

# STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

Volum commemoratiu del 50è aniversari de la revista

## ÍNDIX

J. GAYÀ, En el cinquantè aniversari de la revista	3-4
J.E. RUBIO, Un capítol en l'ús de l'al·legoria en Ramon Llull: exegesi del capítol 354 del <i>Llibre de contemplació</i>	5-27
A. BONNER i A. SOLER, La <i>mise en texte</i> de la primera versió de l'Art: noves formes per a nous continguts	29-50
E. PISTOLESI, Note sulle definizioni lulliane	51-69
M. ROMANO, Il primo lullismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della <i>Lectura</i> di Joan Bolons	71-115
R. FRIEDLEIN, L'atzar en la filosofia moral. Un joc de tauler lul·lià de João de Barros: <i>Diálogo sobre Preceitos Morais</i> (1540)	117-139
J. SANTANACH, La magúncia de Salzinger i altres records lul·lians de fra Bartomeu Forners	141-174
A. FIDORA, Peirce's Account of the Categories and Ramon Llull	175-186
Bibliografia lul·lística	187-199
Ressenyes	201-229
Crònica	231-243
Procediments de publicació de <i>Studia Lulliana</i>	245-252
Índex d'obres lul·lianes citades	253-258

---

MAIORICENSIS  
VOL. XLVII

SCHOLA  
2007

LULLISTICA  
Núm. 102

*Consell editor:*

Anthony Bonner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lola Badia, Jordi Gayà, Pere Rosselló, Albert Soler (vocals)

*Consell assessor:*

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), J. N. Hillgarth (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Emeritus), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

*Redacció:*

Maioricensis Schola Lullistica  
Apartat de Correus, 17  
Palma de Mallorca (Espanya)  
www.scholalullistica.com  
scholalullistica@gmail.com

*Edició i distribució:*

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

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

Printed by Publidisa

# STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XLVII

MALLORCA  
2007



## En el cinquantè aniversari de la revista

STUDIA LULLIANA compleix amb aquest volum el 50è aniversari de la seva aparició. Al llarg d'aquest mig segle, la revista ha estat el lligam entre els membres de l'escola, el testimoni eloquent de la progressiva i formidable expansió dels estudis lul·lístics i el punt de trobada on el mestratge dels grans ha acompanyat les primeres passes dels novells. Des d'aquesta multiplicada majoria d'edat, la revista de la Maioricensis Schola Lullistica, d'ençà dels dies que n'era gairebé el portaveu únic, ha vist multiplicar-se altres revistes i publicacions que de forma continuada donen espai als estudis sobre Ramon Llull. I més en aquesta última dècada, quan la configuració d'internet ha fet possible la dinamització de la informació fins a extrems mai abans imaginats.

Amb motiu d'aquesta efemèride és un honorós deute retre homenatge al fundador de ESTUDIOS LULIANOS, el seu primer director i per molts d'anys rector de l'escola, el Molt Il·lustre Dr. Sebastià Garcias Palou. Ell aconseguí que en les pàgines d'aquells primers anys s'hi aplegassin les firmes més assenyalades del medievalisme europeu, promovent, així, un interès per la figura de Ramon Llull, que fou la llavor de la qual n'és fruit l'actual reconeixement del mestre mallorquí en les històries del pensament medieval.

La tasca de Garcias Palou tingué una brillant continuació en el treball del qui fou successor seu en el rectorat de l'escola, el professor Dr. Sebastià Trias i Mercant. En anys de pregons canvis en el món social i acadèmic de Mallorca, ell la mantingué i la renovà amb encert, per tal de continuar posant a disposició dels estudis lul·lístics un instrument esdevingut ja quasi indispensable.

En els últims anys ha estat el treball pacient i exigent del Sr. Antoni Bonner el que ha fet possible la continuació de ESTUDIOS LULIANOS, ara amb el nom nou de STUDIA LULLIANA. La meticulosa crònica de tota la bibliografia lul·liana, a punt de poder ser considerada oceànica, és una innovació que ha fet encara més ineludible la presència de la revista a les biblioteques.

Les dificultats hi han estat, hi són i continuaran presentant-se en l'esdevenidor. Però, allò que fa de la revista el vincle entre els membres de l'escola i entre els lul·listes, allò que, de segur, podem dir vincle d'amistat, és la més ferma penyora per molts anys.

Jordi Gayà Estelrich

Rector de la Maioricensis Schola Lullistica

# Un capítol en l'ús de l'al·legoria en Ramon Llull: exegesi del capítol 354 del *Llibre de contemplació*\*

Josep Enric Rubio

Universitat de València

## 1. La significació com a hermenèutica

L'obra escrita de Ramon Llull és immensa en quantitat i en varietat de formes i de temes. S'ha remarcat, en efecte, la multiplicitat de formes en l'obra lul·liana com un dels aspectes que afavoreix l'objectiu últim de l'autor: la persuasió.<sup>1</sup> Orientades sempre cap a aquest objectiu, Llull assaja diverses *estratègies* comunicatives. Probablement l'obra en què es percep amb major contundència l'esforç gairebé titànic per trobar una forma adient de transmissió clara i efectiva del missatge doctrinal siga el *Llibre de contemplació*. En certa manera, podem considerar aquest text sense parió en la resta de la producció lul·liana (i, encara, en la història de les lletres catalanes) com el banc de proves en el qual l'impuls missional lul·lià investiga les possibilitats comunicatives de diverses formes expressives apropiades al contingut que vol transmetre de manera convincent. Algunes seran desenvolupades i explotades plenament en textos posteriors; altres no tornaran a aparèixer.

La clau de volta d'aquestes provatures és la reflexió a propòsit de les complexes relacions establertes entre les dimensions *sensual* i *intel·lectual* de l'ho-

---

\* Aquest treball s'inscriu en el marc del Projecte HUM 2005-06110-C02-01/FILO del ministeri espanyol d'educació i ciència.

<sup>1</sup> «Hem de comprendre que Llull estava primordialment i per ventura únicament interessat en la *persuasió*, i això a tots els nivells intel·lectuals i socials. Aquest interès explica la multiplicitat de formes que emprà». A. Bonner, «El pensament de Ramon Llull», *OS I*, 56.

me i de la creació. El cor del llibre és la contemplació de Déu, i a aquest nucli s'arriba a través del bastiment de diverses *arts* o mètodes de contemplar. Contemplar implica, primer de tot, percebre intel·lectualment a partir dels vestigis sensorials. L'art de contemplació ha de tenir doncs en compte la manera apropiada d'interpretar aqueixes relacions entre sensualitats i intel·lectualitats, unes relacions que responen a l'ordre diví providencial de la creació. Copsar aquest ordre és la porta d'accés a la contemplació en Déu.

Al capdavant, en el *Llibre de contemplació*, l'esforç per trobar la forma expressiva apropiada es redueix a un problema metalingüístic. Si l'art de contemplació té en compte els significats intel·lectuals de les sensualitats, tant aquests significats com el procés (el mètode) que permet extreure'ls d'aquelles han de ser exposats d'alguna manera: mitjançant un suport sensorial (la lletra escrita o la paraula pronunciada; un discurs, en definitiva, sensorial), carregat, ell també, de tot de significacions intel·lectuals. Quin és el suport discursiu sensorial més apropiat per a expressar el mètode intel·lectual de la contemplació? Heus ací el problema.

El capítol 155 del *Llibre de contemplació* planteja la qüestió en termes de concordança i de contrarietat entre paraula i enteniment: «Com home cogita en les concordances e en les contrarietats qui són enfre enteniment e paraula».<sup>2</sup> Les premisses són clares: 1- Les paraules són de natura sensorial i l'enteniment és de natura intel·lectual; 2- el segon és llavors més noble que les primeres; 3- així doncs, quan les paraules segueixen (se subordinen a) l'enteniment, el signifiquen, però quan es deslliuren de la seua tutela, donen falses significacions; 4- l'home pot adquirir enteniment de les coses significades per les paraules si sap destriar els seus significats, que són dobles: literals i espirituals.

De manera que les «diccions sensorials», les paraules, tenen un sentit sensorial (literal) i un altre intel·lectual (espiritual). La «significació» com a procés hermenèutic és possible gràcies a aquesta doble consideració. Darrere de la lletra s'amaga el «ver seny», els significats espirituals intel·lectuals. Els errats, els infidels, desconeixen com extreure el sentit de la lletra, es queden en les significacions purament sensorials. L'exposició espiritual, però, no és una tasca fàcil. Allò més senzill, però menys productiu, és quedar-se en els significats literals del discurs. El camí que mena a la veritat és ple d'obstacles: només el que porta a l'error és pla i sense riscos. «On en l'exposició espiritual se contrasten pus fort paraula e enteniment que en la literal, per ço car paraula no basta a significar tan

---

<sup>2</sup> OE II, 447-449.



bé les coses intel·lectuals com fa les sensuais».<sup>3</sup> L'art de contemplació no es pot deslligar d'una art d'exposar els textos, d'una art de la significació.

La teologia bíblica ofereix a Ramon Llull una tradició hermenèutica ben assentada en el panorama cultural medieval. Són quatre els sentits codificats per aquesta tradició en l'exposició de la Sagrada Escriptura: literal, moral, al·legòric-cristològic i anagògic-escatològic. Però en Llull no es tracta d'expondre la *Sacra Pagina*, gairebé absent del seu univers de referències autònom, deslligat de les autoritats a l'ús (fins i tot de la més alta autoritat: la Bíblia). Es tracta d'exposar la seua pròpia art de contemplació, de sistematitzar de quina manera el lector ha d'accedir al sentit intel·lectual del discurs lul·lià: un discurs en contínua lluita amb ell mateix, en un esforç manifest per trobar el vehicle sensual més adient a l'expressió exacta de la intel·lectualitat amagada.

I així se'ns apareix de nou la multiplicitat de formes inherent al *Llibre de contemplació*, conseqüència d'aqueixa recerca del sentit a través de la recerca de la paraula que es deixi interpretar seguint un mètode que garanteixi que la significació així aportada serà la recta; com la imatge en la superfície de l'espill dóna compte de l'objecte en ell reflectit, sempre i quan l'espill estiga ben fabricat. En cas contrari, la imatge es reflectirà distorsionada. Igualment, les significacions intel·lectuals aportades per les sensualitats poden ser distorsionades, malinterpretades, si l'enteniment no les rep adequadament. Ramon Llull prova diverses expressions o vehicles que puguen transmetre apropiadament, sense distorsions, el sentit intel·lectual del seu discurs. I aquesta diversitat també mostra, de pas, la capacitat d'adaptació a les circumstàncies del receptor, també múltiple, condicionat per diversos referents culturals que Llull intenta aprofitar i adaptar; en definitiva, mostra la ductilitat en l'estratègia.

## 2. L'al·legoria com a expressió del desplegament metafòric de l'art segons Salzinger

Un dels vehicles expressius presents al *Llibre de contemplació* és l'al·legoria, entesa com l'ús d'imatges i d'històries amb contingut simbòlic que cal desxifrar. Aquest recurs apareix amb una gran força plàstica cap al final de l'obra, en concret als capítols 352 a 356. Tots ells fan referència en el títol als sentits interpretatius de l'escriptura abans esmentats. Aquestes claus hermenèutiques

---

<sup>3</sup> Ibid., 448 (§ 21).

s'hi apliquen a imatges expressives, sovint estranyes, que recorden les emprades per les tècniques de memòria artificial o *artes memoriae* pròpies de la retòrica clàssica però vinculades en la cultura medieval al discurs moral;<sup>4</sup> s'hi apliquen també a narracions en les quals Lull dóna eixida a la seua capacitat ficcional en la construcció de contes o rondalles amb una alta densitat simbòlica.

És el cas de la història narrada al capítol 354, «Com hom adorant e contemplant son Déu gloriós per moral e al·legoria e anigogia intel·ligència, entel·lectueja lo contrast qui és enfre-l cors e l'ànima».<sup>5</sup> El tema és, en efecte, el combat entre el cos i l'ànima narrat en clau al·legòrica a través d'un conte protagonitzat per tres donzelles, un animal amb dos caps, set reines i set bèsties que es mouen amunt i avall per unes escales col·locades en els caps de l'animal, i dues estranyes feres de dos colors cadascuna. La imageria simbòlica d'animals bicèfals i altres bèsties fantàstiques ens fa recordar escenes semblants en el llibre de l'Apocalipsi, escenes i imatges pictòricament representades en els manuscrits dels Beats.<sup>6</sup> Cada detall té el seu sentit amagat que cal desxifrar. La història, que s'identifica amb el sentit literal o historial, té altres sentits intel·lectuals als quals cal accedir a partir d'aquest. És, novament, l'ascens ordenat de les sensualitats a les intel·lectualitats, clau de la contemplació lul·liana.

Que Lull opte ací per unes imatges i històries al·legòriques no deixa de tenir el seu interès. Precisament, l'alta densitat simbòlica del capítol 354 del *Llibre de contemplació* va portar un bon coneixedor de l'obra de Lull, Iu Salzinger, a afirmar que en ell es troba, ni més ni menys, la clau interpretativa de tots els secrets de l'Art. Qui siga capaç d'interpretar aquest capítol tindrà accés a la revelació dels misteris de tot el sistema lul·lià. Potser Salzinger exagera una mica, però no seria sobrer mirar d'esbrinar els motius que el porten a fer aquesta afirmació. És en el pròleg de la *Revelatio secretorum Artis*, text introductorí a l'edició de les *Opera omnia* de Lull, on l'editor alemany llença la idea. La

<sup>4</sup> Vegeu J. E. Rubio, «Una incursió lul·liana en l'*ars memoriae* clàssica al *Llibre de contemplació en Déu*», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes – Palma (Mallorca) 8-12 de setembre de 1997*, (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 61-72.

<sup>5</sup> OE II, 1191-1195.

<sup>6</sup> Com sempre en Lull, és difícil establir una font precisa; la seua capacitat d'adaptació i de reelaboració de materials de la tradició narrativa provinents de fonts d'allò més variades fa que pugam parlar, si de cas, d'un univers de referències inconcretas que podríem considerar, hipotèticament, en el rerefons del producte lul·lià final. Les diverses hipòtesis al voltant dels materials possibles no són doncs excel·lents entre si. En aquest cas, Lola Badia troba ressons, suggeriments inconcretas, que podrien connectar les imatges d'aquests capítols del *Llibre de contemplació* amb les que apareixen a un dels deu contes del *Barlaam i Josafat*: «L'Unicorni». Veg. Lola Badia, «La novel·la espiritual de Barlaam i Josafat en el rerefons de la literatura lul·liana», dins *id.*, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, (Barcelona: Quaderns Crema, 1992), pp. 97-119 (pp. 116-117).

*Revelatio* és un text original, en el qual l'autor mostra el seu coneixement de l'obra de Llull a través de la cita de fragments escollits de diverses obres del mestre, tant autèntiques com apòcrifes. Precisament, una de les constants en la *Revelatio* és la justificació de l'autenticitat lul·liana dels apòcrifs alquímics, que Salzinger inclou en el projecte editorial, malgrat les crítiques rebudes. Per respondre a aquestes crítiques empra un muntatge narratiu en l'inici de la *Revelatio* de sabor molt lul·lià: amb un evident paral·lelisme amb l'inici de la *Vita coaetanea*, fa que el mestre Ramon Llull se li aparega amb un gran llibre a les mans, tancat amb set segells. El mestre ofereix el llibre al deixeble i li demana que llegeixca la pàgina per on l'ha obert. El que llegeix Salzinger és el capítol 354 del *Llibre de contemplació*.

