del volum, figuren alguns noms d'experts lul·listes com Salvador Bové –l'autèntic promotor del llibre– i Mateu Obrador. El canonge de Vic, com Costa i Llobera, era contrari a aquest sector del lul·lisme català perquè considerava que s'apartava de la neoescolàstica.

La carta següent, escrita el 18 de febrer per Collell, conté una referència a un «article dinamiter», escrit per mossèn Gaietà Soler a les pàgines de *Lo Missatger del Sagrat Cor de Jesús*, contra els neolul·lians de l'*Homenaje al Doctor Arcangèlic*... A conseqüència d'aquest afer, Collell proposa a Costa i Llobera que emprengui «un estudi complet de la vida y obres del Beato Ramon, fixant lo criteri sobre ·l seu sistema científich en relació ab la teologia» (p. 140). Just quatre dies després, Costa li respon que el llibre que li proposa escriure, tot i la seva oportunitat, és una tasca massa feixuga per a ell, car «reclama un filosof y teòleg de cap de brot» i ell, en canvi, només es considera «un poeta qui ha estudiat un poch de Teologia» (p. 141).

A més, en la carta del 18 de febrer hi ha un detall que no podem passar per alt: Jaume Collell encarrega a Miquel Costa que avisi Mateu Obrador de l'existència d'«un magnífich còdex del llibre de *Contemplació*» a la biblioteca Ambrosiana de Milà, que caldria consultar per a l'edició lul·liana. Recordem que cinc anys després, el 1906, va aparèixer el primer volum de l'edició del *Llibre de Contemplació*, editat per la Comissió Editora Lul·liana i transcrit per

Mateu Obrador, tot ignorant aquest còdex milanès. A la mort d'Obrador (1909), Salvador Galmés acabà la tasca d'editar aquesta obra i prosseguí l'edició lul·liana. L'any 1911, a l'inici del volum IV de l'esmentat *Llibre de Contemplació*, Galmés escrivia un pròleg titulat «El Còdex Prínceps», en què indicava que la Comissió Editora Lul·liana no coneixia l'existència del text de la Biblioteca Ambrosiana, per la qual cosa no s'havia tengut en compte a l'hora de preparar l'edició. Galmés, que reclamava una nova edició, també es referia a les indicacions del Dr. Pier Enea Guarnerio durant el Primer Congrés Internacional de la Llengua Catalana (1906), en què els havia assabentat de l'existència d'aquest còdex. Això no obstant, abans de morir, Obrador havia viatjat a Milà i havia vist el manuscrit, sens que ja el pogués emprar en la seva edició. Què va passar amb l'encàrrec de Collell a Costa? Potser el poeta pollencí s'oblidà de trametre la informació a Mateu Obrador? Si és així, es tracta d'un oblit catastròfic per al lul·lisme. Però és molt possible que, ateses les dificultats d'haver-se de traslladar a Milà per consultar el còdex, Obrador i mossèn Alcover, com a president de la Comissió Editora Lul·liana, no tenguessin gaire en compte l'advertència del canonge de Vic, en el criteri lul·lístic del qual potser no confiaven gaire. En canvi, degueren canviar de parer quan Pier Enea Guarnerio els confirmà el que anys abans Collell ja sabia.

Pere Rosselló Bover

79) Rigobon, «Considerazioni sulla *Consolatio venetorum et totius gentis desolate* di Ramon Llull»

En el seu article «El lulismo en Italia (ensayo de síntesis)», publicat l'any 1943, el pare Miquel Batllori va fer referència a una obra inèdita de Ramon Llull relativa a Gènova i Venècia, que «ricongiugeva in una idealità di pace mediterranea in funzione antisaracena» (419). Aquest text, la *Consolatio venetorum et totius gentis desolate*, ens ajuda a determinar amb exactitud la presència de Llull en aquestes dues ciutats italianes.

El treball de Rigobon, que es defineix com a *work in progress*, consta (a) d'una part preliminar sobre la història del text («la vicenda esterna»), el problema de l'autoria i la fixació del text crític i (b) d'un cos central en què se n'analitza la història interna, l'estructura i el context «entro la retorica e la prassi letteraria del periodo» (420).

(a) Barthélemy Hauréau (1892) va donar notícia de la presència de la *Consolatio* al manuscrit BN Lat 15145 i en va transcriure l'incipit, l'explicit i algun altre fragment. Un segle abans, el 1779, el pare camaldulenc Giovanni Benedetto Mittarelli havia catalogat el fons de l'antiga biblioteca del monestir de S.

Michele in Isola «prope Murianum», que es va clausurar al començament del segle dinou amb la consegüent dispersió del fons. El catàleg del pare Mittarelli conté un exemplar de la *Consolatio* que hem d'identificar amb l'actual Vat. Lat 13680, menys conegut que el manuscrit de París. La còpia parisenca es va acabar de copiar el 1430, tal com s'indica a l'explicit, mentre que Mittarelli situa el còdex del Vaticà al segle XIV. La *Consolatio* apareix al catàleg del XVI que havia d'acompanyar la defensa de les doctrines del beat redactada per Juan Arce de Herrera i «un tal Juan Vila». L'obra forma part del programa editorial de les *Raymundi Lulli Opera Latina* (Friburg) i l'edició s'ha encarregat a l'especialista brasiler André Alonso.

(b) El text és una *consolatio* adreçada a «Petrus Venetus» (identificat per Giorgio Cracco amb Pietro Zeno i per Sante Ferrari amb Pietro d'Abano) perquè no es deixi vèncer per la tristesa que li provoca l'empresonament del seu germà, juntament amb molts altres venecians, en mans dels genovesos. Mittarelli considera que l'obra es va redactar el 1298, en ocasió de la batalla de Curzola. El nexa causal entre l'episodi bèl·lic i el diàleg és «abbastanza evidente, anche se non del tutto indiscutibile», afegeix Rigobon (426).

En l'anàlisi del text Rigobon glossa sobretot les parts que no s'havien transcrit mai abans i anota les variants dels dos manuscrits. El joc retòric de la *Consolatio* gira a l'entorn dels conceptes clàssics de fortuna i prudència, però presenta, de fet, «pluralità di sponde». La introducció «costituisce l'antefatto narrativo del dialogo»: Pietro comunica a Ramon que ha rebut una carta del seu germà on aquest afirma que els venecians empresonats pateixen moltíssim. Segueixen vuit paràgrafs, cadascun dels quals està dedicat a un motiu o virtut clàssics: *de fortuna*; *de justicia*; *de prudentia*; *de fortitudine*; *de spe*; *de paciencia*; *de honore*; *de ira*. El text de la *Consolatio* adapta el paradigma clàssic de la tòpica consolatòria al model cristià del beat. Déu posa a prova els venecians contra la supèrbia perquè aquests han vençut i humiliat prèviament els genovesos a la batalla d'Acri (paràgraf «de justicia»). L'esperança en Déu és el «punto nodale dell'intera ipotesi di consolazione» (paràgraf «de spe»). Ramon expressa dubtes sobre l'autenticitat de la fe del seu interlocutor (paràgraf «de paciencia») i afirma, contra l'opinió de Pietro Veneto, que Venècia no tan sols no ha perdut l'honor, sinó que és inacceptable que la ciutat estigui més amoïnada per l'honor que no pas per recuperar els llocs sants: l'honor tal com l'entenen els venecians és un pecat capital, perquè «multo magis diliguntur femine, filii, castra, denarii et bona cibaria ab hominibus quam Deus et honor plus diligitur ab ipsis quam Deus benedictus» (431). El darrer paràgraf, sobre la ira, conté la temptativa final de persuadir Pietro i vèncer-ne l'obstinació. Després d'una sèrie d'*exempla*, d'una acció dialèctica «attentamente calibrata (svilupata cioè alternando la blandizie alla minaccia)», Pietro es considera finalment consolat.

A la part final de la *Consolatio* Pietro «quesivit a Raymundo si consolium dare posset quomodo fratrem suum posset consolari». S'hi introdueix la figura de Persevallo Spinola, gran amic de Llull, a qui haurà d'acudir Pietro amb la doble missió de consolar els venecians «cum hoc libro et cum aliis libris quos habet de me, qui boni sunt ad consolandum», i convèncer-lo perquè faci de mediador (432). Pietro accepta l'encàrrec i s'acomiada de Ramon per anar a Gènova. No podem assegurar que aquest Pietro fos de debò Pietro d'Abano, observa Rígoon, però sabem que el maig de 1299 es va firmar a Milà la pau entre Venècia i Gènova. Una pau efímera que Petrarca tornarà a invocar cinquanta anys després.