Tot contribueix a crear la imatge de misteri, de secret, i de revelació del misteri. El llibre tancat amb set segells és una referència de l'Apocalipsi, text farcit de misteriosos sentits amagats que cal obrir i desvetllar. Com el capítol del *Llibre de contemplació*. Com l'Art lul·liana. Tota la *Revelatio* és un diàleg entre mestre i deixeble a través del qual el primer ofereix al segon les claus que permeten resoldre els enigmes de l'Art, unes claus que es troben a la narració llegida per Salzinger. Obrir els set segells és accedir als misteris del septenari, una altra de les constants de la *Revelatio*. Que el número set siga un dels eixos estructurals de la narració del capítol 354 deu contribuir, sens dubte, a atorgar-li en la ment de Salzinger un paper tan especial. Com també el fet que siga ple d'imatges al·legòriques que poden interpretar-se de diverses maneres, és a dir, que amaguen diversos secrets. Inclòs el de la transmutació dels metalls. A la pregunta del deixeble si el *Llibre de contemplació*, obra lul·liana sense cap dubte, conté també l'Art d'adquirir riqueses, el mestre respon afirmativament. Cap autoritat millor per demostrar l'autenticitat de les obres alquímiques que la del mateix Llull, que s'autocita fent servir un passatge del capítol final del *Llibre de contemplació*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «Disc.: quia tanta mihi fuit controversia eum quibusdam tuorum Discipulorum et aliorum Scriptorum, qui negant, te docuisse Artem comparandi divitias, quaeso, tu litem nostram dirimas, estne talis Ars forsan etiam in hoc Libro [sc. in *Llibre de contemplació*] contenta? nam cum hic Liber sit tuus sine ulla ambiguitate, uno ictu tota quaestio esset decisa. Mag.: quinimo Fili, qui supremum gradum in scala fabricavit, infimum non omiserit, nisi voluisset scalam imperfectam relinquere; it ideo sis certus, que *aquest Libre es bo à crexer è à multiplicar la Honor de la sancta Esgleya de Roma, el Poder e la Riquea daquella; la qual multiplicatio de Honor è de Riquea è de Poder esta en la forma potencial, NB. a la actualitat de la qual es aquest Libre aparellament è endresament, ab que la bonea daquest Libre sia membrada è entesa è amada*: Vol. cont. dicto cap. 366». Salzinger, *Revelatio Secretorum Artis*, MOG I, vi, 5 (257). L'argumentació és clara: si el *Llibre de contemplació* conté totes les aplicacions de l'Art de Llull, i entre les seues utilitats l'autor explicita la de «multiplicar la riquesa de l'Església», és que conté també una aplicació de l'Art per fabricar riquesa material; sempre que aquesta, és clar, estiga orientada a la primera

La *Metàfora* esdevé així el terme clau en la *Revelatio*, en la interpretació que de l'Art fa Salzinger. El sentit literal és com el centre d'una circumferència, del qual sorgeixen infinits radis conduents cap a diversos sentits metafòrics. Hi ha doncs una multiplicitat de sentits metafòrics aplicable a cada sentit literal, tot establint-se una complexa xarxa de significacions en la qual cada sentit literal d'una ciència esdevé metafòric en una altra, i viceversa. Per boca del mestre, Salzinger posa el següent exemple: «magnes attrahit ferrum» té una interpretació literal; però metafòricament pot significar, en medicina, «scammonia purgat choleram». I a l'inrevés: l'afirmació literal en medicina té un sentit metafòric aplicada a la geologia. El sentit literal i el metafòric són convertibles, i el gran secret de l'Art està en sistematitzar tota aquesta xarxa de sentits per fer-ne una ciència universal, en la qual es pot fàcilment passar d'una ciència particular a una altra, del centre d'una circumferència al d'una altra, tot movent-se pels radis, i així veure «cent i mil en u, i u en cent i mil».<sup>8</sup>

Les imatges que per a nosaltres tenen, en el text lul·lià del capítol 354 del *Llibre de contemplació*, un sentit –un sentit més o menys clar, si ens guiem pel títol del capítol–, per a l'exegega Salzinger en tenen molts, de sentits, en virtut d'aquella «semiosi il·limitada» que permet el pas d'una a una altra ciència mitjançant la metàfora. El combat entre el cos i l'ànima està representat en la lluita entre les set reines i les set bèsties que habiten els dos caps de la bèstia bicèfala. Aquesta representa el compost humà (cos i ànima), les bèsties són els set pecats capitals i les reines les set virtuts. La clau interpretativa sembla ser netament moral. Però Salzinger va més enllà, o mira més al fons. Fins arribar a l'alquímia. Les metàfores del capítol en qüestió amaguen la diferència i contrarietat

---

intenció: al servei de l'Església, de la conversió dels infidels i dels projecte lul·lià. Un Llull alquimista no seria cap cosa estranya per a Salzinger. Només que aquesta art alquímica està amagada sota els secrets de l'Art, i per això els deixebles poc atents, i que no coneixen bé la clau d'accés al mètode lul·lià, ignoren (i, per tant, neguen), aquesta possibilitat. La *Revelatio* és, en el fons, el desvetllament d'aquesta clau, i caldria llegir-la en clau alquímica.

<sup>8</sup> «Respondit Doctor Illuminatus: Fili, non sunt aenigmata, quae legisti, sed sensus literales scientibus legere in hoc Libro: nam dicas mihi, estne hoc aenigma, quando dico: *magnes attrahit ferrum*? Disc.: non, sed est sensus literalis. Mag.: sed quando dico: *magnes attrahit ferrum*, intelligisne Fili, *quod scammonia purget choleram*? nequaquam, nisi scias Artem meam, quae tibi dabit perspicilia, ut uno intuitu videre possis centum et mille in uno, et unum in centum et mille [...]. Unde scire debes Fili, quod sensus literalis sit centrum, et sensus metaphoricè sint radii profluentes a centro ad circumferentiam: et sicut infiniti radii eliciuntur ex uno centro, sic infinitae metaphorae ex uno sensu literalis; nam omnis sensus literalis unius Scientiae habet suum sensum parallelum metaphoricum in altera Scientia». Ibid., *MOG* I, vi, 5 (256). La «metàfora» ací emprada l'agafa Salzinger dels *Començaments de medicina* (*NEORL*, V, 49). Més endavant, en l'apartat de la *Revelatio* dedicat precisament a la metàfora en la revelació del secret de la retòrica, tornarà sobre aquesta idea, tot perfilant-la amb més detall i aplicant la teoria a l'anàlisi de les metàfores que apareixen, per exemple, al capítol 352 del *Llibre de contemplació*. *MOG* I, vi, 90 i ss. (342 i ss.).

entre virtuts i vicis. Aquestes, però, esdevenen al seu torn noves metàfores que amaguen altres significats, els quals, agafats ara literalment, remetent a altres sentits ocults aplicables a altres camps... I tot per la mútua convertibilitat dels sentits literal i metafòric. Si arribem només a la interpretació moral, per a Salzinger ens hem quedat només en el primer graó de l'escala hermenèutica. Perquè les virtuts i els vicis també amaguen secrets.

Aquests secrets els desvetlla en l'apartat de la *Revelatio* dedicat al secret de la figura V: «De Secreto Figuræ V». Pot estranyar, en un principi, el pes específic que Salzinger atorga a aquesta figura, al secret de la qual dedica més espai que a la S o a la T. Comença dient, per boca del mestre, «Sub cortice metaphoricæ Figuræ V abscondi meis inimicis multa Secreta meae Artis». <sup>9</sup> Un d'aquests secrets (i, encara, «unum ex maximis Secretis meae Artis»), <sup>10</sup> és que les catorze lletres de la figura representen no només les virtuts i els vicis, sinó que són «signa universalia» que poden significar molts particulars. <sup>11</sup> Encara, ocult sota el septenari es troba el ternari i el quaternari, «et sic invenit [visus intellectualis] in Figura V. Figuram S. et T.; et quia S. T. continent in se duas Figuras, unam in manifesto, quae est principiorum, et alteram in occulto, quae est elementorum, etiam Figura V. continet in se duas Figuras, unam in manifesto, quae est B. C. D. etc. virtutum et vitiorum, et alteram in occulto, quae est B. C. D. etc. elementorum». <sup>12</sup>

Al final va a parar cap a on sembla conduir tota la *Revelatio*, on és el nus del secret de l'Art: «Ut hanc Artem totumque ejus processum Filiis meis ob oculos ponerem, summa subtilitate sub omnibus et singulis Figuris meae Artis semper occultavi Figuram Elementalem». <sup>13</sup> I segueix amb la seua particular interpretació del descens de l'universal al particular a partir de la doctrina exposada al *Liber Chaos*. I tot en la «revelació» del secret de la figura V! No ens estranyarà llavors que, en l'apartat següent, dedicat a la figura X, se centre novament en la figura elemental, a partir de l'anàlisi de les relacions entre els principis «essentivatio-perfectio-defectus». Els processos de generació i de corrupció justifiquen el bot metafòric d'una figura a una altra, d'una metàfora a una altra metàfora. Com en el cas de la figura V, ho justifica d'antuvi en l'aplicació, metafòrica, del mode decimotercer de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, el mode

<sup>9</sup> *MOG* I, vi, 33-34 (285-286).

<sup>10</sup> *Ibid.*, 35 (287).

<sup>11</sup> «Ideo literae Figuræ V. non solum denotant Virtutes et Vitia, sed ambitu suo claudunt, significant, regulant, dirigunt multa alia particularia». *Ibid.*, 36 (288).

<sup>12</sup> *Ibid.*, 37 (289).

<sup>13</sup> *Ibid.*, 38-39 (290-291).

de la «conversió i perversió», que és clar que s'aplica en la V a la conversió dels vicis en virtuts, i de la falsedat en veritat, però que també pot tenir altres sentits més secrets (secrets naturals) quan es tracta de convertir la matèria...<sup>14</sup>

Així doncs, la *Revelatio* pressuposa una clau hermenèutica per al conjunt de l'obra lul·liana gràcies a la qual la presència de l'alquímia resulta no ser estranya, sinó fins i tot necessària. La semiosi contínua que implica per a Salzinger el funcionament metafòric de l'Art, clau de l'ascens i descens del particular a l'universal i viceversa, justifica la necessitat de completar la màquina de l'Ars amb la peça química, sense la qual no funcionaria. I d'aquesta manera, a la pregunta directa de Salzinger al mestre Ramon, a l'inici de la *Revelatio*, de si l'Art alquímica forma part de l'Art general, la resposta és clara: qui construeix una escala perfecta, no pot ometre l'esglaó inferior, si vol que se sostinga el superior. Negar l'aplicació de l'Art a l'alquímia és negar la seua perfecció.<sup>15</sup>

Amb això no hem de pensar que per a Salzinger l'Art fou simplement un mètode per a transmutar els metalls. Ell mateix deixa ben clar que aquest no és el seu objectiu, la seua primera intenció. Però també hi és. Salzinger coneix molt bé, malgrat tot, l'obra de Llull, però la concep encara, a la manera dels lul·listes del barroc, com una *Ars universalis* en el sentit d'un sistema de coneixement universal. I, alhora, s'hi acosta amb un respecte propi del lul·lista modern.<sup>16</sup>

### 3. Exegesi del capítol 354 del Llibre de contemplació

#### 3.1. El sentit literal de la narració i la seua estructura

Rere el septenari que articula la narració al·legòrica del capítol 354 del *Llibre de contemplació* està, igual que rere el septenari de la figura V, la clau del

---

<sup>14</sup> Vegeu el que diu Salzinger al primer dels secrets de la figura V, *MOG* I, vi, 34 (286): la cita de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* deixa caure que en l'aplicació del mode de la conversió i de la perversió està el secret d'aquesta figura (que, llegits en clau química, poden ser «metafores» de «generació» i «corrupció», o de «transmutació»: darrere de la V s'amaga la figura elemental).

<sup>15</sup> Vegeu la nota 7.

<sup>16</sup> Per a Salzinger com a figura a cavall entre dues etapes en la història del lul·lisme, veg. el que diu Antoni Bonner, «La influència de Llull: Història del lul·lisme», dins *OS* I, 85-86. El respecte per l'obra de Llull es veu també en la crítica que Salzinger adreça a alguns lul·listes que, com ell, interpreten l'Art en clau de ciència general, però desvirtuen el seu sentit en permetre's llicències que no són adients. En afirmar que els principis de la figura V són particulars, i les lletres que els representen universals, el mestre sentència: «et hoc fundamentum erat occultum illis, qui sublatiis meis literis alphabetilibus, et introductis aliis novis particularibus a se inventis putabant Arti magnam perfectionem et facilitatem conferre» (*MOG* I, vi, 35 [287]). El retret sembla anar dirigit a les adaptacions de l'Art pròpies d'un Athanasius Kircher.

secret de l'Art per a Salzinger.<sup>17</sup> Entenem així que a l'inici de la *Revelatio* haja presentat aquest capítol com la condensació al·legòrica de tot el sistema lul·lià. El lul·lista modern no pot entendre'l en eixe sentit. Sí pot, però, coincidir amb Salzinger en la importància que aquest atorga al conjunt del *Llibre de contemplació* com a font de la qual emana l'obra de Llull. Al costat d'interpretacions encara esotèriques, també trobem en el lul·lista alemany intuïcions molt encertades respecte al valor de determinades obres del mestre.

Aquesta intuïció en concret no ha estat però massa seguida pel lul·lisme modern. No s'ha estudiat el *Llibre de contemplació* d'acord amb la seua importància, ja destacada per Salzinger. I, pel que fa al capítol 354, no és qüestió de buscar-hi a hores d'ara interpretacions esotèriques de signe alquímic, malgrat la temptació que pot suposar la presència d'imatges tan críptiques. Hem de desvetllar les metàfores d'acord amb la intenció explícitament anunciada per Llull en el títol del capítol, i en el context on aquest s'insereix. No podem doncs anar molt més enllà de la interpretació en clau moral de lluita de les virtuts contra els vicis.

Només un estudiós modern s'ha enfrontat amb deteniment a l'exegesi d'aquest capítol: el professor Armand Llinarès.<sup>18</sup> Mirarem de precisar el sentit del relat al·legòric a partir de la lectura que en fa Llinarès, tot proposant quan s'escaïga interpretacions alternatives a les seues. Primerament, però, hem de veure el contingut de la història en el seu sentit literal, i com s'estructura en els límits que marquen les parts del capítol. Aquest, com tots els del *Llibre de contemplació*, s'articula en trenta paràgrafs organitzats en deu grups de tres paràgrafs cadascun (grups als quals donem el nom de «tríades»). En la primera tríada (paràgrafs 1-3) apareixen les que són les vertaderes protagonistes de la història: «tres donzelles molt nobles e molt belles» que habiten en la cima d'una alta muntanya; una recorda el que la segona entén i el que vol la tercera, la segona entén el que recorda la primera i el que vol la tercera, i la tercera vol el que recorda la primera i el que entén la segona. Quan les tres donzelles comencen a efectuar el que són els seus actes propis (una recorda, una altra entén i una altra vol), una d'elles comença a davallar i a pujar la muntanya. En aquest moviment ascendent-descendent observa al peu del munt un arbre carregat de flors i de fruits, regat pels rius que davallen i puguen de la muntanya.

<sup>17</sup> Després de la revelació per part del mestre de com es descendeix de l'universal als particulars, a partir de cites del *Liber Chaos*, que deixen entreveure un rerefons d'aplicació alquímica, el sorprès deixeble pregunta: «ergo septenarius principiorum Figuræ V. est metaphora. quæ nobis pandit omnia dicta Secreta?». I el mestre respon: «haec et plura alia». *MOG* I, vi, 41 (293).

<sup>18</sup> Armand Llinarès, «Théorie et pratique de l'allégorie dans le *Libre de contemplació*», *EL* 15 (1971), 5-34. L'apartat de l'article dedicat a l'exegesi del capítol 354 ocupa les pàgines 19-27.

Segueixen tres tríades dominades per un nou element: una bèstia de dos caps que surt d'un gran bosc. La tríada 4-6 és dedicada a la descripció de la bèstia: el seu cap dret té forma de cap d'home, i l'esquerre té forma de cap de bèstia. L'animal es dirigeix a l'arbre que contemplava la donzella i alça alternativament els seus caps per menjar-ne els fruits; però no pot alçar els dos caps alhora. La donzella observa que al cap esquerre de la bèstia s'alcen dues escales, la primera amb quatre esglaons i la segona amb cinc. L'escala de quatre esglaons està ocupada per dues bèsties diferents l'una de l'altra, mentre que en l'altra escala hi ha cinc bèsties també diferents entre si. Al cap dret s'alcen també dues escales, però aquestes tenen cinc esglaons cadascuna; en la primera escala hi ha tres reines molt belles i bones, i en la segona escala n'hi ha quatre. Cadascuna de les set reines és diferent de la resta tant per l'aspecte com per l'ofici.

La tríada 7-9 planteja el conflicte que desfermarà la lluita anunciada al títol del capítol, i que es narrarà a les tríades 19-21, 22-24 i 25-27. Quan l'animal alça el cap esquerre cap a l'arbre, les set bèsties mengen els fruits. Les reines es queixen, i l'animal baixa el cap esquerre per alçar el dret. Llavors són les bèsties les que passen gana. Les reines per una banda i les bèsties per una altra prenen l'acord d'organitzar-se per lluitar i destruir els «habitants» del cap contrari i tenir així accés exclusiu als fruits de l'arbre. La donzella que puja i baixa per la muntanya observa aquesta escena mentre que una de les donzelles que és a la cima la recorda i l'altra es riu.

La tríada 10-12 es dedica a la descripció dels preparatius per a la batalla: organització dels dos exèrcits, i descripció de les armes i dels estendards. Les reines acorden fer una senyera de color vermell amb el sol a una banda i la lluna a l'altra, per representar els dos individus sense parió en el món. La senyera la portarà una dama bona, bella i virtuosa que cavalca un bell animal. Les reines es guarniran amb armes diverses i contràries a les de les bèsties per tal de vèncer-les; és a dir, portaran a la batalla fe, esperança, caritat, justícia, saviesa, fortalesa i templança. Paral·lelament, les set bèsties confeccionen una senyera negra amb les imatges d'un home capgirat a una banda i d'una serp a l'altra, representatives dels pitjors individus del món, els quals vencen sovint les reines. La senyera la portarà una bèstia negra que cavalca sobre una dama que camina a quatre grapes.

Les tríades 13-15 i 16-18 incorporen un diàleg entre les tres donzelles que observen els preparatius per a la batalla. Al llarg d'aquest diàleg comenten que les reines deurien de vèncer ja que disposen de millors armes, però una de les bèsties disposa d'armes molt fortes i no pot ser vençuda més que amb armes semblants i contràries a les seues. També comenten que la dama que fa de cavalcadura a la bèstia portaestendard és germana de la dama que porta la senyera



vermella. Una de les donzelles prega les altres dues que ajuden les reines en la batalla, però aquestes s'excusen i li diuen que sense el seu concurs no poden fer res. El mateix afirma la primera donzella: sense l'ajut de les altres dues, ella sola no pot fer res per les reines. Finalment, acorden actuar totes tres conjuntament per donar suport a les reines en la batalla, un suport que consisteix a contemplar els elements naturals que són en el puig on habiten, ja que quant més contemplen els rius, els prats, els arbres, etc. de la muntanya, més força agafaran les reines.

Les tríades 19-21, 22-24 i 25-27 descriuen la batalla. Es tracta d'una lluita acarnissada que al principi s'inclina a favor de les reines. En la primera tríada, aquestes vencen fàcilment sis de les set bèsties, però la setena, la que està guarnida amb armes especialment fortes, no pot ser vençuda. Una de les set reines es combat durament amb la bèstia, però és fortment colpejada per aquesta, cosa que fa plorar una de les donzelles. Les altres dues la consolen dient-li que quant més ferides rep la reina en el combat, més guanya i més s'actualitza la seua virtut potencial. En la tríada 22-24 les donzelles s'adormen i una de les reines les davalla del puig i les transporta a un bosc allunyat; mentre les donzelles continuen dormides les bèsties agafen força i desfan les reines, trenquen les seues escales, esquincen la seua senyera i mengen tots els fruits de l'arbre. La reina que havia davallat les donzelles del puig torna al bosc on estan adormides, les desperta i les puja de nou a la muntanya, perquè vegem la derrota de les reines. A la tríada 25-27 les donzelles tornen a contemplar en el puig i les reines agafen de nou força contra les bèsties, però la més forta continua sense poder ser vençuda. Només ho serà quan una de les donzelles s'apreste a participar activament en la batalla guarnint-se amb armes dobles: amb armes semblants i amb armes contràries a les de la bèstia. Sols així la pot vèncer, ja que disposa d'armes dobles (semblants i contràries), mentre que la bèstia només té armes simples. Amb el venciment de la bèstia més forta, les reines obtenen la victòria final.

La darrera tríada del capítol descriu com després de la batalla una de les donzelles veu eixir del bosc dues bèsties salvatges molt estranyes; una és negra en la seua meitat superior i groga en la meitat inferior; l'altra és verda en la meitat superior i blanca en la inferior. Lluiten entre si i la bèstia negra i groga venç la verda i blanca. Tot seguit, va cap a l'animal bicèfal, el destrueix i en fa dues meitats: una la trenca en quatre parts, que porta al bosc d'on ha eixit; l'altra meitat no la pot trencar. Aquesta meitat indivisible se l'emporta un gran ocell, el qual trasllada les set reines a un gran bosc. Les tres donzelles són empresonades també en el bosc, i s'acusen mútuament pel seu destí. Una de les set reines turmenta les donzelles, però aquestes envien al puig una altra reina, qui els porta

una poma amb l'olor i el sabor de la qual s'aconhorten. Finalment, la reina que turmentava les donzelles i una altra reina, germana seua, treuen les donzelles de la forest i les traslladen a un puig molt més bell que l'anterior.

Les parts en què s'articula la narració s'organitzen d'acord amb una estructura perfectament simètrica. El que està en joc en la batalla entre les reines i les bèsties és, en última instància, el destí de les tres donzelles. En la primera tríada es presenten aquestes. En la darrera, es resol el seu destí final. Les dues tríades centrals del capítol (13-15 i 16-18) són la clau de volta que permet arribar al desenllaç: és el moment en què les donzelles acorden ajudar les reines. La decisió determina el seu destí final. Aquest eix central està emmarcat per tres tríades anteriors i posteriors, que narren la preparació de la batalla entre les reines i les bèsties (4-6, 7-9 i 10-12) i el desenvolupament de la lluita (19-21, 22-24 i 25-27). Tot plegat, tenim la següent estructura:

- |                                                                                                         |  |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| 1-3. Les tres donzelles al puig                                                                         |  |
| 4-6/7-9/10-12. La bèstia bicèfala. Preparació a la batalla                                              |  |
| 13-15/16-18. Diàleg entre les donzelles. Acorden ajudar les reines                                      |  |
| 19-21/22-24/25-27. La batalla. Dormició de les donzelles. Despertar i victòria de les reines            |  |
| 28-30. Després de ser tancades al bosc i turmentades, les donzelles són col·locades en un puig més bell |  |

### 3.2. *El sentit dels espais de la narració*

A banda dels personatges que intervenen en l'acció, destaca el simbolisme associat als espais on aquesta transcorre: el puig i la forest. Un simbolisme que, d'entrada, s'articula a partir de la significació inherent a l'eix vertical, un eix dinàmic per on es mouen els personatges amunt i avall. Les donzelles pugen i baixen diverses vegades per la muntanya, però a més les reines i les bèsties es mouen amunt i avall per les seues escales. L'animal bicèfal també puja i baixa alternativament els seus caps. Amb aquest eix vertical intersecciona un d'horitzontal, l'eix per on transcorre la lluita, el conflicte: en termes estrictament lul·lians, podem dir que és l'eix de la diferència i contrarietat; diferència i contrarietat entre les bèsties i les reines, i entre els dos animals bicolors que s'enfronten a la darrera tríada. Si el puig i la forest són les fites que marquen els límits superior i inferior de l'eix vertical, l'eix horitzontal s'articula d'esquerra a dreta a partir dels dos caps de la bèstia. No cal entrar ara a precisar el simbolisme espacial associat en la cultura occidental a les posicions superior-inferior i

dreta-esquerra. En el conte és clar que les posicions marcades positivament són dalt-dreta (puig, reïnes), i les negatives baix-esquerra (bosc, bèsties).

El puig representa les altures de la contemplació. Per a Llull, el cim d'aquesta és la contemplació de les dignitats divines en si. La tòpica descripció dels elements naturals associada al *locus amoenus* serveix per a expressar «literàriament» l'objecte de la contemplació, les dignitats de Déu:

On, sobre açò l'una de les donzelles respòs, e dix que tota la major ajuda que elles porien fer a les regines seria que contemplassen en lo gran puig en lo qual estaven, e que mirassen e que guardassen los flums e ls rius, e los arbres, e les flors, e ls fruits, e ls prats, e les riberes, e ls boscatges qui eren en lo puig, car aïtant com elles contemplarien en lo puig e en ço qui és en ell e per ell, vençrien les regines les bèsties, e aïtant com elles cessarien que no contemplarien lo puig ni ço qui és en ell e per ell, serien les bèsties vencents les regines.<sup>19</sup>

La forest, per contra, és l'espai del caos, espai associat al perill, a la foscor, al desert contrari al lloc civilitzat de les relacions humanes. És la «gaste forest» de l'imaginari medieval.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> OE II, 1193 (§ 18). És digna de remarcar la precisió del narrador quan afirma que les donzelles decideixen ajudar les reïnes contemplant «en lo puig e en ço qui és en ell e per ell». Tractant-se de Llull, i més encara en aquest capítol, cap detall és sobrer. Els elements del *locus amoenus* presents al puig són en ell i per ell, no necessiten ser referits a cap espai extern. En la contemplació de les virtuts divines, Llull fa aquesta diferència: «Com totes coses hagen, Sènyer, començament e fi de vós enfora qui sòts sens null començament e sens nulla fi, per açò cové que com som contemplants en les vostres vertuts, que façam diferència en elles en dues maneres: l'una, que entenam aquelles segons vós, l'altra que les entenam en relació de nós.» (OE II, 514; cap. 178, § 1). Les virtuts divines poden ser contemplades en si (en elles i per elles) o en relació a les criatures.

<sup>20</sup> Vegeu les pàgines que Jacques Le Goff dedica a la idea del desert-bosc en la cultura i en la literatura medievals, espai contrari al de la civilització i habitat per personatges que fugen de la comunitat amb els seus semblants –bé siguen lladres, assassins o sants ermitans– (J. Le Goff, «Le désert-fôret dans l'occident médiéval», dins *L'imaginaire médiéval*, ara reeditat a *Une autre Moyen Âge*, (París: Gallimard, 1999), pp. 495-510). Els «boscatges» que apareixen com un dels elements naturals associats al puig no són el mateix que el desert-bosc o «forest» de l'espai inferior, associat a la vacuitat, al caos i a la mort (i, en la interpretació moral, al pecat). Vegeu també Paul Zumthor, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, (Madrid: Cátedra, 1994); afirma Zumthor a la p. 64: «Omnipresente, tanto en la existencia concreta de los hombres de entonces como en las formas más constantes de su imaginación, el bosque ofrece a ésta, no tanto el espectáculo vertiginosamente vacío de los otros desiertos, como una plenitud terrorífica: un pasaje del Comentario de Servius sobre Virgilio (obra escolar de base, del siglo IV al XIV) glosa con *silva* la palabra griega *hylê* (materia) e identifica las dos palabras: el bosque queda así designado como un aspecto del caos». Compareu amb la descripció que en fa Llull al § 24, manifestació d'aqueixa «plenitud terrorífica»: «On, la regina dementre que anava per la forest a les tres donzelles, veïa moltes meravelles e moltes bèsties estranyes e de leja figura...» (OE II, 1194). D'aquest bosc surten al final del capítol les dues bèsties estranyes que lluiten, i la vencedora torna al bosc la part esquerra de l'animal bicèfal. Com veurem, és un símbol de la corrupció, de la mort, del retorn al caos entès com a matèria no determinada per l'element formal. Finalment, no cal dir que aquest bosc, amb les seues feres, és la mateixa «selva oscura», «selvaggia e aspra e forte» de l'inici de la *Commedia* de Dant.

### 3.3. *El sentit dels personatges i de les accions*

Ja podem entrar en l'anàlisi del significat dels personatges i de les seues accions. Que les tres donzelles signifiquen les tres potències de l'ànima racional ja s'ha pogut deduir fa estona. La bèstia bicèfala és el compost humà; el cap esquerre representa el cos, i el dret l'ànima. Les set bèsties al cap esquerre, els set pecats capitals; les set reines al cap dret, les set virtuts. Fins ací tot sembla obvi. La cosa es complica una mica quan ens detenim en els detalls més concrets. Així, la disposició dels set pecats i de les set virtuts en el cos i en l'ànima, respectivament, ocupant unes escales amb un nombre concret d'esglaons. Les bèsties es reparteixen en dues escales: dues bèsties en una escala de quatre esglaons, i les cinc bèsties restants en una altra escala de cinc esglaons. Les reines, al seu torn, s'agrupen tres en una escala de cinc esglaons, i quatre en una altra també de cinc esglaons. Quin sentit té açò?

El professor Llinarès planteja la hipòtesi que els nou esglaons per on es mouen les bèsties són la imatge dels nou cels (els set cels planetaris, el dels estels fixos i el cel cristal·lí), mentre que l'esglaó suplementari del cap dret, habitacle de les reines, representaria el cel empíri. Les bèsties, expressió del cos humà, no es poden moure més que en els límits del món físic, representat pels nou cels, però les virtuts poden conduir l'ànima fins al cel superior o empíri, on es trobarà en presència de Déu<sup>21</sup> El que no s'explica amb aquesta hipòtesi és per què llavors els esglaons representatius dels cels es reparteixen en dues escales de quatre i cinc esglaons, en el cas del cap esquerre. Hauria estat més lògic considerar dues escales de set i dos esglaons, per exemple (els set cels planetaris i els dos superiors). Partim de la base que cap detall és arbitrari i que tots els elements descriptius del conte, incloent-hi els més petits, han de tenir per al narrador un valor significatiu concret que espera que el lector esbrine. Per arribar a la significació dels esglaons caldrà veure quins són els vicis i les virtuts que els recorren.

En el cas de les virtuts, sembla clar que la divisió en dos grups de tres més quatre respon a la tradicional divisió entre virtuts teològals (fe, esperança i caritat) i cardinals (justícia, prudència, fortalesa i templança). En el cas dels vicis, Llinarès considera que els dos que ocupen l'escala de quatre esglaons han de ser l'accedia i la luxúria.<sup>22</sup> Però si la divisió de les virtuts en tres i quatre és ben

<sup>21</sup> Armand Llinarès, «Théorie et pratique...», pp. 23-24.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 26. Llinarès parteix de la base que un dels dos vicis ha de ser el que en el desenvolupament de la batalla es presenta com el més fort i difícil de vèncer; aquest hauria de ser el més contrari a la fe, la primera de les virtuts. Conclou que ha de ser l'accedia, conclusió que pot ser encertada, com veurem més

coneguda i respon a la tradició moral i doctrinal catòlica, el mateix podem esperar de la divisió dels pecats en dos i tres, sense necessitat de buscar explicacions complicades. Probablement Llull està pensant en la divisió entre pecats espirituals i pecats carnals. Els primers són l'orgull, l'enveja, la ira, l'acèrdia i l'avarícia; els segons, la gola i la luxúria.<sup>23</sup> Ara podrem explicar per què els dos pecats carnals, gola i luxúria, es mouen per una escala de quatre esglaons, a diferència dels cinc espirituals, que es mouen per una de cinc. Els quatre esglaons deuen significar les quatre potències de l'home en les quals es consuma la delectació carnal; en el *Llibre de contemplació* serien la vegetativa, sensitiva, imaginativa i motiva.<sup>24</sup> Els pecats espirituals es consumeixen en la potència racional, tot i que tenen el seu inici en les altres quatre potències, les quals també afecten. Aquest –la potència racional– seria el cinquè esglaó de l'escala de les cinc bèsties.<sup>25</sup> Les reines o virtuts es mouen totes elles per escales de cinc esglaons perquè són senyores tant de la natura corporal com espiritual de l'home.

L'eix horitzontal (cap esquerre-cap dret, cos-ànima, vicis-virtuts) intersecciona amb la verticalitat de les escales, que reproduceix, a un altre nivell, la

---

endavant, mentre que l'altre vici que l'acompanya ha de ser la luxúria perquè en la Bíblia se la considera sovint com a símbol de la idolatria. El motiu pel qual aquests vicis es mouen en una escala de quatre esglaons continua inexplicat. En realitat, en cap moment se'ns diu que el vici més fort (que admittim que és l'acèrdia) siga un dels que ocupen l'escala de quatre esglaons. Podria ser un dels vicis que es mouen per l'altra escala del cap esquerre.