David Guixeras

80) Ruiz-Doménec, «El mapa de la devoción urbana en la Corona de Aragón (siglos XIII, XIV y XV)»

Es tracta d'una descripció de la sociografia religiosa creada pels ordes mendicants a Catalunya, Aragó i València. L'autor en ressegueix les estratègies culturals i artístiques; és en aquest procés de difusió de la cultura mendicant que la figura de Ramon Llull es presenta com un punt clau. A més, Ruiz-Domènec aplega material iconogràfic per mostrar les relacions establertes entre la pastoral mendicant i l'obra d'art.

Joana Àlvarez

81) Sáez Guillén, *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Colombina de Sevilla* 2 vols.

José Francisco Sáez Guillén és el responsable dels dos magnífics toms que conformen el *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Colombina*, el nucli original de la qual és constituït pels llibres adquirits per Hernando Colón, el fill del descobridor. El fons de Colón incloïa diversos volums en català, com ara un *Llibre de concordances* de Jaume March, un *Llibre de la manescalia* de Manuel Dies, alguns textos de medicina i cirurgia, una antologia de passatges de Francesc Eiximenis o la coneguda Bíblia rimada de Sevilla; hi ha també, com d'altra banda és prou sabut pels lectors d'*SL*, diversos còdexs amb obres de Ramon Llull.

Els volums amb textos de Ramon que formen part del fons de la biblioteca sevillana són deu, pràcticament tots medievals (es tracta dels manuscrits amb les signatures 5-1-25, 5-1-28, 5-1-42, 5-1-46, 5-3-26, 5-4-48, 5-6-35, 7-2-27, 7-6-

41 i 7-7-8). Les obres que s'hi conserven, força variades, si bé hi ha una clara majoria d'obres científiques i teològiques, són escrites sobretot en llatí –de fet, en català només hi ha un fragment dels *Cent noms de Déu* i el *Llibre què deu hom creure de Déu*. I, encara que s'hi conserva una majoria de textos autèntics, també hi trobem, com no podia ser altrament, alguns títols apòcrifs.

Les descripcions dels volums lul·lians, detallades i fetes amb bona competència, com totes les que s'inclouen al catàleg, coixegen, això no obstant, per la banda del contingut. I és que, pel que fa a aquest aspecte, és una llàstima que no s'hagin tingut més presents els múltiples catàlegs d'obres de Ramon Llull, ni s'hagi tingut en compte, tampoc, cap dels treballs que, fins ara, s'han dedicat específicament al fons manuscrit lul·lià de la Colombina. Parlo, és clar, de l'estudi que Friedrich Stegmüller va publicar sobre els còdexs sevillans l'any 1962,⁵ i del més recent de Federico García de la Concha, aparegut l'any 1992.⁶ Aquest fet ha implicat que, malauradament, els títols atribuïts a Llull se citin directament tal com apareixen als còdexs, sense fer cap més esforç d'identificació; que només en un cas s'especifiqui, gràcies a la consulta de Glorieux, que ens trobem davant d'un text apòcrif (es tracta de la *Cantinela* [Bo MP I.7], conservada al ms. 5-3-26, al costat de l'igualmente apòcrif però no assenyalat com a tal *Testamentum Raimundi* [Bo MP I.62]); i que a les descripcions, especialment a la de l'extens ms. 7-6-41, hi siguin detectables fins a un total de cinc omissions d'obres o fragments.

En contrast amb aquests aspectes desafortunats, que converteixen el catàleg en un repertori menys útil del que hauria hagut de ser per als estudis lul·lístics, l'autor ha fet un esforç important per facilitar la consulta del repertori i la localització de manuscrits, títols, autors i altres detalls recollits a les descripcions; així, el segon tom de l'obra, elaborat amb la col·laboració de Pilar Jiménez de Cisneros, és íntegrament dedicat als índexs (d'autors i obres anònimes, títols, matèries, llocs, copistes, posseïdors, llocs d'adquisició d'Hernando Colón, íncipits, primers versos, cronològic, llengües, suports i signatures antigues).

J. Santanach

82) Sarnowsky, «Johanniterorden und die Kreuzzüge»

El present article ressegueix l'actitud de l'Orde de Sant Joan envers la croada. Així, l'autor observa com la missió caritativa de l'Orde, fundat, en un principi, com a fraternitat hospitalària, es veia complementada cada vegada més, si bé

⁵ Vegeu «Raimundiana Hispalensia. Über Raimundus-Lullus-Handschriften in der Biblioteca Colombina zu Sevilla», *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 19 (1962), pp. 171-186.

⁶ «Manuscritos lulianos de la Biblioteca Colombina de Sevilla», *BSAL* 48 (1992), pp. 327-338.

no rellevada, per la seva progressiva militarització que feia dels Hospitalaris un pilar cabdal de tot conflicte armat del seu temps. Aquesta expansió dels seus objectius domina –sobretot a partir de la caiguda de Sant Joan d’Acre i l’abolició de l’Orde del Temple– tant la imatge pública de l’Orde com la percepció pròpia dels Hospitalaris, com es desprèn, per exemple, de la *Informatio et instructio... super faciendo generali passagio pro recuperatione Terrae Sanctae* (ca. 1305) del seu gran mestre Foulques de Villaret.

En tot això, Ramon Llull només s’esmenta de passada, a l’hora de tractar dels plans d’unificació dels ordes militars, com ja va proposar el papa Nicolau IV el 1291. Aquí, Sarnowsky cita el *Liber de fine* del 1305 (p. 354). Amb tot, podria valer la pena aprofundir en la relació de Ramon Llull i els Hospitalaris, per exemple analitzant la possible influència del *Liber de passagio* del 1292 (un text d’accés difícil fins a la recent edició de F. Domínguez a *ROL* XXVIII) en la susdita *Informatio* de Foulques, ja que ambdós textos mostren paral·lels, com ara la idea d’un embargament.

A. Fidora

83) Schäfer, *Ramon Lull: zwischen Bibel und Koran*

L’autor, establert a Artà (Mallorca), presenta la primera novel·la en llengua alemanya sobre Ramon Llull. Tractant-se d’un text fictici, no volem entrar en detalls de correcció –o no– històrica. El que sí s’ha de comentar aquí, és la visió general que Schäfer dóna de Llull: així, tot i que Schäfer mostra una familiaritat tant amb la vida i les obres del pensador mallorquí com amb els estudis al respecte, la imatge que es presenta de Ramon Llull al llarg de les tres-centes pàgines, dedicades sobretot als primers quaranta anys de la seva vida, projecta sobre ell un malentès força conegut a la història del lul·lisme –a saber, l’intent de desvincular l’*ars inveniendi veritatem* de la missió cristiana.

D’aquesta manera, Schäfer propugna, ja a les primeres pàgines, que la figura de «Llull va ser usurpada per l’Església catòlica com a missioner, quan de fet no era missioner del Cristianisme, sinó únicament de la veritat» (p. 10). Tot el contrari d’això, Llull –sempre per a l’autor, s’entén– seria un home que, en realitat, estava per sobre de les disputes entre les religions, és a dir, per sobre tant de l’Islam com del Cristianisme, un home que, fins i tot, arribaria a confessar-li al seu esclau àrab, anomenat Abdeslam, que la seva veritable meta no era la missió cristiana, sinó únicament «la il·lustració del poble i la veritat» (p. 210). I més encara: «La meua meta veritable era la creació d’una religió unitària (“Einheitsreligion”), com la vaig esbossar al meu *Llibre del gentil i dels tres savis*. Tot i que, en aquell moment, encara no li podia dir això a Abdeslam. Així que vaig intentar de fer-li

creure que, per l'acostament de les nostres religions, el que pretenia era ajudar a molts sarraïns que estaven en l'illa de Mallorca i que hi vivien, per la seva fe, en desgràcia i en condicions precàries. D'altra part, havia d'evitar de ser denunciat com a traïdor. Necessitava el recolzament de l'Església, del papa i dels oficials, així com també de Ramon de Penyafort.» (p. 211-212)

Aquest Ramon Llull, nascut «entre l'Alcorà i la Bíblia», com diu el subtítol del llibre, criat per una mainadera àrab (p. 30), seria, doncs, un home d'una profunda, però difusa, religiositat, d'una religiositat universal, gairebé *New Age*, que creu tant (o tan poc?) en Jesús com en Al·lah i que arriba a dir: «Amic meu, sigui ja la Bíblia o l'Islam, ambdós contenen veritats d'igual valor («gleichwertige Wahrheiten») [...] La Trinitat i l'Encarnació només són símbols i es resisteixen a la raó» (p. 211).

Tot això pot sonar interessant al lector que no coneix Llull. Però no copsa, ni de lluny, el que té d'específic –i de realment interessant– el projecte «artístic» de Llull en el seu esforç decididament racional per trobar, en el Cristianisme, la fe veritable, sinó que, tot el contrari, reproduceix algunes de les idees suposadament il·lustrades del nostre temps (i potser no precisament les més lúcides) sobre la relació entre fe, raó, veritat, etc...

Schäfer prepara un segon llibre, on es dedicarà més al pensament lul·lià; a més a més, a la seva pàgina web (<http://www.ramonllull.com>) s'anuncien una pel·lícula i un CD-Rom sobre Llull.

Esperem que pugui aprofitar aquestes iniciatives, sens dubte molt lloables, per a replantejar-se algunes qüestions bàsiques.

A. Fidora

84) Soler i Llopart, *Literatura catalana medieval: un recorregut multimèdia pels grans autors i els seus textos*

Literatura catalana medieval és una aproximació a les grans figures literàries de l'edat mitjana: Jaume I, Bernat Desclot, Ramon Muntaner, Cerverí de Girona, Ramon Llull, Sant Vicent Ferrer, Francesc Eiximenis, Bernat Metge, Ausiàs March, Joan Roís de Corella, l'anònim del *Curial e Güelfa* i Joanot Martorell. Es tracta d'un llibre de caire divulgatiu, pensat per a un públic no especialitzat disposat a deixar-se seduir per un període de plenitud de la literatura catalana. El volum consta de vuit parts dedicades a un o més autors. Cada un d'aquests capítols s'encapçala d'una presentació i conté nombroses guies de lectura dels textos dels autors recollits, precedides sempre d'una introducció de caràcter contextual i acompanyades d'unes conclusions finals. A més, el llibre compta amb una extensa web associada (<http://www.editorialuoc.com/literaturacatalanamedieval/>) que

inclou els fragments dels textos proposats al llarg del recorregut literari, i també mapes, possibilitat d'audició de música trobadoresca, vocabulari i altres materials que configuren una completíssima biblioteca virtual.

En aquest llibre, Albert Soler ofereix una acurada introducció a la vida i a l'obra de Ramon Llull. Mitjançant la selecció d'uns fragments determinats, l'autor procura mostrar l'excel·lència d'un europeu que al tombant del segle XIII no només aconseguí produir una vasta obra teològica, filosòfica i científica, sinó que també ens deixà un notable llegat literari.

En altres mots, la tria de Soler consisteix en un intent reeixit de conèixer Llull a través de les seves pròpies paraules, ja sigui mitjançant la *Vida coetània*, ja sigui mitjançant el *Llibre de contemplació en Déu*. Al costat de Cerverí de Girona, que està convençut de la possibilitat de dur a terme un projecte intel·lectual sense abandonar-ho tot, Llull creu que la renúncia és necessària per fer realitat els seus propòsits.

D'altra banda, la Il·luminació de Randa dona pas a l'Art, centre de l'obra lul·liana; és el que ha de ser el «millor llibre del món», capaç de convèncer de la veritat cristiana els infidels (dimensió apològica) per mitjà d'un sistema que parteixi de la realitat per arribar a la divinitat (dimensió contemplativa). Finalment, també s'esmenten obres com el *Llibre de l'orde de cavalleria*; el *Blaquerna*, i el *Llibre de meravelles*. En resum, el recorregut literari pels fragments del beat mallorquí ajuda l'autor de *Literatura catalana medieval* a demostrar la complexitat de Llull, un autor que posa el seu jo literari al servei de la causa de Déu i de la seva *Art*.

Joana Àlvarez

85) Solervicens, *Bibliografia de Miquel Batllori*

La *Bibliografia de Miquel Batllori* clou la publicació de l'obra completa en dinou volums de l'historiador català. Es divideix en tres parts: la primera (1928-2003: 75 anys d'estudi) és un recull escrupolós de les publicacions batllorianes d'aquests anys. L'inventari bibliogràfic apareix ordenat cronològicament per data d'edició. D'una banda, dins de cada any de publicació, apareix un primer apartat amb els estudis (llibres, parts de llibres o articles), un segon apartat amb les referències bibliogràfiques i els butlletins i, en darrer lloc, un apartat amb les col·laboracions en diccionaris o enciclopèdies i les ressenyes. D'una altra, les referències bibliogràfiques s'ordenen també temàticament (de l'edat mitjana al món contemporani).

Pel que fa a la publicació de les ponències, comunicacions i conferències, no només se segueixen els criteris anteriorment assenyalats, sinó que s'indiquen el

lloc i la data del discurs. A més, Josep Solervicens inclou una breu descripció de l'estudi quan el títol no reflecteix amb prou claredat el tema del treball. Quant als llibres, es descomponen en títols i subtítols de cada secció.

La compilació també aplega totes les readaptacions i reedicions, excepte en el cas de les col·laboracions en diccionaris i enciclopèdies. Les entrades, a més, remetent al volum corresponent dins el conjunt de l'obra completa.

La segona part del llibre és un índex onomàstic que aporta informació de les entrades bibliogràfiques, de manera que la consulta esdevé més àgil. Per fi, la tercera part és una bibliografia essencial sobre Miquel Batllori.

Joana Àlvarez

86) Solà Simon, «“Nisi credideritis non intelligetis.” Lectura d'Is VII, 9 per Ramon Llull»

L'article se pot dividir en quatre apartats. 1) Després de citar el Concili Vaticà II, per situar l'exegesi d'Is. 7,9, exposa el «marc històric i teològic» del text, analitzant el significat de l'arrel hebrea *'mn*. Indica la traducció del verset en els LXX, en la *Vulgata* i en una versió llatina més pròxima als LXX. (Aquest apartat ocupa cinc pàgines de l'article.) 2) S'introdueix un capítol sobre «el pensament filosòfic de Ramon Llull» que, en substància, se refereix a la presència del problema fe-raó en l'interès missioner de l'obra de Llull. (Amb tot hi dedica dues pàgines i vuit línies.) 3) A continuació se presenta la «lectura d'Is. 7,9 en alguns Pares de l'Església». Se tracta d'algunes referències preses d'Ireneu de Lió, Tertulià, Climent d'Alexandria, Ambrós de Milà i Agustí. (Quasi quatre pàgines.) 4) El darrer apartat té per títol «Is. 7,9 llegit per Ramon Llull». Se transcriuen quinze passatges de catorze obres llatines de mestre Ramon. Els textos són introduïts per qualificatius com «interpretació apologètica», «aproximació no literal», «lectura acomodaticia», «aproximació pretextual» i similars. No se fa cap referència al context d'on se prenen les cites, ni s'ofereix la més mínima reflexió sistemàtica. (Se dediquen quasi cinc pàgines a aquest apartat. La Conclusió n'ocupa altres dues.)

J. Gayà

87) Soto Rábanos, «Riqueza de imágenes en Raimundo Lulio. El ejemplo de *Libro del amigo y del amado*»

L'article estudia l'ús de la imaginació en el *Llibre d'amic i amat*. Segons l'autor, la imaginació de Llull permet que el mallorquí presenti novetats en els seus escrits i que abasti harmoniosament tants coneixements diversos. La imagi-

nació suposa la primera i més important font d'inspiració com a potència de l'ànima que permet de fixar en l'enteniment el món sensible. Establert el punt de partença teòric, fa una llista de les principals imatges del *Llibre d'amic i amat*: el cristià amic i el Déu estimat (la principal i de la qual tota la resta depenen), el camí (que suposa la vida de l'amic cap a l'estimat), la follia d'amor i, finalment, les nombroses referències a les potències de l'ànima (sobretot a la memòria i la seva relació amb la imaginació).

Xavier Bonillo

88) Stewart, *The Armenian Kingdom and the Mamluks. War and Diplomacy during the Reigns of Het'um II (1289-1307)*

La Mediterrània Oriental interessà ben de veres a la Cristiandat medieval, ja que allà l'interès religiós per la possessió de Terra Santa, se compaginava amb l'interès comercial per abastir-se a les rutes que s'endinsaven cap a Àsia. Bizanci i Egipte se disputaren des de sempre el control d'aquest escenari. I quan la feblesa del primer creà el perill que Egipte dominàs sense rivals, els llatins intentaren posar peu a l'Orient, bé directament, bé a través d'altres aliats. El Regne d'Armènia fou un d'aquests aliats.