<sup>23</sup> Així, a les *Moralia* de St. Gregori: «Quia ergo septem principalia vitia tantam de se vitiorum multitudinem proferunt, cum ad cor veniunt, quasi subsequentes exercitus catervas trahunt. Ex quibus videlicet septem quinq[ue] spiritualia, duoque carnalia sunt» (Migne, PL 76, 621c). I, més endavant, després d'explicar com de l'orgull neix l'enveja, d'aquesta la ira, de la ira l'acèrdia i aquesta genera l'avarícia, conclou: «post haec vero duo carnalia vitia, id est ventris ingluvies et luxuria, supersunt» (Ibid., 622 a). St. Tomàs d'Aquino recull aquesta divisió en la *Summa Theologiae*: vegeu S.Th. 1-2 q. 72 a. 2, «Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus».

<sup>24</sup> Com és sabut, posteriorment Llull modificarà l'esquema, tot incorporant-hi l'elementativa, ací implícita en la vegetativa, i eliminant la motiva. En aquest cas, els quatre esglaons serien: elementativa-vegetativa-sensitiva-imaginativa.

<sup>25</sup> Llull descriu amb precisió a la distinció XXVII el procés mitjançant el qual els pecats s'apoderen de les potències de l'home. Pel que fa a la luxúria, per exemple, comença en la sensitiva, la qual, per la participació de la vegetativa, duu la imaginativa a imaginar «lo soll de luxúria». Així, «dementre, Sènyer, que la potència sensitiva fa estar la pensa de l'home imaginant en l'obra de luxúria, la potència vegetativa, per abundància de la humidesa, és tan abundant a la sensitiva tro que la potència sensitiva se fa dona de la potència motiva, la qual fa moure l'home luxuriós e-l fa ensutzar en les obres de luxúria» (*Llibre de contemplació*, cap. 143, § 2. «Com hom és sensible de luxúria», OE II, 419). El lector pot aplicar la tècnica al·legòrica i imaginar la bèstia de la luxúria pujant pels quatre esglaons que ací es presenten, i que hem marcat en cursiva. En els pecats espirituals, a més, hi hauria una delectació de la racional, dominada per les altres potències i convertida de senyora en serva d'elles; per això afirma Llull en referir-se, per exemple, a la vanagloria, que «tant és vana glòria mala cosa e viscosa e tant s'empregona en home, que per tots los senys corporals e espirituals s'estén e s'eixampla. E per açò, Sènyer, vana glòria va per tots los extrems de l'home.» (OE II, 412).

mateixa oposició que articula la contrarietat entre les coordenades horitzontals: la que existeix entre la natura sensual i la natura intel·lectual. Aquesta doble natura és la clau de la constitució de l'home com a tal home, i en l'al·legoria lul·liana es pot captar molt bé com l'autor concep aquesta constitució del compost humà. No es tracta d'una oposició irreductible, la del cos i l'ànima, com tampoc no és accidental la unió de les dues natures. El cap esquerre, el del cos, inclou en el seu àmbit d'influència l'element intel·lectual, racional, en l'escala de cinc esglaons; paral·lelament, al cap dret trobem la natura corporal sotmesa als dictats de la raó, quan les virtuts es mouen per les escales de cinc esglaons. Aquesta intersecció o, per dir-ho amb termes més tècnics i correctes, unió essencial del cos i de l'ànima, és la clau de volta de la batalla que es lliura en el terreny moral: si en el compost humà les dues natures no són independents l'una de l'altra ni poden funcionar per separat, el joc rau en veure quina domina l'altra. Si guanyen els vicis, el cos sotmet l'ànima; si guanyen les virtuts, la situació serà la contrària.<sup>26</sup>

El conflicte esclata per la incompatibilitat de la *delectatio* que persegueixen totes dues natures, malgrat la seua unió essencial. Aquesta *delectatio* se simbolitza en els fruits de l'arbre que mengen els dos caps. I la incompatibilitat es manifesta en el fet que els dos caps no en poden gaudir alhora: si el cos, dominat pels vicis, gaudeix dels plaers sensuais (i que afecten també l'ànima), la delectació espiritual, vinculada a la contemplació (d'ací que les donzelles, contemplant, ajuden el partit de les reines) no pot tenir lloc. I si les virtuts menen l'ànima al plaer intel·lectual de la contemplació, el cos no pot adular-se en el desordre de la natura sensual.

El conflicte degenera en batalla. És un lloc comú en la literatura moral representar l'oposició virtuts-vicis mitjançant aquesta al·legoria, la qual permet desenvolupar un seguit de símbols bèl·lics. Per exemple, els dels gamfarons o

---

<sup>26</sup> L'original especificitat del discurs antropològic lul·lià s'assenta sobre la consideració de les complexes relacions entre les dues natures del compost humà, i el col·loca finalment en el centre de les reflexions sobre l'univers, com explica molt bé Fernando Domínguez Reboiras, «El discurso luliano de hombre en el contexto antropológico coetáneo», *Què és l'home? Reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, (Barcelona: Prohom Edicions, 2004), pp. 101-127. La dualitat antitètica de la qual difícilment escapa l'antropologia en el context teològic del moment és superada en el discurs lul·lià i es trasllada, precisament, al terreny moral: «La dualidad, la división, la lucha entre los dos extremos se traslada al campo de la moral, pero una moral racionalizada en el discurso sobrio de la relación antitética entre las virtudes y los vicios» (Ibid., 123). En la representació al·legòrica del compost veiem que la lluita no és tant entre el cos i l'ànima (malgrat el que promet el títol del capítol, que al capdavant es fa ressó d'un tòpic), sinó clarament entre les virtuts i els vicis, que si s'ubiquen en un o altre espai és només amb la condició d'estendre el seu àmbit d'influència a l'individu entès com la unió indèstriable i essencial de les dues natures.

«gonfanons», els estendards que identificaven els exèrcits. Dos símbols s'associen en els estendards dels combatents: el dels colors i el de les imatges. Les reines fan un senyal vermell amb dues figures: a una banda, el sol; a l'altra, la lluna. Representen els dos individus «los quals no han semblant ni par ni equal en tot lo món». Per al professor Llinarès, el color vermell és el color de la plenitud i de la potència, i les figures del sol i de la lluna podrien simbolitzar, respectivament, Jesucrist i l'Església. Podem afegir que el roig és també el color de la passió de Jesús, el color de la redempció, i que «els dos individus sense parió al món» poden ser, per a Llull, Jesús i Maria, com es pot llegir en diversos llocs de la seua obra.<sup>27</sup> Les bèsties fan una senyera negra (color que simbolitza el pecat i la culpa), amb la figura d'un home invertit i d'una serp, símbols de caiguda relacionables amb el dimoni, àngel caigut esdevingut l'«enemic», el temptador en forma de serp al relat del Gènesi. El que es rebel·la contra Déu i el que enganya Eva, l'altre extrem en la línia temporal de la història de la salvació que culmina amb Maria.<sup>28</sup>

Els portaestendards i les seues cavalcadures tenen igualment un interès remarcable des del punt de vista simbòlic, d'acord amb la descripció que en fa Llull. El tret més destacat, que no deixa de sorprendre una de les donzelles, és que la noble dama que porta la senyera de les bèsties és germana de la dama vil que és cavalcada per la bèstia abanderada de l'exèrcit contrari. La mateixa rela-

<sup>27</sup> Per exemple: «¿Ne qual gloria es semblant ab la gloria que los sants han, en ço que son amats per la humana natura de Jesuchrist e per nostra dona santa Maria, qui son mellors creatures que totes les altres creatures?» (Ramon Llull, *Doctrina pueril*, NEORL VII, 284). O al mateix *Llibre de contemplació*: «Tot lo pus bell e'l pus vertuós vocable que hom pusca nomenar, és nomenar Jesucrist; car qui nomena Jesucrist nomena vostra essència divina gloriosa, e nomena la vostra sancta humanitat, que val molt més, sens tota comparació, que no fan totes quantes creatures són. Enaprés, Sènyer, tot lo mellor e'l pus bell vocable que hom pusca nomenar és nostra dona sancta Maria, Verge gloriosa, car nulla creatura ni totes les creatures qui sien no valen tant ni no han tanta de vertut ni de glòria ni d'honrament com ha sancta Maria.» (cap. 359, § 18, OE II, 1217). Per altra banda, la imatge del penó o estendard vinculada al simbolisme soteriològic no és estranya a Llull; veg. el versicle 97 de l'edició crítica del *Llibre d'Amic e Amat* (número 101 en edicions anteriors). Per a la superioritat estètica del color vermell com a símbol de la redempció en Llull, vegeu el complet resum que en fa Lola Badia. «Natura i semblança del color a l'*opus lul·lià*: una aproximació», *SL* 43 (2003), 3-38 (15-17, «el vermell i la redempció»).

<sup>28</sup> A diferència de la lloança estètica del vermell, ja present al *Llibre de contemplació*, mercès a la seua relació simbòlica amb la sang redemptora, el negre no sembla ser objecte d'una valoració explícita negativa en sentit estètic. El color apareix a les figures de l'Art però arbitràriament atribuït a determinats conceptes. Almenys a les figures T i S; però a molts manuscrits de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* la figura X és dibuixada en colors, i els seus principis de *privatio, culpa, defectus, ignorantia i poena* són escrits amb tinta negra, mentre que la resta es reparteixen entre el color blau i el vermell (veg. Josep E. Rubio, «Com és la verdadera figura X de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*?», *SL* 40 (2000), 47-80). Més endavant veurem com el negre reapareix amb un significat natural: la terra, seca i freda. Qualitats que són, però, el principi natural de la corrupció dels cossos, de la mort, de la privació en sentit natural.

ció de parentiu, reflex d'una simetria invertida, es dóna ente l'abanderat de les bèsties i la cavalcadura del exèrcit de les reines. Si la dama cavalcada passés a ocupar el lloc de l'abanderat, i la bèstia que la cavalca li servís de cavalcadura, llavors serien idèntiques a la noble dama i a la noble bèstia de l'exèrcit de les reines. Aquesta inversió de l'ordre recte, que dóna lloc a una imatge ridícula, antinatural en el seu desordre (la bèstia cavalcant una dama), ens fa pensar que el que ací es representa és la relació primera intenció-segona intenció. Quan la segona està al servei de la primera, tot apunta a la seua finalitat d'acord amb l'ordre natural. Si domina la segona intenció, però, la primera perd la seua noblesa i preeminència, i l'home, en no seguir la finalitat per la qual ha estat creat (honrar, recordar, entendre i estimar Déu), cau en el pecat.<sup>29</sup>

El desenvolupament de la batalla sembla bastant clar en el seu simbolisme, un cop identificat el sentit dels personatges principals i dels espais que ocupen. En tant que les tres potències de l'ànima es mantenen en les altures intel·lectuals de la contemplació de les virtuts divines, les virtuts vencen els vicis; quan s'adormen i són davallades al bosc tenebrós, els vicis guanyen la partida. Entre aquests n'hi ha un, el més fort i millor armat, que és el més difícil de vèncer. Una de les reines lluita acarnissadament amb ell, i és fortment turmentada; però, paradoxalment, quant més és nafrada aquesta virtut, més guanya i més s'actualitza la seua potència.

Llinarès proposa que és l'accídia la bèstia més forta i difícil de vèncer. En efecte, el text de la *Doctrina pueril* que cita el professor Llinarès encaixa bé amb la consideració lul·liana de l'accídia com a principal pecat. «Accidia es tristicia d'anima agreujada del be de son proysme. On, sapies, fil, que aquest vici significa pus fortment senyal de dampnació que negun altra vici, e per son contrari es mils significada salvació que per neguna altre vertut».<sup>30</sup> L'accídia s'identifica, a més, amb la inacció, és a dir, amb el no ser: «Si Deus fos accidiós no agre creat lo mon (...). Si tu, fil, as accidia, dones tu amaries Deu si avia accidia (...); e amar-l'ies si-t destrui».<sup>31</sup> Accídia és negligència en el bé i diligència cap al mal –i té, per tant, un abast molt major que el connotat pel mot «peresa» en el seu sentit actual.<sup>32</sup> La virtut que s'hi oposa amb major insistència, i per la

<sup>29</sup> El professor Llinarès interpreta que la dama portaestendard de les reines simbolitza «la beauté et la douceur de la vertu, grâce à laquelle l'homme se rend maître des autres créatures». La bèstia que cavalca la dama seria aleshores «la bestialité triomphante, à n'en pas douter» (Llinarès, «Théorie et pratique...» p. 26).

<sup>30</sup> Ramon Llull, *Doctrina pueril*, NEORL VII, 164.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>32</sup> Vegeu sobre el sentit del mot «accídia» i la història de la seua incorporació al llistat de pecats capitals Armand Llinarès, «Accidia. Remarques sur un mot du vocabulaire lullien», *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*, (Mallorca, 1989), pp. 47-54.



qual «es mils significada salvació que per neguna altre vertut» deu ser la fe, la virtut principal. Quant més és posada a prova, més guanya en mèrit i més passa de potència a acte.<sup>33</sup>

Però aquesta virtut no pot vèncer l'acídia sense el concurs d'una de les tres donzelles, que s'ha de guarnir amb armes contràries i semblants a les de la bèstia. És l'única manera de dominar-la. Aquesta donzella ha de ser la voluntat, i les seues armes, la diligència a fer el bé i a esquivar el mal. La relació de contrarietat entre diligència i acídia és tractada per Ramon Llull al capítol 135 del mateix *Llibre de contemplació*, però també podem trobar informació interessant al respecte al capítol 72 del llibre vuitè del *Llibre de meravelles*, o al sermó sobre «perea» a la segona distinció del *Llibre de virtuts e de pecats*. En tots aquests llocs la diligència s'identifica amb l'acompliment de la primera intenció, amb l'ésser, amb el bé, mentre que la perea és la negligència envers l'obligació de servir Déu, i s'identifica amb la privació o no ésser i amb el mal. L'home accidiós tendeix al no-res, a la destrucció de la inactivitat. És doncs diligent en fer males obres i negligent envers el bé. La voluntat endreçada s'hi oposa amb la diligència cap al bé, armes semblants (en tant que es tracta igualment d'un «hàbit de diligència») però contràries, ja que aquesta diligència s'adreça cap al fer (el bé), i la de l'acídia és una diligència de no fer (i, per tant, de no ser). I ací rau la força de la voluntat investida amb l'hàbit virtuós de la diligència de bé, que pot vèncer així l'acídia amb «dobles guarniments», mentre que la bèstia només disposa de «senars armadures».