A finals del segle XIII el sistema de forces en disputa a l'Orient entra en moviment per l'arribada dels mongols. A dir ver, no resulta del tot aclarit el motiu que empenyia els mongols cap a Síria, fins a les costes de la Mediterrània. A ells, els hi podien interessar les planures del Mitjà Fèrtil i els tresors d'una ciutat com Bagdad. Síria, a canvi, interessava probablement sols com a camp de contenció dels mamelucs, el únics enemics a témer per part del mongols. Per això pogué resultar tan lògica una aliança entre els Mongols i Armènia. Uns hi trobaven el possible guardià de Síria, mentre els armenis hi podien veure l'esperada defensa contra els mamelucs. Sobretot la història del regne de Hetum II ens mostra les dificultats d'aquesta aliança. Ni els mongols aconseguiren conquestes estables a Síria, ni els armenis tenien la força suficient per mantenir el control dels territoris ocupats. El llibre de Stewart se dedica a analitzar els succeïts d'aquesta història a tres bandes, amb una consideració també per l'atenció dels països llatins envers el regne d'Àsia Menor. Els fets, coneguts en sa major part, són revaluats servint-se dels historiadors àrabs. S'aconsegueixen així, algunes precisions cronològiques, descripcions més detallades dels esdeveniments i, en definitiva, la veu pròpia d'uns dels protagonistes. Però hi manca alguna cosa. Sembla que l'autor llegeix les seves fonts amb la voluntat decidida de prescindir de la «història viscuda» per guanyar la història dels esdeveniments. I en aquest cas, a l'encontre de tres universos imaginaris tan distints, el

resultat se'n ressent. Molt més encara si, per mor de l'interès lul·líctic d'aquesta història, ho volem entendre des de l'horitzó de l'occident llatí.

J. Gayà

89) Stone, «Ramon Llull», *The Literature of al-Andalus*

A chapter in an intriguingly organized history of the literature of al-Andalus, Professor Stone's contribution proposes both to introduce Llull as a thinker and, in particular, to emphasize his «approach to Islam and certain of his works that most clearly show significant affiliations with the Arabic tradition» (345). While not every Llull scholar will agree with all that is said here, this brief essay is, nevertheless, pregnant with compelling insights into Llull's writing and thought that all Lullists will want to reflect on.

Stone's essay has three parts, the first of which is a meditation on Llull's «tolerance», its limits, and its significance. He rightly insists that while Llull did advocate crusade, especially late in his life, he only did so to make possible what he saw as the only true combat against the religiously other: the war of discursive persuasion. Llull devoted his life to, and developed his Art for, the task of convincing others through rational means of Christian truth, and in doing so, hoped to achieve «a discursive power ultimately more destructive of alterity... than military action» (348); for, once persuaded by Llull's Art, the non-Christian would leave behind his original beliefs to embrace Catholicism. Stone's reading, in this connection, of the notorious incident of the death of his Muslim slave as an allegory of Llull's broader understanding of the relationship between Islam and Christendom is particularly intriguing. The suicide of the very Muslim slave through whom Llull had gained such remarkable mastery of the Arabic language and Islamic thought is «the symbolic wish-fulfillment of Llull's lifelong dream. Llull did not aim to destroy Islam; rather, he wished that it would destroy itself» (349). The very rationalist spirit, that is, that Llull had imbibed from Muslim philosophers, and which had become a central feature of his Art, would ultimately, as Muslims reflected on his works, undermine the very religious basis of the civilization that produced it: Islamdom (to use Hodgson's term) would commit suicide.

In the second part, Stone reflects on the hermeneutical implications of *The Book of the Lover and the Beloved*, arguing that in this work we «are being asked to entertain various senses and to multiply meanings» in a «Hermeneutical Spiral» (351-52). The discrete verses of which this work consists tend, Stone insists, to resist anything like single, one-dimensional interpretations. Rather they force the reader into producing ever more interpretive glosses, an approach

and technique that Blaquerna himself says he learned from Sufis. It is, Stone insists, but one of several ways in which Sufism influenced this famous treatise. Another Sufi dimension of *The Book* is «an openness to finding truth in other religious doctrines and cultural traditions» (353).

The final part of Stone's essay teases out an intriguing aspect of *Felix*: the fact that its animal stories are not fables or morality tales; rather «they are instruments by which the beasts perform actions.» As such this work exemplifies a key theme in Llull's thought and work: «that the "verbal" and the "real" are [not] two entirely separable domains» (354). In the case of *Felix*, Llull goes about this by continuously undermining the notion that there is any stable frame dividing the real world from the fictional world of the stories. In one case he actually uses a version of the very story of his Muslim slave as one of the fables told by the animals. The tendency to blur these boundaries is, Stone insists, merely the literary application of one of Llull's most intriguing ideas: that man is a «manificting animal» (*homo est animal homificans*). «Our essence,» in Stone's gloss of this famously puzzling phrase, «is *man-ification* . . . », and this «man-making» happens through the «making» «of language, fables, discourses, disputations» (356). While Stone does not make much of a connection between this idea and Islamic literature or thought (other than the fact that the stories themselves are often derived from works such as *Kalila wa-Dimna*), this is nevertheless an important insight. One hopes that both it and the other intriguing observations of which this interesting essay consists will be worked out eventually in fuller forms.

Thomas Burman

90) *The Illustrated Incunabula Short-Title Catalogue on CD-ROM: 3rd Edition*

Fa un any que el sotasignat va saber de l'existència d'una edició de l'*Ars brevis* de devers 1475, i per tant anterior a l'edició impresa lul·liana més antiga consignada a Rogent i Duràn, al Huntington Library de Califòrnia. Les dades del seu catàleg consultable a internet no coincidien amb les que havia llegit que donava l'*ISTC*. En un correu electrònic, el Curator of Early Printed Books de la citada biblioteca, Stephen Tabor, em va dir que la seva catalogació potser era de fa una o dues dècades, i que la informació a l'*ISTC* era més fiable i més al dia. Davant una recomanació així, em vaig informar que des del 1980 la British Library havia anant desenvolupant una base de dades de tots els llibres impresos europeus anteriors a 1501 (amb qualque obra posterior si ja figurava en els catàlegs consultats com a incunable), que llavors es va posar en CD-ROM, en una versió que ara ha arribat a la tercera edició. Aquesta base de dades ha estat ela-

borada amb la col·laboració de moltes biblioteques, tant britàniques com franceses, italianes, alemanyes, espanyoles, etc., i fins ara ha catalogat unes 28.000 edicions. És una eina indispensable en un camp en el qual abans la informació estava massa dispersa.

A. Bonner

91) Torrents i Bertrana, *De Llull a Verdaguer i de Verdaguer a Llull, o la simpoesia transcantal*

Les relacions entre el *Llibre d'amic e amat* i les *Perles del Llibre d'amic e amat de Ramon Llull*, que Verdaguer escrigué l'any 1896, han estat objecte d'anàlisis molt competents, com ara les de Rosalia Guilleumas o les de Jordi Malé. L'estudi de Ricard Torrents aprofita el pòsit de la crítica i la seva llarga freqüentació dels textos de mossèn Cinto per oferir una lliçó brillant i documentada sobre les afinitats entre dos dels escriptors més importants en llengua catalana, sota el lema de la «simpoesia», una noció molt oportunament manllevada a Friedrich Schlegel. El crític alemany observa que «sovint un no es pot resistir al pensament que dos esperits es pertanyen l'un a l'altre»; les *Perles* verdaguerianes, ens explicarà Torrents, neixen d'una singular experiència d'identificació «simpoètica» del seu autor amb el Llull místic. La comunió d'esperits entre Llull i Verdaguer, allunyats per tants de segles, s'esdevé entre «personalitats oposadament complementàries», que encaixen com «meitats separades». Torrents considera «suggerent» la imatge de les meitats separades, ja que dota de sentit la delicada recreació operada per Verdaguer a partir del text lul·lià, una operació que l'autor mateix va definir com «posar en vers a la moderna» i que no acaba d'esgotar-se amb cap de les etiquetes tècniques que si li poden aplicar, com ara traduir, glosar o comentar.