Les peces semblen encaixar. Però... Arribats a aquest punt no cal dir que aquest capítol és una narració que inclou, al·legoritzats, continguts que podem trobar en capítols anteriors del mateix *Llibre de contemplació*. La doctrina abans exposada, disseminada en fragments al llarg dels immensos volums anteriors, pren ací una forma expressiva peculiar. I al *Llibre de contemplació* l'acídia no apareix, com ja ho fa a la *Doctrina pueril*, com el principal pecat. Aquest és l'orgull, el primer pecat comés pels àngels rebels, i arrel de tots els altres vicis. «Ergull és rail de tots defalliments e de tots mals», afirma Llull a l'inici

---

<sup>33</sup> La relació entre fe potencial i actual és àmpliament exposada al capítol 238 del *Llibre de contemplació*. «Com és tractat de la manera segons la qual fe està en home potencialment e actualment». El pas de l'estat potencial a l'actual de la fe no és possible més que amb el guany del mèrit: «De necessària cosa és, Senyer, que fe ni creença no pot ésser actualment en home sens que l'home no meresca guaardó de bé o de mal d'aquella cosa que creu, car enaixí com forma no pot ésser actualment sens matèria, enaixí fe ni creença no pot posseir actualitat sens mèrit. On, aitantost com la fe esdevé de potència en actu, aitantost esdevé lo mèrit» (§ 25. *OE* II, 715). Comparem el passatge acabat de citar amb la formulació al·legòrica del capítol que estem analitzant: «car aitant com la regina pus fortment se combatia e pus fortment era nafrada, d'aitant més guanyava e d'aitant més venia sa vertut de potència en actu» (*Ibid.*, 1194).

del capítol 141. I encara: «Enaixí com aquell qui ocíu e devora leona prenys, destruu e aucíu en la mort de la leona sos fills en son ventre, enaixí, Sènyer, tots aquells qui en sí mortifiquen e deleixen ergull ab humilitat, aucien e deleixen en ergull tots vicis e tots pecats; car enaixí com la leona és mare de sos fills, enaixí ergull és ocasió e rail de tots mals».<sup>34</sup> La vertut que lluita amb l'orgull seria la humilitat. Les set reines llavors signifiquen no només les set virtuts principals, sinó que també podrien referir-se a les virtuts contràries als vicis: abstinència, castedat, llarguesa, fervor, humilitat, fidelitat i paciència. Queda clar que la humilitat es fa més gran quant més és turmentada, ferida o rebaixada. La paradoxa és més comprensible amb aquesta explicació alternativa. Però la resta de peces d'aquest fragment del trencacelosques no acaben d'encaixar tan bé. No queda clar quines són les armes dobles, semblants i contràries, amb què la donzella (quina? Encara la voluntat?) pot vèncer les armes de l'orgull. I, a més, la bèstia més potent no pot ser vençuda «per la gran son e la longa continuació de dormir que les donzelles havien feta en la forest e per lo gran ús e la longa possessió que les bèsties havien en l'animal». El detall apunta, de nou, a l'accídia: la descurança en la contemplació de Déu (dormició de les donzelles) porta a l'abandó de la primera intenció, al relaxament del poder de les virtuts i al triomf de l'accídia.

La darrera tríada desenvolupa una al·legoria escatològica, després del triomf de les virtuts. El sentit general del que s'hi narra sembla clar: la mort del cos implica la separació de l'ànima, que purga els seus pecats al bosc abans de ser transportada al paradís, representat per un puig més bell i delitós que el primer. Dues bèsties estranyes sorgeixen del bosc i lluiten entre sí. «Generació» i «corrupció» podrien ser els termes en litigi en aquesta nova lluita, ja que es tracta de l'al·legorització d'un procés natural que afecta la mort del cos. La presència dels colors apunta cap a una interpretació en clau natural del passatge. La bèstia que venç (mort, corrupció) és negra en la part superior i groga en la inferior; la vençuda, verda i blanca. Quatre colors, oposats dos a dos. I, a més, cal afegir la significació aportada per la situació espacial, que de nou distribueix els elements en joc en dos eixos: el vertical (negre-groc; verd-blanc) i l'horitzontal, l'eix de la lluita o contrarietat (negre vs. verd, groc vs. blanc).

Sí, com sembla clar, es tracta ací d'un procés natural de venciment de la corrupció front al seu contrari, els quatre colors amb la seua distribució poden significar els quatre elements, o les seues qualitats. Llull atribueix colors als elements simples: el foc és brillant, l'aire és transparent, l'aigua és blanca i la terra

---

<sup>34</sup> Cap. 141, «Com hom és sensible d'ergull», § 17 (OE II, 415).

és negra. En la figura elemental de les primeres versions de l'Art, el color roig és el del foc, el blau el de l'aire, el verd el de l'aigua i el negre el de la terra.<sup>35</sup> Al *Llibre de contemplació* no hi ha una atribució explícita de color als elements simples, però podríem considerar aquest passatge del capítol 354 com el primer pas cap a la representació cromàtica de la figura elemental en l'Art. Al capítol 234 s'afirma que la calor i la humitat signifiquen composició, unió i vida, mentre que la fredor i la sequedat signifiquen dissolució, corrupció i mort.<sup>36</sup> Si aquestes són les dues bèsties que lluiten, les qualitats en contrast són les pròpies de l'aire (càlid i humit) i de la terra (freda i seca). La terra és negra. I si el verd s'atribueix a l'aigua, el blanc ha de ser la representació de la transparència de l'aire simple en aquesta al·legoria. El groc quedaria doncs com el color del foc.

En les dues bèsties es representa el quadrat dels elements amb les relacions de concordança i contrarietat entre les qualitats. La màxima contrarietat es dona entre els vèrtexs del quadrat units per les línies diagonals. Entre el negre superior esquerre i el blanc inferior dret.<sup>37</sup> I també entre el verd superior dret i el groc inferior esquerre. La humitat, qualitat compartida per l'aigua i per l'aire (bèstia verda i blanca) és el principi de la vida. La dessecació de l'humit radical és el principi de la corrupció i de la mort, sequedat que és comuna al negre i al groc (terra-foc), la bèstia que sempre venç en l'eterna lluita entre vida i mort.

Ja només queden un parell de detalls en la narració, al paràgraf final del capítol, per cloure aquest immens quadre al·legòric. Una de les set reines turmenta les donzelles al purgatori. Aquestes envien una altra reina al puig, qui porta d'allà una poma amb la qual les reines s'aconhorten i es consolen en el seu patiment. Finalment les dues reines, que són germanes, treuen les donzelles de la forest i les porten a un puig molt més bell que el primer. Quines són aquestes reines? I què significa la poma? Respecte a la primera qüestió, el professor Llinarès només apunta la possibilitat, entre interrogants, que siguen l'Escriptura i l'Església.<sup>38</sup> Si ens cenyim a l'àmbit moral i psicològic en què es mou tot el

<sup>35</sup> Lola Badia, «Natura i semblança...», 21-23.

<sup>36</sup> «calor e humiditat signifiquen composició e ajustament e observament, la qual composició e ajustament e observació signifiquen vida en home; e fredor e sequetat signifiquen, en home, dissolvement e corrupció en home, la qual corrupció e dissolvement signifiquen, en home, mort e privació de vida e de forma». Cap. 234, § 11 (*OE* II, 698). Els termes «observament» i «observació» tenen un sentit més clar en la versió llatina feta per Salzinger, qui cita aquest passatge en la *Revelatio*, «calor et humiditas significat compositionem et unionem et *conservationem*...» *MOG* I, vi, 62 (614).

<sup>37</sup> L'oposició blanc - negre és una de les més operatives des del punt de vista simbòlic en la cultura medieval, i encara en la nostra. Al temps de Llull implicava associacions com clar/fosc, sec/humit, o calent/fred (Lola Badia, «Natura i semblança del color a l'*opus* lul·lià: una aproximació», *SL* 43 (2003), 5).

<sup>38</sup> I afegeix: «Il paraît difficile d'aller ici encore au-delà d'une simple hypothèse». Llinarès, «Théorie et pratique...», p. 27.

relat, podem considerar que la justícia és qui turmenta les potències de l'ànima (o la consciència?), mentre que l'esperança és la virtut que porta la poma, anticipació dels gaudis promesos als benaventurats. O, tal volta, es tracte de la parella misericòrdia-justícia, tan present en el discurs escatològic lul·lià. Tampoc nosaltres no podem anar més enllà de les meres hipòtesis.

#### 4. A mode de conclusió

L'al·legoria funciona al *Llibre de contemplació* com un mètode més en la búsqueda lul·liana d'una art de contemplació, un mètode que aprofita elements narratius carregats de simbolisme i orientats en darrera instància a l'exposició d'una doctrina. D'al·legories podrem trobar algunes en la resta de la producció lul·liana: al *Blaquerna*, o l'*Arbre de filosofia d'amor*, per exemple. Sembla ser doncs un aspecte que entraria en l'àmbit del que podríem considerar «literatura» en l'obra de Lull. Però en cap lloc fa un acte de presència tan destacat com al capítol 354 i següents del *Llibre de contemplació*.

Rebre els significats intel·lectuals amagats rere el discurs sensual: aquesta és la tasca que Lull encarrega a l'enteniment del lector. Un d'aquests lectors, Salzinger, suggereix que el capítol en qüestió conté la clau de l'Art lul·liana. I així pot ser, si entenem l'Art com un joc de metàfores, de contínues translacions de significats: un funcionament que explica el seu caràcter d'universalitat segons l'entenien els lul·listes del Barroc.

Des d'altres pressupòsits hem de fer igualment l'esforç d'acostar-nos a aquest text tan destacable en la seua potència narrativa. La densitat simbòlica que hi trobem remet directament a una condensació en imatges i en gestos de fórmules teòriques exposades anteriorment al llarg del *Llibre de contemplació*, i que funcionaran encara en les obres de l'etapa posterior. Fórmules que pertanyen a un discurs de caire moral; però la moral lul·liana és inseparable d'un discurs psicològic i natural, ja que la lluita entre les virtuts i els vicis és un assumpte que afecta directament el compost humà en totes les seues dimensions. Potser Salzinger exagerava en atribuir tanta importància a aquest text. Però en una cosa no anava errat: significa molt més que una típica psicomàquia al·legoritzada.

#### Paraules Clau

Al·legoria, exegesi, Art.

#### Key Words

Allegory, exegesis, Art

### Resum

L'al·legoria és un dels recursos més interessants que fa servir Ramon Llull al *Llibre de contemplació* per aconseguir presentar les seves idees d'una manera persuasiva. Al capítol 354, l'al·legoria pren la forma d'una estranya narració plena de simbolisme, el significat de la qual remet al combat entre vicis i virtuts, un conflicte relacionat amb l'oposició ànima vs. cos. En la seva *Revelatio secretorum Artis*, Salzinger presenta aquest capítol com la clau que permet descobrir els secrets de l'art lul·liana. L'atribució que fa Salzinger d'un valor tan gran al capítol 354 prové de la seva comprensió particular del paper que fa aquesta «metàfora» en el sistema lul·lià de trobar la veritat. L'article s'aproxima als fonaments de la consideració de Salzinger i proposa una nova interpretació detallada del significat de la narració al·legòrica d'aquest capítol.

### Abstract

Allegory is one of the most interesting devices that Ramon Llull uses in *Llibre de contemplació* to achieve the aim to present his doctrinal ideas in a persuasive manner. In chapter 354, allegory takes the shape of a strange narration full of symbolism, whose significance refers to the fight between virtues and vices, a conflict related to the opposition soul vs. body. In his *Revelatio secretorum Artis* Salzinger presented this chapter as the key that allows the discovery of the secrets of Lullian Art. Salzinger's attributing the highest value to chapter 354 came from his particular understanding of the role that «metaphor» plays in the Lullian system of finding the truth. This work approaches the bases of Salzinger's consideration and proposes a new detailed interpretation of the meaning of the allegorical narrative of this chapter.



## **LA MISE EN TEXTE DE LA PRIMERA VERSIÓ DE L'ART: NOVES FORMES PER A NOUS CONTINGUTS<sup>1</sup>**

**Anthony Bonner i Albert Soler**

En el desenvolupament de la seva vastíssima obra, Ramon Llull es va haver d'enfrontar amb un problema que se li va plantejar repetidament: el format que havia de donar a les seves obres, la disposició que havia de tenir un determinat text en la pàgina manuscrita que l'havia de difondre. Aquestes qüestions, que a nosaltres se'ns donen resoltes en els manuscrits i en les edicions en què llegim els seus llibres, comportaven problemes i dubtes a què s'havia d'enfrontar un autor que estava fent coses tan innovadores en l'àmbit de la producció escrita com Llull.

Fins allà on sabem, Llull mai no va parlar declaradament d'aquest problema i, tanmateix, en els manuscrits lul·lians més antics hi ha rastres de les seves opcions originals pels formats. Se'n poden observar en els dels manuscrits del *Llibre de contemplació*, en els quals es veu clarament la voluntat de donar a la seva obra la forma d'un veritable «llibre de banc» escolasticouniversitari, malgrat la novetat radical i les perplexitats que comportava que aquesta fos escrita en una llengua que no era el llatí sinó una llengua vernacla.<sup>2</sup>

I retrobem indicis d'aquesta preocupació també en els manuscrits de les primeres versions de l'Art. L'objecte d'aquest treball és precisament l'estudi de les

---

<sup>1</sup> Aquest treball forma part del projecte de recerca coordinat CODITECAM: Llull (HUM 2005-07480-CO3-01), finançat pel Ministerio de Educación y Ciencia, que es desenvolupa al Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona. També s'inscriu en el marc dels treballs del Grup de Recerca Consolidat «Cultura i Literatura a la Baixa Edat Mitjana» (SGR 2005-00346), del DURSI de la Generalitat de Catalunya.

<sup>2</sup> Albert Soler, «Estudi històric i codicològic dels manuscrits lul·lians copiats per Guillem Pagès (ca. 1274-1301)», *ATCA* 25 (2006), pp. 229-266.

dificultats i de les solucions que Llull va donar a un problema de *mise en texte* fonamental: com organitzar la disposició del text i de les figures combinatòries que el complementen a la primera versió de l'Art, l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (a partir d'ara *ACIV*). Per als estudiosos moderns l'única versió realment accessible d'aquesta Art ha estat la que va imprimir Lu Salzinger al primer volum de la magna empresa moguntina (i és encara l'única edició impresa!). S'esdevé, tanmateix, que Salzinger va creure necessari alterar la forma originària que Llull havia disposat precisament per tal de fer l'obra més llegible i entenedora. Així que és ineludible retornar als manuscrits si volem adonar-nos dels problemes de compaginació a què es va enfrontar Llull.

La tradició manuscrita de l'*ACIV* és força àmplia: està composta per 19 manuscrits (comptant-hi tant els complets com els fragmentaris) que podem situar abans del segle XVI, i cinc manuscrits més que s'han de situar entre el XVI i el XVIII. Cap d'aquests còdexs pertany al que es pot considerar la primera generació de manuscrits lul·lians; és a dir, als manuscrits que podem relacionar directament o indirectament amb Llull i als que, bo i conservant el mateix format que aquests, no són de més enllà del primer quart del segle XIV. Els més antics de l'*ACIV* són de mitjan segle XIV; per al present estudi, ens hem basat en el manuscrit Vaticanus Latinus 5112 (a partir d'ara *V*) i això per diverses raons: és probablement el més antic dels conservats, el text de l'obra hi és complet i està en bon estat de conservació. El manuscrit *V*, en efecte, comparteix diverses característiques formals amb els manuscrits lul·lians més antics: és escrit íntegrament sobre pergami, a doble columna, transmet obres de redacció acostada en el temps;<sup>3</sup> tanmateix, la cal·ligrafia dels copistes que hi han treballat s'allunya de la *littera textualis* que és característica dels manuscrits lul·lians de primera generació: una primera mà (que copia els folis 1-14v) és textual però va essent progressivament atreta cap a una lletra híbrida;<sup>4</sup> la segona, que és més textual i més *fracta* que la primera, també té un pol d'atracció en la híbrida.<sup>5</sup>

Com es pot comprovar més endavant, la disposició de la pàgina que trobem en aquest còdex és tan peculiar que difícilment podria derivar d'un model que no

<sup>3</sup> *V* contenia originalment l'*ACIV* (folis 3-55v) i la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* (folis 55v-61v). Posteriorment, s'hi va afegir una darrera obra lul·liana, però aquesta espúria, l'*Introductorium magnae Artis generalis* (folis 65-68). El caràcter factici del manuscrit és molt clar, vegeu la descripció del manuscrit a l'apèndix.

<sup>4</sup> A l'inici, les *f* i les *f* que fa es prolonguen una mica per sota de la línia de base i les *a* tenen dos compartiments; després les *f* i les *f* tenen una terminació afuada i clarament per sota de la línia de base i les *a* tenen un sol compartiment.