La lliçó s'articula en set apartats, el primer dels quals compara en termes generals els «casos» històrics de Llull i de Verdaguer –dos devots admiradors de sant Francesc d'Assís– amb el que tenen de grandesa literària i també en el sector de la marginació i la condemna, que en el cas de Llull pertanyen a la seva posteritat immediata. Seguidament s'evoquen l'estudi de Guilleumas sobre el lul·lisme de Verdaguer i el mestratge que va exercir sobre ell Marià Aguiló, que va ser qui el va introduir a la lectura del *Llibre d'amic e amat* cap a 1870. Verdaguer venerava l'opuscle lul·lià i és factible de copsar-ne alguna influència en les seves obres líriques posteriors a aquesta data. Durant una estada a Mallorca de 1894, propiciada per l'arxiduc Lluís Salvador, Verdaguer experimenta una poderosa revifalla de la seva admiració per Llull; el fet s'esdevé en plena crisi d'enfrontament amb l'autoritat eclesiàstica i sota el signe d'un encès apassiona-

ment místic. Quinze mesos més tard mossèn Cinto, en el curs de l'hivern que va passar a Vallcarca, va dur a terme el reciclatge poètic de les seves *Perles*, un text que no va ser imprès fins al 1905. L'estudi de Torrents acaba amb unes reflexions sobre la simposia schlegeliana, sense oblidar el fet que tant Llull com Verdager freqüentaven el *Càntic dels càntics*, una de les deus principals de la mística cristiana.

Lola Badia

92) Trapp, «Frances Amelia Yates, 1899-1981»

Esta *Memoria* tendrá gran interés para todos los que aprecian las obras de Frances Yates. El profesor Trapp, director durante muchos años del Instituto Warburg de la Univeridad de Londres, al cual Frances Yates estaba asociada desde 1937 y donde fue nombrada primer «Lecturer» (en 1950) y después (en 1956) «Reader» (título cambiado en 1962 a «Reader in the History of the Renaissance»), conocía bien a la Sra. Yates. Después de su jubilación en 1967 y hasta su muerte ella continuaba siendo miembro activo del Instituto y una de los editores del *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Recibió muchos honores, siendo nombrada «Fellow of the British Academy» en 1967, «Dame of the British Empire» en 1977, y doctora honoraria de cinco universidades distintas. Estaba a menudo invitada a dar conferencias en Europa (especialmente en Italia) y en los Estados Unidos.

Frances Yates estuvo vinculada al Instituto Warburg (agradecía especialmente el apoyo del profesor Trapp y de sus predecesores como directores, Fritz Saxl, Gertrud Bing y E. H. Gombrich y a D. P. Walker), cuya extraordinaria biblioteca le fue de gran ayuda, así como los contactos con personas de toda Europa, de los Estados Unidos y de Canadá que le proporcionó. Su amor a Shakespeare y al teatro aparece desde su primer artículo de 1925 hasta el último, sobre *King Lear*, publicado después de su muerte. Uno de sus libros más atractivos es *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century* (1975). Pero no se limitaban a la literatura inglesa o la edad de la Reina Isabel, sino que se extendían a toda Europa durante el periodo del Renacimiento. Su primer libro, *John Florio. The Life of an Italian in Shakespeare's England* (1934), con los nuevos datos que había descubierto sobre la vida de este profesor de italiano en Londres, hijo de emigrantes protestantes, sigue siendo de plena actualidad. A través de Florio llegó a Giordano Bruno. La publicación en 1964 de *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* arrojó una luz nueva y sorprendente sobre este personaje extraordinario.

No me es posible hablar aquí de todos los libros de Frances Yates y menos de sus numerosos artículos, de los que sólo una selección pudo ser incluida en

los tres tomos de sus *Collected Essays* (1982-84), traducidos en parte al castellano en *Ensayos reunidos* (México, 1990-91). Hay que consultar la excelente apreciación escrita por el profesor Trapp. El tercer tomo de los *Essays* contiene una buena bibliografía y unas notas (por desgracia no completas pero muy valiosas) de la autora sobre sus escritos. Es de lamentar que su muerte interrumpió la autobiografía intelectual que estaba escribiendo.

Los lectores de *Studia Lulliana* conocen ya los famosos artículos de Frances Yates sobre Ramon Llull. Publicados en el *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* en 1954 y 1960, han sido reproducidos en el primer tomo de los *Essays* y traducidos al castellano en el correspondiente tomo de los *Ensayos reunidos* (con la adición del capítulo sobre «Lulismo como Arte de la Memoria» del libro *The Art of Memory* de 1966), y al catalán en *Assaigs sobre Ramon Llull* (Barcelona, 1985), con un «Pròleg» de Lola Badia. Estos trabajos representan un gran esfuerzo de comprender el sistema luliano. Demuestran por primera vez la base cosmológica de la Arte y (en el segundo artículo, de 1960) sugieren como fuente de Llull la filosofía de Juan Escoto Erígena.

El profesor Trapp ha definido muy bien lo que distinguía Frances Yates como historiadora. «Era», dice, «única en poder demostrar la vitalidad que tenían en el pasado ideas condenadas u olvidadas después». Tenía el coraje de lanzar nuevas interpretaciones. Con sus obras seguía abriendo continuamente nuevas posibilidades a lectores interesados en la historia intelectual. George Steiner dijo (y tenía razón) que sus escritos han cambiado todo el mapa de la transición entre la Edad Media y la moderna. A través de sus libros vemos como ideas antiguas y medievales penetraron profundamente en la mentalidad del Renacimiento y del siglo xvii.

Me es imposible decir en pocas palabras lo que debo a Frances Yates. La conocí poco después de la publicación de su primer artículo sobre Llull. Aunque yo conocía ya a varios lulistas tanto en Mallorca como fuera de la isla, no era entonces lulista sino que me interesaba principalmente la Alta Edad Media. Las ideas de Frances Yates y su interpretación de Llull me resultaban completamente nuevas, y me era imposible resistir el entusiasmo que ella mostraba en cualquier conversación intelectual. Me cautivó como seguramente cautivó a muchos otros. Aunque la publicación de mi libro, *Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France* (Oxford, 1971, en la serie «Oxford-Warburg Studies»), traducida ahora al catalán como *Ramon Llull i el Naixement del Lul·lisme* (Barcelona, 1998) era sin duda debida a una sugerencia de Frances Yates, agradezco sobre todo la amistad y el interés que continuaba mostrándome durante los largos años que siguieron a nuestro primer contacto en Londres en 1954.

J.N. Hillgarth

93) Trias Mercant, «Raimundo Lulio: pensamiento y acción»

Aquesta presentació succinta del pensament de Ramon Llull comença tractant la qüestió de les fonts, que se soluciona per la via d'un coneixement «superficial» per part de Ramon dels escrits dels teòlegs llatins i d'una sèrie de «coincidències» amb els dels àrabs i els jueus. La *Vida coetània* serveix de guia per discutir l'accés de Llull a la «línea latino-escolástica» de la filosofia i a la «arábigo-islámica», relacionada, aquesta darrera, amb les escoles dominicanes de llengües orientals. L'autor atorga un paper important al lèxic filosòfic lul·lià basat en el famós «modus loquendi arabicus». Completa el quadre la «línea científico-filosófica», és a dir, la que retrobem en els escrits lul·lians consagrats a disciplines com ara la medicina. De tota manera, allò que realment distingeix el pensament de Llull és l'aspecte pràctic, el fet que «cognoscere Deum» impliqui «vivificare virtutes et mortificare vitia». En l'Art de Llull la raó teòrica i la raó pràctica s'identifiquen.

L'alfabet de les Arts ternàries serveix d'introducció a la presentació del sistema de Llull entès com una ciència universal gràcies a l'existència dels principis absoluts de la Figura A i dels relatius de la Figura T. Aquesta ciència universal lul·liana es relaciona amb l'ascens i el descens de l'intel·lecte i amb l'aplicació de l'Art a totes les ciències a través de l'esquema de les Cent formes. Vista des del seu aspecte pràctic, l'Art és sobretot una apologètica basada en unes raons necessàries, que permeten de «dimittere credere pro intelligere». El treball acaba amb una descripció molt sintètica dels tres nuclis del lul·lisme medieval: l'italià (Pisa-Gènova i Venècia), el francès (Marsella i París) i el català (València, Barcelona i Mallorca).

Lola Badia

94) Trias Mercant, «Ramon Llull i les creences religioses a la Mallorca de Jaume II»

L'objecte d'aquest treball és esbrinar el perfil de les diverses creences religioses presents a Mallorca a partir de les obres apologètiques de Ramon Llull escrites a l'illa en tres etapes, que l'autor anomena «cicles» a la pàgina 121, a saber: (1) 1272-1275, és a dir, el període de l'infantat de Jaume II; (2) 1276-1279, que correspon als primers temps del seu regnat, i (3) 1300-1301, anys del retorn del rei i del beat a Mallorca. Trias creu que es pot parlar de la «Mallorca multireligiosa del regnat de Jaume II». En efecte, les comunitats jueves protegides per la reialesa abans de 1276, entren en crisi en els anys següents, tot i que des 1268 ja existeixen pressions per obligar els jueus a escoltar sermons cristians. D'altra banda, els musulmans mallorquins a començament del XIV eren un

quaranta per cent de la població, tot i que es fa difícil avaluar quina part d'aquest total gaudia de llibertat. La presència d'intel·lectuals entre els musulmans mallorquins és discutible; Trias reporta opinions encontrades sobre aquest punt, i també a propòsit de la conveniència de mantenir la fe islàmica entre els esclaus per tal d'evitar-ne la manumissió. Sembla que Llull es dirigia sobretot als «musulmans lliures dedicats al comerç».