<sup>5</sup> D'altra banda, tot i que cada copista ha fet els títols en rúbrica que corresponen al text que han transcrit, han quedat per fer les inicials i els calderons, de manera que ens falta un element de judici important a



fos molt a prop d'un original sortit del mateix obrador del mestre. En lloc de facilitar una simple reproducció fotogràfica del manuscrit, hem decidit transcriure'n els folis inicials per facilitar-ne l'accés al lector modern, que així podrà confrontar el text en condicions d'igualtat amb un suposat lector medieval. Tant com ha estat possible des d'un punt de vista tipogràfic, en transcriure el text, s'ha conservat la disposició de cada pàgina, sobretot pel que fa a la relació entre text i figures, i conservant també la seva peculiar organització.<sup>6</sup> Qualsevol lector que vulgui comparar la nostra presentació amb l'original, ho pot fer amb les imatges del manuscrit que n'ofereix a la xarxa el Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg.<sup>7</sup> D'altra banda, la nostra no pretén en cap cas de ser una edició crítica; és una simple transcripció per a la comoditat del lector, en la qual només hem inclòs qualche variant significativa de sentit o d'organització d'altres manuscrits.<sup>8</sup> Per tal de donar una idea de la disposició del text, ens ha semblat suficient transcriure el text corresponent a les tres primeres figures, les d'A, S i T.<sup>9</sup>

L'hora de datar el manuscrit: la filigrana i altres elements decoratius; per a aquest aspecte, vegeu Albert Soler, «Recomposició d'un antic còdex lul·lià», *SL* 45-46 (2005-6), pp. 75-83. Altres manuscrits antics rellevants de l'ACTIV són el Clm 10502 que, però, està en molt mal estat de conservació, és escrit damunt de pergami i paper i transmet obres de redacció allunyada (pertanyents al cicle de l'ACTIV i també de l'*Art demostrativa*); el còdex Bodmer 109, de la Fondation Martin Bodmer de Coligny-Ginebra, escrit tot en pergami, però a ratlla tirada i que conté obres de redacció molt i molt allunyada; el F-130 del Col·legi de la Sapiència de Palma de Mallorca, copiat en pergami però a ratlla tirada; i el ms. 118 de la Biblioteca de Catalunya, copiat a dues columnes però alternant pergami i paper. Un aspecte rellevant de la transmissió de l'ACTIV és que aquesta obra apareix en molts manuscrits precedida o seguida de la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem*, indicatiu que Llull va voler fer una difusió conjunta d'aquestes dues obres.

<sup>6</sup> Al manuscrit no s'han arribat a fer els calderons, però hi ha la doble barra («//») als llocs on s'haurien d'haver fet; en la transcripció els hem indicat amb el signe ¶; també n'hem afegit qualcú en llocs on és clar que n'hi hauria d'haver hagut un. Hem suplert igualment les inicials, que tampoc no s'han arribat a fer tot i que normalment el copista ha deixat en el seu lloc una lletra d'espera. En canvi, no hem reproduït el color de les figures, imprescindible per al funcionament de l'Art, però accessori en aquest cas per al nostre propòsit. Hem conservat les lletres de l'Art en minúscula, separades per punts volats (i la separació entre cambres amb doble punt volat, com al f. 4v).

<sup>7</sup> A <<http://freimore.ruf.uni-freiburg.de/servlets/DocumentServlet?id=10300>>, pàgina a la qual també es pot accedir mitjançant la fitxa corresponent a aquest manuscrit a la LlullDB.

<sup>8</sup> Hem assenyalat amb claudàtors dos llocs del nostre manuscrit en què sembla faltar text, l'«Incipit prologus quinque figurarum» del primer foli del text, i les tres darreres lletres de la paraula «cirographo» al foli 5rb, passatges que es troben a d'altres manuscrits consultats. Llevat d'aquestes dues, no hem trobat variants significatives, amb una sola curiosa excepció: el manuscrit V té les línies que connecten els setze punts de la Figura A, i que falten a molts altres manuscrits de l'ACTIV. Atès que l'existència d'aquestes línies no és descrita en el text, ni es parla de la necessària concordança de les Dignitats, que és el que signifiquen a l'*Art demostrativa*, és difícil precisar si eren volgudes del mateix Llull, o eren el resultat d'un copista que reproduïa el que havia vist en manuscrits d'aquesta altra obra. Finalment, per facilitar la lectura del text, hem regularitzat els usos gràfics del llatí medieval.

<sup>9</sup> La de la Figura V segueix el model de les altres, amb la salvetat que, com la Figura S, ha necessitat un foli desplegable per donar lloc a la seva enorme figura triangular. El problema –o els problemes– de la Figura X a l'Art quaternària ha estat estudiat detalladament per Josep E. Rubio, «Com és la verdadera Figura X de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*», *SL* 40 (2000), pp. 47-80.

Per fer visible el contrast que hi ha entre la disposició original de l'*ACIV* i la que va establir Salzinger, hem transcrit la mateixa porció de l'obra en l'edició moguntina marcant amb un subratllat doble els passatges que són una pura invenció de l'editor i amb un subratllat simple els passatges tot just modificats.<sup>10</sup>

La primera cosa que cal assenyalar de la transcripció del manuscrit és que, just després de la invocació, s'hi diu «*Haec Compendiosa ars inventiendi veritatem* dividitur in quinque figuras, quae sunt A S T V X.» Normalment Lull, com altres autors medievals, divideix les seves obres en distincions o en parts, és a dir en unitats textuais, en canvi aquí el text és organitzat a partir de les figures.<sup>11</sup> Segueixen cinc apartats, cada un dels quals comença «A (o S, etc.) ponimus quod sit...», al verso d'un foli, de manera que la figura circular, amb les seves versions secundàries i les seves explicacions textuais, es poden consultar com a unitat visual en dues pàgines acarades; i si aquestes dues cares no són suficients per encabir tot el material relatiu a una figura, aleshores es disposa un foli desplegable perquè es puguí consultar en tres pàgines sense haver de girar el full; això es dona en el cas de la figura S, presentada al foli 4v però desenvolupada en el foli 5r, que és desplegable i que, per tant, té dues cares recto (5ra i 5rb). El mateix passa amb la figura V (que ja no hem inclòs en el fragment transcrit): és presentada al foli 6v i desenvolupada al recto del següent foli, també desplegable (7ra-7rb). Així, doncs, l'organització del text implica la preparació de folis de dimensions especials dins del primer quadern del còdex i una cura determinada en la còpia del text.<sup>12</sup> Una disposició de la pàgina tan original i complexa com aquesta no pot ser fruit de la iniciativa d'un copista, sinó que per força ha de respondre a la iniciativa de l'autor que vol aconseguir un determinat efecte en la lectura de l'obra. Cap altre testimoni de l'*ACIV*, fins allà on sabem, no ha mantingut una tal disposició del text; el manuscrit 118 de la Biblioteca de Catalunya, per exemple, ha fet cabre com ha pogut en una sola cara de foli (el 6r) tot el text i les figures corresponents al foli 5ra i 5rb de V.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> En aquest cas, ens ha semblat innecessari conservar la disposició en doble columna del text; la nostra intenció ha estat simplement permetre la comparació amb el text del manuscrit V i donar una idea general de l'abast dels canvis i assenyalar en quins llocs es produeixen. Hem regularitzat l'ús de «&» per «et» i l'hàbit germànic de posar en majúscula la inicial de molts substantius.

<sup>11</sup> L'*Art demonstrativa* també es divideix en figures, però només dins de la primera distinció, que segueix un pròleg explicant l'Alfabet, les tres espècies de demostració, i l'enumeració de les quatre distincions en les qual l'obra es divideix. L'efecte per al lector és molt menys radical.

<sup>12</sup> Vegeu la descripció del manuscrit en apèndix.

<sup>13</sup> Una cosa similar s'ha esdevingut en el cas del CIm. 10502, que ha encabir tot aquest text i totes les figures (fins i tot la figura S) al foli 7r. En canvi, el copista del manuscrit 2641 de la Biblioteca Statale de Lucca ha optat per concentrar totes les figures que pertoquen a cada apartat just abans de l'inici d'aquest apartat; així, la figura S i les seves versions secundàries estan totes situades entre el foli 1v (figura S) i el 2r (la resta), abans de les paraules «[S] ponimus...». La varietat de disposicions que presenten aquests testimonis ja és un índex que la forma original (sens dubte, la més complexa, la que conserva el manuscrit V) s'ha perdut.

El segon aspecte notable de la distribució de material en aquest manuscrit, com en tots els testimonis primerencs de l'ACIV que hem pogut consultar, és la col·locació de les figures a dins del text mateix de l'obra, és a dir, emmarcades pel text i no reunides totes a l'inici de l'obra com succeirà en els títols posteriors del cicle de l'Art quaternària;<sup>14</sup> de tal manera que gairebé no es diferencia entre text i peu de figura, cosa que es pot apreciar amb les set figures en les quals es divideix la Figura S. D'altra banda, per al copista, integrar aquests diagrames (figures circulars, mitges matrius i taules) en el text és una complicació important en la seva tasca. A més a més, com que les figures fan part del text, Llull no les descriu ni sent cap necessitat de donar llistes dels seus components (tal com farà a l'*Art demostrativa*);<sup>15</sup> només fa unes consideracions generals sobre cada figura, seguides d'una sèrie de paràgrafs encapçalats amb «¶Nota». Aquest procediment fa que el text resulti una mena de glossa de les figures, a diferència del que succeeix en obres posteriors de l'Art, en què les figures són una síntesi de les explicacions del text.

La centralitat que tenen les figures en la *mise en texte* de l'ACIV demostra el relleu que Llull els concedia ja en el primer plantejament de l'Art, atès que en concentren tots els components, que són generals a tot el seu sistema i que fan possible els seus mecanismes combinatoris. Tant és així, que la *formam et modum*<sup>16</sup> de la seva il·luminació, l'eureka que ressona a les pàgines de la *Vita coetanea*, gairebé es pot identificar amb aqueixes figures que després calia materialitzar i difondre en un format concret.

<sup>14</sup> En obres de l'Art ternària, altra vegada se situa les figures enmig del text, però aleshores es tracta només de quatre figures molt més senzilles, amb un resultat ni de bon tros tan impactant com a les primeres versions de l'Art. El retorn al procediment inicial potser té a veure amb els problemes de conservació que oferien els folis inicials, normalment formant un quadern propi, amb unes figures policromades que cridaven l'atenció i que podien fer-se desaparèixer fàcilment dels manuscrits.

<sup>15</sup> Al *Llibre de contemplació*, vint-i-cinc dels trenta-nou darrers capítols empren lletres, els significats de les qual s'explica al text, com per exemple al cap. 331, on es diu «posem que A sia veritat, e posem que B sia memòria qui A membra, e que C sia enteniment qui A entén, e posem que D sia volentat qui A ama, e posem que E sia significació composta de B e C e D» (OE, II, p. 1080), en aquest cas com una clara prefiguració de la Figura S (cal advertir al lector que la «taula dels signes d'aquest capítol» de cada un d'ells a ORL VIII i OE II és un afegit de l'editor que no es troba als manuscrits). A l'*Art demostrativa*, a més d'un Alfabet general, Llull dóna llistes dels components de cada figura. Caldria afegir que, a l'ACIV, les figures no tenen el cercle addicional amb lletres que tindran en el següent cicle de l'Art, on són utilitzables en la Figura Demostrativa, que no existeix en aquest primer cicle.

<sup>16</sup> Diu la *Vita coetanea*: «Post haec Raïmundus ascendit in montem quendam, qui non longe distabat a domo sua, causa Deum ibidem tranquillius contemplandi. In quo, cum iam stetisset non plene per octo dies, accidit quadam die, dum ipse staret ibi caelos attente respiciens, quod subito Dominus illustravit mentem suam, dans eidem *formam et modum* faciendi librum, de quo supra dicitur, contra errores infidelium.» (ROL VIII, p. 280; el subratllat és nostre).

L'edició moguntina, tanmateix, col·loca totes les figures juntes al principi, abans del text, i a continuació, com el lector podrà comprovar a la nostra transcripció, a l'inici, afegeix un seguit de títols aparatosos,<sup>17</sup> i divideix l'obra en un pròleg i tres distincions. Al text mateix afegeix d'indicacions d'altres divisions («De Figura A», etc., innecessàries en la redacció original, on el lector tenia les figures mateixes davant del nas), i també precisions d'un valor dubtós (les dues referències a les raons necessàries al final de l'apartat sobre la Figura A). Finalment ressalta amb lletra cursiva (que hem conservat en la nostra transcripció) molts passatges que a l'editor li semblaven importants. Tot això, és clar, altera substancialment la immediatesa amb què apareixen les figures en el format original de l'obra i redueix radicalment l'impacte que pot provocar aquesta primera versió de l'Art.

Salzinger també va fer un seguit de modificacions en el disseny de les figures, tal com es pot comprovar si es comparen les que hem refet partint de les del manuscrit amb les reproduccions del primer volum de l'edició moguntina. L'editor alemany va introduir les lletres de l'alfabet en les Figures A i T, seguint en això el que fa l'*Art demonstrativa*, on són introduïdes per al seu ús amb la Figura Demonstrativa, absent a l'*ACIV* i, doncs, sobreres en aquesta versió de l'Art. D'altra banda, als manuscrits es distingeix clarament entre les lletres o conceptes als vèrtexs dels quadrangles de la Figura S o dels triangles de la Figura T, i els conceptes als quals poden fer referència, que es troben en les circumferències de les figures; doncs bé, Salzinger els posa tots a la circumferència i és evident que, tot i que diferencia netament una i altra categoria, la disposició original té una simplicitat i una claredat bastant superiors. Finalment, en la Figura S la moguntina afegeix frases com «Actus ipsorum» i «Composi. Actuum», a més de petits canvis en el vocabulari, com la transformació de «memoria quae meminit» en «memoria recollens», o de «memoria quae non meminit» en «memoria obliviscens», etc.<sup>18</sup> Finalment, és curiós remarcar que al nostre manuscrit la Figura S té les seves «espècies», és a dir E I N R, escrites en lletres majúscules.

Els canvis de compaginació, si més no, mostren l'estranyesa que sentia Salzinger davant la disposició originària del text. Però és segur que aquesta estra-

---

<sup>17</sup> Afegint el títol d'*Ars magna et major*, potser adaptat del passatge de la *Vita coetanea* que segueix el que citàvem a la nota anterior: «De quo Raimundus immensas gratias reddens Altissimo, descendit de monte illo. Reuersusque mox ad abbatiam supra dictam, coepit ibidem ordinare et facere librum illum, uocans ipsum primo: *Artem maiorem*, sed postea: *Artem generalem*.» (ROL VIII, p. 280).

<sup>18</sup> Cal advertir que la darrera transforma una contradicció (A i no-A) en un contrari; seria equivalent a la diferència entre «blanc / no blanc» i «blanc / negre», quan «no blanc» es podria referir a «verd».

nysa no era només cosa dels editors del segle XVIII. Cal intentar imaginar la sensació que podia produir la primera presentació del sistema lul·lià en un lector medieval habituat a textos de sant Tomàs, de sant Bonaventura, etc. No sols és qüestió de la disposició del text a l'entorn de les figures, sinó del seu aspecte algebraic i, sobretot d'una organització característica només de l'ACIV i de les seves obres satèl·lit.

Tot això va lligat a l'articulació d'un text que és més circular que no pas lineal. Per exemple, al foli 3v, en la presentació de la Figura A, Llull parla de S, T, V, X, Y i Z, quan encara el lector no té ni la més remota idea del que volen dir aqueixes lletres. Acaba l'apartat amb notes, una de les quals diu:

¶Nota quod cum A et cameris suis invenit quis Y in S T et V livido et X, et cum Y quod est in S T V et X venit in cognitionem A.

És possible que el lector hagi intuït què és una «camera», però les lletres segurament que li resultaran del tot misterioses i ja no diguem expressions com «V livido». Només quan hagi acabat de llegir els sis folis d'aquest pròleg podrà tornar enrere i començar a entendre el que es volia explicar a l'inici. I fins i tot, quan l'haurà llegit un parell de vegades, encara li podrien quedar problemes sense resoldre, com per exemple el perquè de les set figures en les quals la Figura S és dividida,<sup>19</sup> o qualche punt de les sis condicions de F G, al final de la nostra transcripció, i col·locades com a explicació de l'ús de la Segona Figura de T, que és la Figura Elemental!

Tots aquest problemes es resoldran a l'*Art demonstrativa* amb la seva organització més lineal, amb cada component introduït al moment corresponent, amb un alfabet de conceptes i amb extenses explicacions. També canviarà la presentació, amb les figures aplegades al principi de l'obra, i descripcions detallades de cadascuna al text. Fa la impressió que la seva primera topada amb lectors reals va produir una reorientació pregona en la seva manera de presentar l'Art, cosa que es reflecteix en l'organització del text i, per tant, en la construcció dels manuscrits.