És complicat documentar la presència d'ortodoxos a Mallorca. Sobre les dissidències internes del catolicisme, hi ha molta informació relacionada amb la casa reial pel que fa a les primeres dècades del XIV, però no és senzill precisar quina era la situació a l'illa als temps de Llull. Està provada, però, la presència de «freres espirituals joaquimites, pauperistes i freres del sac, així com també de beguins i beguines, terciaris i terceroles i de mercaders apologetes». Evast i Aloma es comporten com a beguins i al *Fèlix* es parla de l'orde dels apòstols, que més tard va ser condemnada. Trias abona una llista de coincidències de Llull amb el joaquimisme, però subratlla que mai no va defensar posicions apocalíptiques.

Les obres lul·lianes dels temps de l'infantat de Jaume II (*Llibre de contemplació en Déu*, *Art abreuçada d'atrotar veritat*) són coetànies de la censura exercida pel franciscà Beltran Berenguer i de la fundació de Miramar. En canvi, el *Llibre del gentil*, la *Doctrina pueril*, el *Liber de Sancto Spiritu*, el *Llibre d'Anticrist* i el *De adventu Messiae* pertanyen als inicis del regnat del primer rei privatiu de Mallorca. Pel que fa a l'absència de Llull de l'illa als temps de l'apropiació del rei d'Aragó, hi ha més interrogants que respostes, i Trias reporta alguns judicis discordants. Tal vegada la solució del problema està en la gestió de Miramar, cedit al Císter el 1301. Els llibres lul·lians del tercer període mallorquí són el *Llibre de Déu*, el *Llibre de coneixença de Déu*, el *Llibre d'home*, la *Medicina de pecat* i l'*Aplicació de l'Art general*. Trias repassa els continguts apologetics de les obres escrites per Llull a Mallorca que s'han indicat, tot recollint diverses aportacions de la crítica en matèria de datació.

El darrer apartat del treball intenta de penetrar en el pensament dels musulmans i dels jueus mallorquins amb qui Llull va estar en contacte. Segons Garcías Palou l'islam mallorquí estava dominat per «la tradició profètica i per la doctrina hazmita dels atributs divins». L'autor de l'article veu l'apologetica lul·liana presidida per la «tolerància racional» i aliena a grans canvis. Els jueus mallorquins eren d'origen occità i dedicats a l'estudi del Talmud, tot i que hi havia pluralitat de sectes entre ells, com se'ns diu al *Llibre del gentil*. També hi devia haver sectes entre els musulmans; per exemple, els partidaris de la lectura exclusiva de l'Alcorà i els defensors de la ciència. Com a interlocutor dels cismàtics, Llull desenvolupa la teologia de l'Esperit Sant, que era el punt central de la dissidència entre Orient i Occident. La pedagogia de la reforma catòlica de

Llull s'aparta de l'escatologia punitiva i proposa una dimensió salvífica, directament derivada de l'acció arquetípica divina.

Lola Badia

95) Veny i Clar, *Antoni M. Alcover i Sureda: semblança biogràfica*

Aquesta breu semblança biogràfica constitueix el text de la conferència que Joan Veny pronuncià dia 30 de març de 1998 en el ple de l'Institut d'Estudis Catalans. Es tracta d'un apunt biogràfic de l'eminent filòleg i canonge Antoni Maria Alcover. Centrada exclusivament en l'activitat filològica que va dur a terme des de ben jove, les referències biogràfiques personals són totalment secundàries. És així que Veny repassa la labor alcoveriana des de la faceta de folklorista (que té com a resultat immediat la publicació dels 24 volums de les rondalles mallorquines) fins al caire de lexicòleg, centrada en l'obra magna del Diccionari Català-Valencià-Balear, tasca primordial però de cap de les maneres única. És, així mateix, com es fa esment a les relacions (tenses) i a la crisi amb l'Institut d'Estudis Catalans, els anys de formació d'Alcover com a romanista a Alemanya (amb Schädel i Meyer-Lübke) o la relació amb el col·laborador Francesc de B. Moll.

La part final de la semblança és dedicada a la concepció que tenia Alcover sobre la nacionalitat i la llengua literària, sobre la qual Veny deixa ben clara la postura alcoveriana d'una unitat lingüística, de voluntat de fer una llengua estàndard sense imposicions ni exclusions.

Veny perfila, científicament, una imatge global del canonge a partir de les múltiples facetes que constituïren el personatge polèmic i encisador, sovint provocador però, per damunt de tot, defensor incansable de la llengua catalana.

Maribel Ripoll

96) Zink, *Poésie et conversion au Moyen Âge*

A l'*avant-propos* del seu llibre Michel Zink afirma que el cristianisme i l'Església són al centre de la reflexió de tots els medievalistes tret dels historiadors de la literatura i els filòlegs, que s'han allunyat tradicionalment d'aquesta convicció. Zink no accepta la separació entre una poesia religiosa i una altra que no ho és: *Poésie et conversion au Moyen Age* «cherche à découvrir comment la poésie en elle-même définit sa nature et cherche à justifier son existence au regard de la conversion» (p. 5), entesa com a moviment de l'ànima cap a Déu.

Guiraut de Riquier i Ramon Llull comparteixen, segons Zink, algunes característiques. Del primer s'analitza la *Supplicatio* adreçada a Alfons X de Castella

(1270), on el trobador es queixa que l'excés de joglars a la cort del rei Savi perjudica els poetes de debò. L'aproximació sociològica remet a Jean de Meun, mentre que «l'association d'une réflexion sur les états du monde et d'une exaltation de l'état, pourtant marginal, du jongleur, fait penser à Raymond Lulle, dont le plan du *Roman d'Evast et Blaquerne* est déterminé par les états du monde, mais bouleversé par l'irruption du jongleur» (p. 52).

Ramon Llull torna a ser esmentat (ara al costat de Dante, Jean de Meun i Matfre Ermengaud) a propòsit de la poesia especulativa sobre l'amor «comme énergie créatrice, vivifiante et unificatrice de l'homme, du cosmos et de Dieu» (p. 67). Entre 1270 i 1330, en llengua vulgar, es ressegueix un itinerari en què l'amor profà troba el seu lloc en un quadre més vast «dont les perspectives s'ouvrent sur la totalité de l'amour» (p. 68).

La vida de Llull «est une mise en pratique et une illustration» del moviment de conversió (p. 75). La seva autobiografia literària es presenta com a transposició d'un itinerari espiritual, amb el desig d'englobar la totalitat del món en el pensament diví «en élargissant l'amour humain aux dimensions de l'amour de Dieu» (p. 75). El poema *Lo desconhort* i la *Vita coetanea* ens parlen d'una vida que parteix de la passió amorosa del poeta per convertir-se a l'amor més gran. El propòsit universal es tradueix en l'opció pel coneixement enciclopèdic; la unitat de l'amor de Déu equival a una suma de coneixements: filosofia, teologia, lògica, efusió poètica i mística, etc.

La poesia medieval presenta un espectre ample per a l'expressió de la vida espiritual. Els grans poetes-pensadors, com ara Ramon Llull i Jean de Meun, «rencontrent, selon la formule de Valérie Galent-Fasseur, "la nécessité ultime de détruire l'énoncé poétique pour parvenir à la connaissance de Dieu"», però «le mouvement habituel de la poésie au sens large (*Dichtung*) est au contraire d'incarner le cheminement vers Dieu dans un récit exemplaire» (p. 207).

David Guixeras

CRÒNICA

Congrés Internacional

Ramon Llull und Nikolaus von Kues:

Eine philosophisch-theologische Begegnung im Zeichen der Toleranz

Raimondo Lullo e Niccolò Cusano:

Un incontro filosofico-teologico nel segno della tolleranza

Bolzano/Brixen, 25-27 de novembre de 2005

El passat mes de novembre, la J. W. Goethe-Universität Frankfurt i la Philosophisch-Theologische Hochschule de Brixen van organitzar, juntament amb l'Istituto di Scienze Religiose de Bolzano, un simposi internacional al Tirol dedicat a la influència de Ramon Llull sobre el pensament del bisbe de Brixen Nicolau de Cusa.

Les catorze conferències que s'hi van presentar en alemany i italià, amb traducció simultània, van tractar d'aspectes molt diversos de la relació complexa i riquíssima entre el pensament del filòsof mallorquí i el bisbe tirolès, tot passant de qüestions filològiques, als problemes històrics que aquesta relació planteja, com ara el primer contacte de Nicolau amb el pensament lul·lià, fins a les conseqüències estrictament filosòfiques i teològiques, que representaven un dels eixos principals del congrés, a saber, la contribució dels dos autors al diàleg entre les religions.

Després de l'acte d'inauguració del congrés per Ermenegildo Bidese (Brixen) i Alexander Fidora (Frankfurt), Klaus Reinhardt (Trier) va presentar l'*status quaestionis* de la influència de Ramon Llull sobre Nicolau de Cusa. Seguidament, Óscar de la Cruz (Barcelona), Anna A. Akasoy (Frankfurt), Markus Enders (Freiburg i.Br.) i Markus Riedenauer (Wien) van comparar i avaluar críticament els models de diàleg entre les religions que els dos autors desenvolupen. Entre altres temes, s'hi va tractar de la relació dels dos autors amb la tradició anti-islàmica (de la Cruz), del *Llibre del gentil* i del problema de la seva suposada imparcialitat i del significat del seu *open-end* (Enders), de la dimensió pràctica i teòrica del diàleg interreligiós (Riedenauer) i de la noció de tolerància

i la seva aplicabilitat o no a autors medievals (Akasoy). Charles Lohr (Freiburg i. Br.), Graziella Federici Vescovini (Firenze) i Marta M. M. Romano (Palermo) van mostrar el gran impacte de Llull en Nicolau pel que fa al seu concepte de ciència (Lohr), a la seva coneguda teoria dels correlatius (Federici Vescovini) i a la seva especulació trinitària (Romano). Francisco J. Díaz (Roma), Gabriella Pomaro (Firenze), Michela Pereira (Siena) i Lorenzo Baldacchini (Bologna/Ravenna) es van ocupar de l'evolució del lul·lisme i del pseudolul·lisme. Així, Francisco Díaz va desdibuixar el panorama del lul·lisme del segle xv en el qual Nicolau de Cusa s'inscriu. Gabriella Pomaro va posar sobre la taula alguns dels enigmes del Còdex Ottobonensius 405 de la Vaticana i, sobretot, el problema de l'autografia lul·liana, tot referint-se a Nicolau de Cusa com a testimoni. Michela Pereira va cridar l'atenció sobre el interès que Nicolau mostrava pels textos alquímistes pseudolul·lians –un fet que fins ara havia passat gairebé desapercebut–, mentre que Lorenzo Badacchini va insistir en la importància no tan sols d'una crítica dels manuscrits, sinó també de les primeres edicions de les obres de Llull i Nicolau.

El simposi es va cloure el dia 27 de novembre, coincidint amb la festa del beat, amb una visita a la Biblioteca de la Col·legiata d'Innichen que alberga una de les col·leccions més importants de manuscrits lul·lians del món, la qual va ser objecte de sendes conferències *in situ* per Egon Kùhebacher (Innichen) i Viola Tenge-Wolf (Freiburg i. Br.). El primer va presentar la història de la Biblioteca, mentre que la segona va parlar sobre els manuscrits lul·lians de Nicolau Pol que s'hi conserven, tot destacant que aquests no procedeixen únicament d'Itàlia, com s'havia pensat fins ara, sinó també d'Augsburg.

La publicació de les actes està prevista l'any 2005, com a número 2 de la col·lecció «Subsidia Lulliana» de l'Editorial Brepols (Turnhout, Bèlgica).

Ermenegildo Bidese i Alexander Fidora

ACTIVITATS DE LA CÀTEDRA RAMON LLULL

Com informàvem en el passat volum de SL, des de la Càtedra Ramon Llull s'han organitzat, durant el primer any de funcionament, un seguit d'activitats per recuperar la figura de Llull no només entre els investigadors sinó per fer-la arribar al públic illenc. La primera iniciativa fou la del I Curs d'Introducció al Món Lul·lià. Un bon centenar d'assistents pogueren escoltar les intervencions de Badia, Bonner, Cifuentes, Ensenyat, Trias Mercant, Rosselló Bover i Santanach sobre temes de divulgació general, com ara el context històric o literari de la vida i obra de Llull. A més d'organitzar la conferència universitària de la diada del beat Ramon, l'objectiu fort en la planificació d'esdeveniments fou el de la cele-

bració a Palma, durant els dies 1, 2 i 3 d'abril de les Jornades Internacionals Lul·lianes «Ramon Llull al s. XXI». La Dra. Badia fou l'encarregada de la ponència inaugural i el Sr. Bonner ho fou de la clausura. A més, foren ponents convidats Hames, Pistolesi, Rubio i Ruiz Simon. Hi presentaren llurs comunicacions els senyors Guillem Amengual, Xavier Bonillo, Antoni Bordoy, Hans Daiber, Gabriel Ensenyat, Robert Hughes, Joan Santanach, José Sevilla i Antonio i José Sevilla Ribas i el Sr. Sebastià Trias Mercant. Hom podrà tenir accés a les Actes d'aquests jornades, que es publicaran pròximament a la col·lecció Blaquerna.

La darrera activitat duta a terme durant el 2004 va ser la celebració de la festivitat del beat Ramon a la Universitat de les Illes Balears. Al llarg dels quatre dies d'activitats, Mn. Llabrés parlà de la cultura popular i Ramon Llull. Bonner presentà als estudiants universitaris la Base de Dades Ramon Llull; Gabriel Ensenyat guià una visita per la Palma lul·liana i el P. Joan March fou el guia del recorregut pels espais lul·lians del monestir cistercenc de Santa Maria de la Real.

Una de les fites importants aconseguides durant aquest any ha estat la creació de la pàgina web de la Càtedra, que es pot consultar a l'adreça www.uib.es/catedra/ramonllull. S'han fet les primeres passes per a la constitució d'un grup de recerca que doni cabuda als investigadors lul·lístics de la UIB i que possibiliti l'execució d'ambiciosos projectes, com la digitalització dels manuscrits lul·lians catalans de Mallorca. Així mateix, s'han enfortit els vincles amb la Maioricensis Schola Lullistica i amb la Universitat de Barcelona. Altrament, les Jornades Internacionals suposaren un bon moment per establir punts de contacte amb investigadors internacionals.

Maribel Ripoll

NECROLOGIA

ÁLVARO SANTAMARÍA ARÁNDEZ (1916-2004)

El desembre de l'any 2004 va morir el professor Álvaro Santamaría Arán-dez. Vaig tenir la sort de col·laborar amb ell en la creació a Palma de la Facultat de Filosofia i Lletres depenent de la Universitat de Barcelona. Això em va permetre de tenir una estreta relació amb el professor Santamaría i conèixer la seva ferma personalitat. Era un home sincer, recte, constant; un científic rigorós i un incansable treballador.

Va néixer a Borriol, a la Plana Alta del País Valencià, l'any 1916. Es llicencià en història a la Universitat de València (1942) i es doctorà a la de Madrid (1948) amb la tesi *El levantamiento foráneo de Mallorca*. Fou professor interí

d'aqueixa Universitat i arribà a Palma de Mallorca com a catedràtic de geografia i història de l'Institut Joan Alcover (1943) i, posteriorment, del Ramon Llull (1960-1970). Professor de la Universitat de Barcelona a la Facultat de Filosofia i Lletres de Palma (1971), des del 1977 va ser catedràtic d'història medieval de la Universitat de les Illes Balears i, a partir del 1986, professor emèrit. Fou el primer director del Centre Associat de la UNED a Balears (1979). Era membre d'honor de la Societat Arqueològica Lul·liana i de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics. Impulsà la investigació sobre la conquesta i la repoblació de Mallorca, el desenvolupament institucional del regne, la revolta forana i les germanies. Entre les seves obres destaquen *Mallorca del medieval a la modernidad* (1970), *En torno a la evolución del modelo de sociedad en el reino de Mallorca* (1981), *La reconquista y la repoblación* (1991). Sens dubte és el mestre de distintes generacions de medievalistes mallorquins.