Sigui com sigui, i el cas de l'ACIV n'és una mostra, ens sembla indubtable que les informacions paratextuals que transmeten els formats dels llibres han de ser tingudes en compte per lectors i editors de les obres de Ramon Llull com a portadores de significats que són indestruïbles del text de la mateixa obra, en la mesura que es remunten a la voluntat i a la iniciativa del seu mateix autor.

<sup>19</sup> Que expliqui les set figures de S a l'*Ars universalis* no ajuda gaire el lector que no la té a mà i que no té cap indicació que és allà que es dona. *MOG* I, viii, 4 i 9 (481 i 491)

[TEXT DE BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, VAT. LAT. 5112, FF. 3-6.]

f. 3<sup>r</sup>

Deus qui principium et finis  
es omnium bonorum, incipit  
Ars compendiosa invenien-

di veritatem ad tui laudem, glo-  
riam et honorem.

[**H**]aec Compendiosa ars  
inveniendi veritatem dividi-  
tur in quinque figuras, quae  
sunt ·a·s·t·v·x·. ¶Et mediantibus  
istis quinque potest quis

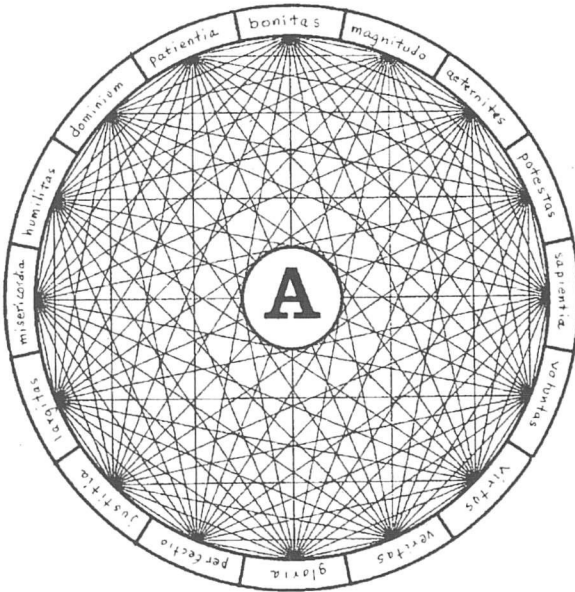
invenire veritatem sub com-  
pendio, et contemplando  
Deum virtutibus adherere et a  
se vitia extirpare. ¶Haec  
etiam ars docet proponere  
quaestiones et necessariis  
rationibus dubitationem sol-  
vere earundem.

f. 3<sup>v</sup>

[Incipit prologus quinque figurarum]<sup>1</sup>

[A] ponimus quod sit Deus, cui attribuimus ·xvi<sup>m</sup>· virtutes, non accidentales sed essentielles (tamen non est nostrae intentionis loqui de virtutibus theologicis<sup>2</sup> vel cardinalibus).<sup>3</sup> ¶ Ex quibus formantur centum viginti camerae, in quibus dilectores huius artis possunt ad Dei notitiam perveni-

re et necessariis rationibus proponere et solvere quaestiones, dummodo ·s· sciat formare in qualibet camera unam dictionem in subiecto, aliam vero in praedicato, nec non sciat per omnes cameras ·a·t·v·x· incidere sapienter, et quod ipsi ·y· sit subditum atque pronum, et quod contrarietur ita ·z·; quod omnes significationes asserat et concedat quae ipsius ·a· cedunt in gloriam et honorem, et neget et



<sup>1</sup> El copista ha deixat l'espai per fer la rubrica, que finalment ha quedat per fer.

<sup>2</sup> *theologis* a V, que sembla un error; els altres mss. llegeixen *theologicis*.

<sup>3</sup> A la Figura A reproduïda aquí, la virtut núm. 13 apareix escrita com a «ordía» que no sembla fer cap sentit i que, d'acord amb la lliçó que transmeten altres manuscrits consultats, ha de ser un error per «medía», «misericordia», que és el que hem transcrit.

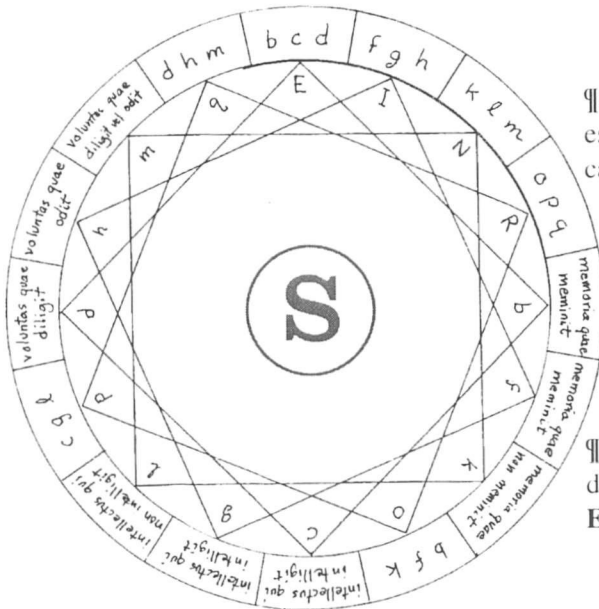
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi	patien
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi	patien	
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi	patien		
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi	patien			
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi	patien				
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi	patien					
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi	patien						
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi	patien							
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
perf	just	largi	miser	humil	domi	patien								
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
just	largi	miser	humil	domi	patien									
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
largi	miser	humil	domi	patien										
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
miser	humil	domi	patien											
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
humil	domi	patien												
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
domi	patien													
bonit	magn	etern	potes	sapie	volun	virtus	verit	gloria	perf	just	largi	miser	humil	domi
patien														

vitet omnes illas viribus suis totis quae illi sunt contrariae et objectae, quia in ·y· nulla significatio potest esse postquam sit contraria uni camerae vel pluribus ipsius

·a·, nec aliqua significatio potest esse in ·z· postquam conveniat uni camerae vel pluribus. ¶Et nota quod omnis significatio est in ·y· postquam sit contraria ·z·, quod abscondit et velat cameras ·a·. ¶Nota quod qui est contrarius uni camerarum ·a·, omnibus est contrarius consequenter ex eo quia inter eas nullam est disconvenientiam invenire, et qui uni illarum convenit, ceteris convenit et concordat. ¶Nota quod cum ·a· et cameris suis invenit quis ·y· in ·s·t· et ·v· livido et ·x·, et cum ·y· quod est in ·s·t·v· et ·x· venit in cognitionem ·a·. ¶Nota quod cum una camera vel pluribus ipsius ·a· habet quis cognitionem eiusdem et cum ·a· omnes cameras suas noscit.



[S] ponimus quod sit anima rationalis, quae habet ·4<sup>or</sup>· quadrangulos, prout in sua figura continetur, qui sunt ·e·i·n·r· et qui sunt ·4<sup>or</sup>· species ·s· quae continent individua, quae sunt ·b·c·d·f·g·h·k·l·m·o·p·q· prout in figura ·s· ostenduntur. ¶·S· dividitur in septem figuris:



¶Prima est suarum specierum

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

¶Secunda est ·xviii· camerarum

A	T	V	X
AT	TV	VX	
AV	T		
A	TV		
ATV			
AT			
AV			
ATV			

¶Tertia de E

BCDA
BCDT
BCDV
BCDX
BCDY
BCDZ

## ¶Quarta de I

FG HA	FG HX
FGA HT	FGX HA
FGA HV	FGX HT
FGA HX	FGX HV
FGA HY	FGX HY
FGA HZ	FGX HZ
FG HT	FG HY
FGT HA	FGY HA
FGT HV	FGY HT
FGT HX	FGY HV
FGT HY	FGY HX
FGT HZ	FGY HZ
FG HV	FG HZ
FGV HA	FGZ HA
FGV HT	FGZ HT
FGV HX	FGZ HV
FGV HY	FGZ HX
FGV HZ	FGZ HY

## ¶Quinta de N

KL MA	KL MX
KLAMT	KLXMA
KLAMV	KLXMT
KLAMX	KLXMV
KLAMY	KLXMY
KLAMZ	KLXMZ
KL MT	KL MY
KL TMA	KL YMA
KL TMV	KL YMT
KL TMX	KL YMV
KL TMY	KL YMX
KL TMZ	KL YMZ
KL MV	KL MZ
KL VMA	KL ZMA
KL VMT	KL ZMT
KL VMX	KL ZMV
KL VMY	KL ZMX
KL VMZ	KL ZMY

¶Sexta  
de R

O P Q A
O P Q T
O P Q V
O P Q X
O P Q Y
O P Q Z

¶Septima  
indivi-  
duorum  
specierum

E	B	C	D	BC	BD	BCD	CD
I	F	G	H	FG	FH	FGH	GH
N	K	L	M	KL	KM	KLM	LM
R	O	P	Q	OP	OQ	OPQ	PQ

¶Nota quod sicut arte sensuali cithara artificialiter temperatur, sic oportet de necessario intellectualiter quod ·s· sit ita dispositum ut ordinata arte possit

officium exercere per quod perscrutetur in se et in ·t· modum et viam qua possit et sciat habere artem et modum cognoscendi ·a·t·v·x·y·z·. Nam nisi istud

f. 5<sup>r</sup>.b

ita esset, significaretur quod ars et modus cum formis sensualibus et artificialibus melius convenirent quam cum naturalibus et intellectualibus, sed hoc quidem est impossibile, quia si esset possibile, formae artificiales sensuales et accidentales essent nobiliores et digniores quam naturales et intellectuales. ¶Nota quod ·s· habet officium sumendi quandoque unum habitum suarum specierum et quandoque alium, et quando cum uno habitu non invenit hoc quod quaerit, dimittit illum et deponit et sumit sibi alium, et sic quandoque induit unum, quandoque alium. ¶Et hoc idem facit in cameris ·a-t-v-x·, accipiendo unam et dimittendo aliam quousque inveniat illam quae sibi necessaria est ad utendum ista arte. ¶Primum initium est huius artis quod ·s· incedat ad ·xv<sup>m</sup>· cameras quae formantur ex ·a-t-v-x·, et postea quod vadat ad septem cameras quae formantur ex ·a-y-z·, et quod discernat quae melius sibi convenit, secundum hoc quod ipsam discutit et inquirit, et tunc quod sumat illam cameram et litteram quae melius convenit et concordat cum quaestione et solutione facta. ¶Nota quod quando ·s· elegerit et decreverit quod

A	Y	Z
AY	YZ	
A	Z	
AYZ		

vult, postea vadit ad ·xv<sup>m</sup>· cameras quae formantur ex ·e-i-n-r· et elegit<sup>1</sup> et capit unam illarum, duas vel plures, et cum illis consequenter vadit ad omnes cameras huius artis et ita cum illis cameris ordinat istam artem. ¶Nota quod quidquid ·s· facit in arte ista, facit cum ·xv<sup>m</sup>· cameris praedictis, et sine ipsis nihil potest facere in ·a· nec in ·t-v-x-y-z·. Unde tota ista ars volvitur per ·xv<sup>m</sup>· cameras quibus mediantibus ·s· ingreditur cameras ·a-v-x· cum ·t·. ¶Nota quod ·s· est majoris dignitatis in una<sup>2</sup> quindecim camerarum quam in alia. Et istud idem sequitur de individuis suarum specierum. Et ·s· potest esse virtuosum vel vitiosum in suis speciebus et individuis secundum habitum quem sumit in cameris ·a-t-v-x· et in ·y· et ·z· prout haec omnia probantur ad plenum in Lectura huius artis, in qua prolixius loquimur quam in hoc cirogra[pho] in quo compendiosam ponimus seriem ut apparet.

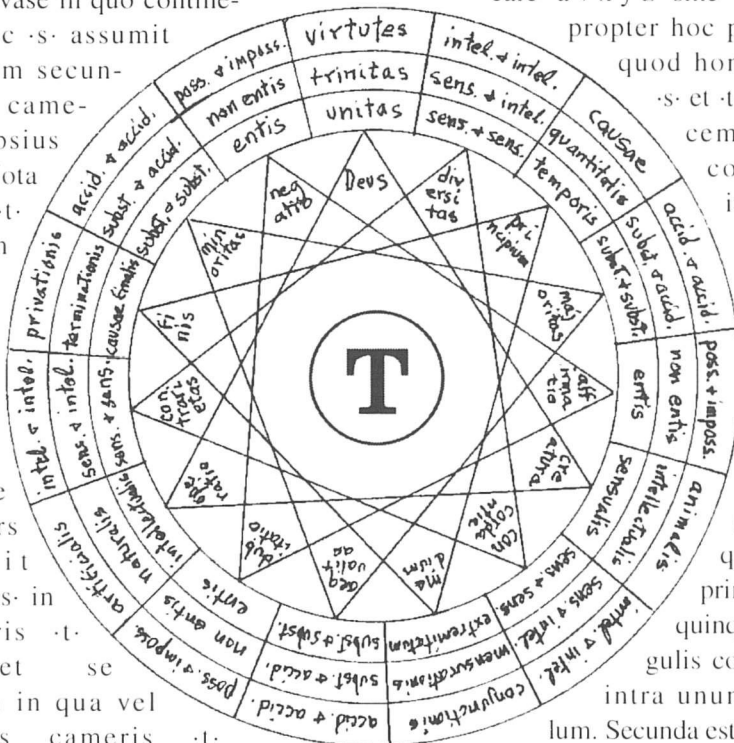
<sup>1</sup> elegit V. La majoria d'altres mss. tenen la forma més correcta, eligit.

<sup>2</sup> u una V, amb la lletra inicial repetida en canvi de línia.

**T** ponimus, quod sit figura significationum, figurata quinque triangulis diversorum colorum facientibus ·xv<sup>m</sup>· angulos, et quilibet habet in se tria, et ipsi ·xv<sup>m</sup>· anguli formant centum quinque cameras, prout in sua figura continetur. Et est impressio et materia ipsi ·s· quando formatur in cameris ·t·, prout ·s· ingreditur in ·a·v·x·y·z·, quia sicut aqua assumit sibi colorem a vase in quo continetur, sic ·s· assumit formam secundum cameram ipsius ·t·. ¶Nota quod ·t· est in centum quinque cameris, unde ista ars exigit quod ·s· in cameris ·t· temptet se ipsum in qua vel quibus cameris ·t·

poterit habere cognitionem de ·a·v·x·y·z·. Nam natura est camerarum ·t· quod significant ipsi ·s· si in ipsas ingreditur ordinate ·a·v·x·y·z·. Et natura est ·s· ordinati in suis speciebus et in suis individuis quod recipiat illud quod ·t· sibi significat de ·a·v·x·y·z·. ¶Nota quod sicut ·s· in hac arte est communis figura, sic similiter ·t·, quia ·s· nequit tractare de arte sine ·t·, nec ·t· potest significare ·a·v·x·y·z· sine ·s·, quare

propter hoc praecipit quod homo sciat ·s· et ·t· ad invicem facere convenire in significando ·a·v·x·y·z·. ¶·T· consistit in tribus figuris, quarum prima est ex quinque triangulis compositis intra unum circum-



f. 6<sup>r</sup>

cameris in quibus elementa sunt scripta, et est impressio in qua ostenditur tertia figura secundum tropologiam et allegoriam.

Tertia figura est illa in qua ·t· utitur in figuris aliis ista arte.