L'any 1976 participà en el II Congrés Internacional de Lul·lisme de Miramar amb una comunicació sobre les escoles lul·lianes entre 1478 i 1516. Per aquest motiu ingressà com a *Magister* en la Maioricensis Schola Lullistica. La seva investigació lul·lista s'enquadra i és una conseqüència dels seus estudis medievalistes. Una part tracta de les institucions docents lul·lianes a partir de la donació de Beatriu de Pinós fins a la creació de la Universitat lul·liana de Mallorca (*La donación proluliana de Beatriz de Pinós*, 1976 i *La promoción universitaria en Mallorca. Época de Fernando el Católico*, 1983). L'altra part és una lectura estructural, molt personal, de la *Vida coetània*, amb alguns punts força discutibles.

S. Trias Mercant

INDEX D'OBRES LUL·LIANES

- Aplicació de l'Art general, 111, 221
- Arbre de ciència, 18, 54 n.2, 3, 58 n.10, 66 n.26, 70 n.36, 73 n.41, 93, 94, 128, 137, 155, 162, 166, 175, 203
- Arbre de filosofia d'amor, 170
- Arbre de filosofia desiderat, 170
- Arbre exemplifical, 38 n.27, 47 n.42
- Ars brevis, 128, 147, 148, 175, 216
- Ars brevis de inventione juris, 38
- Ars compendiosa inveniendi veritatem, 17, 23, 145, 221
- Ars compendiosa medicinae, 18 n.4
- Ars demonstrativa, 17, 23, 25, 45, 56 n.8, 111
- Ars generalis ultima, 89, 92, 94, 196
- Ars infusa, 90
- Ars juris, 89, 91-92
- Art abreujada d'atobar veritat, v. Ars compendiosa inveniendi veritatem
- Art de contemplació, 169
- Art demostrativa, v. Ars demonstrativa
- Artificium electionis personarum, 201
- Blaquerna, 67 n.29, 69, 72 n.39, 125, 128, 142, 146, 155, 168, 170, 186, 212, 223
- Cant de Ramon, 128, 146
- Cent noms de Déu, 190, 209
- Començaments de filosofia, 127, 144-5
- Començaments de medicina, 17-52, 111, 115 n.16
- Consolatio Venetorum et totius gentis desolatae, 127, 137, 143, 144, 206-8
- D'oració, 111
- De adventu Messiae, 221
- De modo convertendi infideles et recuperandi Terram Sanctam, 4

- Desconhort, 126, 127-8, 143, 146, 155, 223
 Disputació de cinc savis, 80, 85, 143
 Disputatio fidei et intellectus, 143
 Disputatio Raimundi Christiani et Homeri saraceni, 130, 163
 Disputatio Raimundi et Averroistae, 86, 87
 Doctrina pueril, 18, 58 n.10, 69, 70, 72 n.39, 95-107, 139, 166, 170, 221
 Epistola Raimundi ad Nicolaum IV papam, 4
 Epistola Raimundi missa ad venerabiles magistros doctores in theologia, 85
 Epistola Summo Pontifici pro recuperatione Terrae Sanctae, 4
 Fèlix, v. Llibre de meravelles
 Hores de Santa Maria, 170
 Lectura super figuras Artis demonstrativae, 90
 Liber apostrophe, 3 n.3, 175
 Liber de acquisitione Terrae Sanctae, 3 n.4
 Liber de anima rationali, 155
 Liber de conquisitione Sancti Sepulchri, 4
 Liber de fine, 3 n.4, 198, 210
 Liber de levitate et ponderositate elementorum, 18 n.4, 28 n.16
 Liber de passagio, 3-15, 131, 164-6, 210
 Liber de quaestione valde alta et profunda, 81
 Liber de quinque principiis, 110 n.5
 Liber de regionibus sanitatis et infirmitorum, 18 n.4
 Liber de Sancto Spiritu, 7 n.20, 143, 221
 Liber de secretis sacratissimae Trinitatis, 110 n.5
 Liber de Spiritu Sancto, v. Liber de Sancto Spiritu
 Liber de syllogismis contradictoriis, 86
 Liber facilis scientiae, 89, 92-93
 Liber per quem cognosci quae lex sit magis bona, magis magna, et etiam magis vera, 87
 Liber principiorum juris, 17 n.2
 Liber principiorum medicinae, v. Començaments de medicina
 Liber principiorum philosophiae, 17 n.2
 Liber principiorum theologiae, 17 n.2
 Liber quinque hominum sapientium, v. Disputació de cinc savis
 Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois, 87, 87, 128, 148
 Liber Tartari et Christiani, 143
 Llibre contra Anticrist, 199, 221
 Llibre d'amic e amat, 21 n.9, 38, 127, 128, 138, 142, 146, 175, 213, 215, 217
 Llibre d'Anticrist, v. Llibre contra Anticrist

- Llibre d'Ave Maria, 169
- Llibre d'home, 170, 221
- Llibre d'intenció, 169
- Llibre de coneixença de Déu, 221
- Llibre de contemplació, 24, 57 n.10, 87, 109-111, 115, 116, 128, 145, 170, 199, 200, 205-6, 212, 221
- Llibre de Déu, 221
- Llibre de l'Orde de Cavalleria, 170, 212
- Llibre de les bèsties, 54 n.3, 162
- Llibre de meravelles, 23 n.12, 47, 53-78, 128, 142, 162, 166, 170, 212, 216, 221
- Llibre de santa Maria, 144, 169, 170
- Llibre del gentil e dels tres savis, 80, 81, 82 n.8, 85, 87, 128, 129, 142, 143, 144, 154, 155, 170, 177, 178, 210, 221, 225
- Llibre què deu hom creure de Déu, 169, 198, 209
- Lo pecat d'Adam, 111, 113 n.14
- Medicina de pecat, 221
- Mil proverbis, 170
- Oracions de Ramon, 185
- Petitio Raimundi in concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam, 3 n.4
- Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Bonifatium VIII papam, 3 n.3
- Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam, 3 n.2, 7 n.22
- Proverbis de Ramon, 169
- Quaestiones factae supra Librum facilis scientiae, 92-93
- Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles, 66 n.26
- Quomodo Terra Sancta recuperari potest, 3, 188
- Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa, 38, 111, 113 n.14
- Rhetorica nova, 38 n.27, 54 n.2
- Supplicatio Raimundi venerabilibus et sublimis sacratissimae theologiae professoribus ac baccalariis studii Parisiensis, 87
- Taula general, 111, 175
- Tractat d'astronomia, 166
- Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae, 111
- Tractatus de modo convertendi infideles, 3, 188
- Vita coetanea, 3, 79 n.1-2, 83, 87, 128, 197, 212, 223

OBRE DUBTOSES O ESPURIES

Cantinelas, 209

In rhetoricam isagoge, 156

Introductorium magnae Artis generalis, 89, 90-91

Liber de secretis naturae, 175

Parabola gentilis iuvans ad disponendum christicolae, 80, 81, 87

Quaestio quam clamavit palam Saracenis, 79-88

ÍNDIX GENERAL

F. DOMÍNGUEZ, El papa Nicolás IV, destinatario del <i>Liber de passagio</i> , y Ramon Llull	3-15
E. GISBERT, <i>Metaforice loquendo</i> : de l'analogia a la metàfora en els <i>Començaments de medicina</i> de Ramon Llull	17-52
X. BONILLO, Els exemples del paradís i de l'infern del <i>Llibre de meravelles</i> de Ramon Llull	53-78
O. DE LA CRUZ, La <i>Quaestio quam clamavit palam Saracenis</i> de Tomás le Myésier	79-88
A. FIDORA, Nota sobre els manuscrits lul·lians a l'Abadia St. Georgenberg, Fiecht	89-94
J. SANTANACH, Manuscrits lul·lians de la Biblioteca de Catalunya. Testimonis de la <i>Doctrina pueril</i> (mss. 3187, 481 i 700)	95-107
A. SOLER, L'escriptura de Guillem Pagès, copista de manuscrits lul·lians	109-122
S. TRIAS, Petita addenda a la <i>Bibliographia Lulliana</i> de Rudolf Brummer	123-126
Bibliografia lul·lística	127-139
Ressenyes	141-223
Crònica	225-228
Índex d'obres lul·lianes citades	229-232



ABREVIATURES

- ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu SL)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans EL)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

ABREVIATURES DE COL·LECCIONS

- ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = *Nova Edició de les obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)
OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = *Ramon Llull, Obras Literarias*, «Biblioteca de Autores Cristianos» (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Llull*, edició original (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Bru = R. Brummer, *Bibliographia Lulliana: Ramon-Llull-Schriftum 1870-1973* (Hildesheim, 1976; reimpr. Palma, 1991)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43; 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.

¹ 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**