Deus creat	creat opera	opera divers	divers concor	concor contra	contra princ	princ medi	medi finis	finis major	major aequal	aequal minor	minor affirm	affirm dubit	dubit negat
Deus opera	creat divers	opera concor	divers contra	concor princ	contra medi	princ finis	medi major	finis aequal	major minor	aequal affirm	minor dubit	affirm negat	
Deus divers	creat concor	opera contra	divers princ	concor medi	contra finis	princ major	medi aequal	finis minor	major affirm	aequal dubit	minor negat		
Deus concor	creat contra	opera princ	divers medi	concor finis	contra major	princ aequal	medi minor	finis affirm	major dubit	aequal negat			
Deus contra	creat princ	opera medi	divers finis	concor major	contra aequal	princ minor	medi affirm	finis dubit	major negat				
Deus princ	creat medi	opera finis	divers major	concor aequal	contra minor	princ affirm	medi dubit	finis negat					
Deus medi	creat finis	opera major	divers aequal	concor minor	contra affirm	princ dubit	medi negat						
Deus finis	creat major	opera aequal	divers minor	concor affirm	contra dubit	princ negat							
Deus aequal	creat minor	opera affirm	divers dubit	concor negat	contra								
Deus minor	creat affirm	opera dubit	divers negat										
Deus affirm	creat dubit	opera negat											
Deus dubit	creat negat												
Deus negat													

De sex conditionibus et de 2<sup>a</sup> figura ipsius ·t· . ¶·f·g· finali rationi, unde formantur camerae istae ·c·a·v·y·i·v·z·m·a·v·y·z. ¶f·g· separant cameram. ¶·f·g· moventur de una dictione in aliam. ¶f·g· separant cameram vel cameras quae sint medium inter unam cameram et aliam. ¶f·g· cum ·xvi<sup>m</sup>· modis. ¶·f·g· temptant secundam figuram ipsius T cum tertia.

figura ignis	ignis	aer	aqua	terra
	aer	ignis	terra	aqua
	aqua	terra	ignis	aer
	terra	aqua	aer	ignis
figura aeris	aer	ignis	aqua	terra
	ignis	aer	terra	aqua
	aqua	terra	aer	ignis
	terra	aqua	ignis	aer
figura aquae	aqua	terra	aer	ignis
	terra	aqua	ignis	aer
	aer	ignis	aqua	terra
	ignis	aer	terra	aqua
figura terrae	terra	aqua	aer	ignis
	aqua	terra	ignis	aer
	aer	ignis	terra	aqua
	ignis	aer	aqua	terra

[TEXT DE L'EDICIÓ DE MAGÚNCIA DEL 1721 (*MOG* I, 1-3: 433-5)]

DIVI  
RAYMUNDI LULLI  
DOCTORIS ILLUMINATI  
ARS COMPENDIOSA  
INVENIENDI VERITATEM  
SEU  
ARS MAGNA ET MAJOR  
QUAE EST  
CLAVIS ET CLAUSURA  
OMNIUM ARTIUM ET SCIENTIARUM  
ET OMNIUM OPERUM DIVI  
AUTHORIS.

Deus honorate, Domine gloriose, qui es principium et finis omnium bonorum, ad tuam laudem, gloriam et honorem incipimus istam Artem, quae intitulatur Ars compendiosa inveniendi veritatem.

DE PROLOGO

Haec Ars dividitur in tres distinctiones, quarum prima dividitur in duas partes: prima pars continet expositionem quinque figurarum, quae sunt A. S. T. V. X.: Figurae autem Y. & Z. hic non numerantur; quia per se non faciunt cameras, sicut caeterae; et per istas quinque figuras potest homo invenire veritatem sub compendio, et contemplari et cognoscere Deum, et vivificare virtutes, et mortificare vitia. Secunda pars continet tres figuras, quae sunt A. V. X. positas in Figuram S. Haec etiam ars docet proponere quaestiones, et necessariis rationibus earum dubitationem breviter solvere.

INCIPIT  
PRIMA DISTINCTIO  
QUAE EST DE  
**Expositione Figurarum et illarum**  
Applicatione ad Figuram S.  
PARS PRIMA  
*De Expositione Figurarum A. S. T. V. X. Y. Z.*  
  
*De Figura A.*

A. ponimus quod sit noster Dominus Deus; cui A. attribuimus sedecim virtutes; non tamen dicimus quod sint cardinales neque theologicae, nec quod sint

accidentales, sed essentielles:<sup>1</sup> de quibus formantur *centum viginti camerae*, per quas amatores huius artis poterunt habere cognitionem de Deo, et poterunt facere et solvere quaestiones per necessarias rationes; dummodo S. sapienter<sup>2</sup> sciat in qualibet camera facere de una dictione subjectum, et de altera praedicatum, et sciat procedere iuxta debitam formam per omnes cameras ipsorum A. T. V. X.: et oportet, quod S. sit subditum<sup>3</sup> ipsi Y., et sit contra Z. taliter, quod omnes significationes, quae sunt contra A., neget, et vitet totis suis viribus, et concedat et affirmet omnes significationes, quae sunt ad gloriam et honorem ipsius A.;<sup>4</sup> quia nulla significatio potest esse in Y., quae sit contra unam vel plures ex cameris ipsius A.; nec aliqua significatio potest esse in Z., quae sit concordans cum una aut pluribus cameris ipsius A.: omnis autem significatio est in Y., quae contrariatur ipsi Z., quod abscondit et velat cameras ipsius A.

*Nota*, quod ille, qui cum una aut pluribus cameris ipsius A. concordat, cum omnibus concordat; et qui uni aut pluribus est contrarius, omnibus est contrarius; et hoc est, quia omnes camerae sunt absque aliqua contrarietate in valde excellenti concordantia.<sup>5</sup>

*Nota*, quod cum cameris ipsius A. habetur cognitio de ipso A., et cum ipso A. habetur cognitio de suis cameris, et cum A. et suis cameris habetur cognitio per necessarias rationes de S. T. V. X. et eorum cameris, et cum S. T. V. X. et suis cameris cognoscit homo per necessarias rationes ipsum A. et suas cameras.<sup>6</sup>

### De Figura S.

S. ponimus, quod sit *anima rationalis*; quod S. dividimus in quatuor quadrangulos, prout in sua figura continetur, qui sunt E. I. N. R.; qui quadranguli sunt quatuor species ipsius S., quae componunt individua, quae sunt B. C. D., F. G. H., K. L. M., O. P. Q., prout scripta sunt in figura S.

Nota, quod S. dividitur in septem figuras: *prima* est suarum specierum, *secunda* est quindecim camerarum, *tertia* de E., *quarta* de I., *quinta* de N., *sexta* de R., *septima* de individuis specierum ipsius S.

<sup>1</sup> tamen ... essentielles] *ordre de paraules canviat, com també algunes de les expressions.*

<sup>2</sup> sapienter] *en l'original després de l'«A.T.V.X.» més avall.*

<sup>3</sup> subditum] subditum atque pronum V.

<sup>4</sup> Intercanvi de les clàusules positiva i negativa anteriors.

<sup>5</sup> Altra vegada les parts positiva i negativa d'aquest paràgraf han estat intercanviades, amb moltes altres alteracions menors.

<sup>6</sup> Aquest paràgraf, a més de l'afegit doble de *per necessarias nationes*, és una reelaboració completa dels dos darrers apartats de la ¶Nota de l'original.

*Nota*, quod, sicut instrumentum seu cithara temperatur per artem sensualem artificialiter, sic oportet de necessitate, quod S. sit in tali dispositione, quod per artem et ordinationem intellectualem<sup>7</sup> possit habere officium, quomodo inquirat in se ipso et in T. viam et modum, per quem possit et sciat habere artem et modum cognoscendi A. T. V. X. Y. Z.; et si ita non foret, significaretur, quod ars et modus convenirent melius cum formis sensualibus et artificialibus, quam cum naturalibus et intellectualibus; et hoc est impossibile: quoniam, si foret possibile, formae artificiales, sensuales et accidentales essent nobiliores et digniores, quam naturales et intellectuales et essentiales.

*Nota*, quod S. habet officium, quod modo accipiat unum habitum, modo alium de suis speciebus; et quando cum uno habitu non invenit hoc, quod inquirat, dimittit illum,<sup>8</sup> et accipit alium; et sic modo induit unum habitum, modo alium: et hoc idem facit in cameris de A. T. V. X. accipiendo unam et dimittendo alteram, quousque invenit illam, quae sibi est necessaria ad utendum ista arte.

*Primum principium artis* est, quod S. accedat ad quindecim cameras, quae formantur de A. T. V. X.; et quod postea accedat ad septem cameras, quae formantur de A. Y. Z.; et attendat, quae ipsarum melius conveniat ei secundum hoc, quod inquirat;<sup>9</sup> et accipiat illam cameram,<sup>10</sup> quae melius concordat<sup>11</sup> quaestioni vel solutioni factae.

Postquam S. elegit cameras, accedat<sup>12</sup> ad quindecim cameras, quae formantur de suis speciebus, videlicet E. I. N. R.; et eligat, et accipiat unam, duas, vel plures, quas vult ex illis; et cum illis incedat per omnes cameras hujus artis, et cum dictis cameris utatur ista arte.

Quocumque S. facit in ista arte, facit cum quindecim supra dictis cameris, et sine illis nihil potest facere in A.<sup>13</sup> T. V. X. Y. Z.: unde tota ista ars volvitur per dictas quindecim cameras, quibus mediantibus S. intrat cameras de A. V. X. cum T.

*Nota*, quod S. habet majorem nobilitatem et virtutem in una ex quindecim cameris, quam in alia: et hoc idem sequitur in individuis suarum specierum; et S. potest esse virtuosius aut vitiosius in suis speciebus et in suis individuis secundum habitum, quem accipit in cameris de A. T. V. X. et in Y. et Z.; quod

<sup>7</sup> intellectualem] *substitueix* intellectualiter *després de* necessitate a la línia anterior.

<sup>8</sup> et deponit *omès*.

<sup>9</sup> inquirat] ipsam discutit et inquirat.

<sup>10</sup> et litteram *omès*.

<sup>11</sup> concordat] convenit et concordat. *La moguntina aquí ha omès la petita figura matricial inserida al text.*

<sup>12</sup> Postquam S. elegit cameras, accedat] ¶Nota quod quando -s- elegerit et decreverit quod vult, postea vadit V.

<sup>13</sup> A.] -a- nec in V.



probatur<sup>14</sup> in *Lectura hujus Artis*, ubi de hoc prolixius tractamus, quam in hoc libro, in quo compendiose loquimur.

### De Figura T.

**T.** ponimus, quod sit *Figura significationum* figurata de *quinque triangulis diversorum colorum*, qui constituunt *quindecim angulos*; et quilibet angulus habet in se *tria*; et ipsi quindecim anguli formant *centum et quinque cameras*, prout in figura patet; et T. est instrumentum et materia ipsi S., quando formatur in cameris ipsius T., secundum quod S. intrat in A. V. X. Y. Z.: nam sicut aqua recipit colorem a vase, in quo continetur, sic S. assumit formam secundum cameras ipsius T.

T.<sup>15</sup> est in *centum quinque cameris*; unde haec ars exigit, quod S. in cameris ipsius T. tentet et probet se ipsum, in qua vel in quibus cameris ipsius T. poterit cognitionem habere de A. V. X. Y. Z.; quia de natura camerarum T. est, quod ipsi S., si ordinate intret in illas, significant ipsa A. V. X. Y. Z.; et ipsum S. est a natura ordinatum in suis speciebus et in suis individuis, quod recipiat hoc, quod T. ei significat de A. V. X. Y. Z.

*Nota*, quod, sicut S. est *figura communis* in hac arte, sic similiter T. est figura communis eidem arti; quoniam S. non potest inquirere nec tractare de arte sine T., nec T. potest significare de A. V. X. Y. Z. sine S.: quare ista ars praecipit, quod homo sciat concordare S. T. in significando et inquirendo A. V. X. Y. Z.

T. consistit in *tribus figuris*, quarum *prima* est ex *quinque triangulis compositis inter unum circulum*: *secunda* est ex *sedecim cameris*, in quibus *elementa* sunt scripta; et est *impressio*, in qua *ostenditur tertia figura secundum tropologiam et allegoriam*: *tertia figura* est illa, in qua T. utitur ista arte in aliis figuris.

### *De sex conditionibus et secunda figura ipsius T.*

1. F. G. finali rationi, unde formantur istae camerae: [E. A. V. Y.] [I. V. Z.] [M. A. V. Y. Z.]
2. F. G. separant cameras.
3. F. G. moventur de una dictione in aliam.
4. F. G. separant cameram vel cameras, quae sunt medium inter unam cameram et aliam.
5. F. G. cum sedecim modis.
6. F. G. tentant secundam figuram ipsius T. cum tertia.

<sup>14</sup> ad plenum *omès*.

<sup>15</sup> *Precedit de Nota* quod.

## Apèndix: descripció del manuscrit Vaticanus Latinus 5112

Contingut: Folis 3-55v, Ramon Llull, *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Folis 55v-61v, Ramon Llull, *Lectura compendiosa inveniendi veritatem*. Folis 65-68, Pseudo-Ramon Llull, *Introductorium magnae Artis generalis*.

El còdex està format per 72 folis de pergami, que amiden 185 x 130 mm, més dues guardes de paper davanteres i dues de posteriors, no originals. Nou plecs: tots de 4 + 4, amb l'excepció del vuitè, que és de 3 + 3, i del novè, que és de 5 + 5. Reclams.

El volum és clarament factici, format per dos còdexs: el primer (els vuit primers plecs) conté les dues obres lul·lianes autèntiques; cal tenir en compte que al vuitè plec (amb un full menys que els anteriors, adaptat a les necessitats originals del manuscrit), al foli 61v, acaba la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* i que el foli 62 ha quedat en blanc. A aquest se li va afegir un plec diferent dels altres (el novè) i que conté l'alfabet i les definicions i l'apòcrif *Introductorium magnae Artis generalis*.

Escrit a dues columnes, de 28 línies, 130 x 102 mm, intercolumni de 10 mm. El darrer text, tanmateix, és escrit a ratlla tirada de 130 x 110 mm. Tres mans. La primera, folis 1-14v una mà textual, prou contrastada i de sentit vertical, que progressivament va essent atreta cap a una lletra híbrida. La segona, folis 15r-63v, fa una lletra més textual, més quadrada i trencada i menys contrastada; també té un pol d'atracció en la híbrida. La tercera, folis 65-68, fa una lletra semihíbrida. Títols en rúbrica, han quedat per fer les caplletres i els calderons. Les rúbriques semblen fetes respectivament per cada mà.

Enquadernació de pell vermella amb els escuts de Pius VI (pontífex entre 1775 i 1799) i del cardenal Francisco Xavier Zelada.

En blanc: folis 2, 62, 64, 68-72. El foli 72 podria haver estat una guarda perquè és més gruixut i sembla haver estat encolat per la cara recto.

Foli 1: IHS, en lletra artística gòtica, la S en forma de serp. Al marge, en lletra híbrida, una anotació que fa referència a la serp. Mà diversa de la dels còdexs. Folí 1v: taula dels significats de l'alfabet de l'Art ternària (B-K). Lletra textual de mòdul petit, amb decoracions en vermell; no és descartable que sigui feta per la segona mà.

Foli 3r: es deixa tres quartes parts del foli en blanc. Folí 3v: figura A, en blau.

Foli 4: mitja matriu de la Figura A, en blau. Folí 4v: figura S i taules, polícromes.

Foli 5, desplegable i a la part interior desplegada (5r.a i 5r.b), hi ha text i taules. El verso de 5r.b és en blanc; i el verso de 5r.a hi ha la figura T polícroma.

Foli 6r, taules polícromes. Foli 6v, figura V, en blau i vermell.

Foli 7, desplegable i a la part interior desplegada (7r.a i 7r.b) hi ha la mitja matriu de la Figura V polícroma. Al verso, figura X en blau i verd.

Foli 8r, mitja matriu de la Figura X en blau i verd. Foli 8v: figures Y (en blau) i Z (en vermell).

Foli 63r: alfabet de l'Art (9 principis) i llista de definicions dels principis, a ratlla tirada.

Datable a mitjan segle XIV.<sup>16</sup>

### **Paraules clau**

Codicologia, formats textuals, Art, edició de textos

### **Key Words**

Codicology, textual formats, Art, edition of texts

## **Resum**

L'article estudia la qüestió dels formats originals de les obres de Ramon Llull i se centra en la disposició del text de la primera versió de l'Art, l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, a partir del manuscrit Vat. Lat. 5112 (mitjan segle XIV): els problemes que planteja el text, la seva organització interna, la seva plasmació a la pàgina, les opcions de format que es remunten a l'autor. El treball compara també aquest format original amb les modificacions que va experimentar l'obra en l'edició que Salzinger en va fer per al primer volum de la col·lecció moguntina (1721). Finalment, els autors criden l'atenció sobre els valors de significació que els aspectes paratextuals de l'obra aporten al text mateix.

---

<sup>16</sup> Vegeu una altra descripció, més succinta, del manuscrit a Lorenzo Pérez Martínez, *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma* «Publicaciones del Instituto de Estudios Eclesiásticos en Roma» Subsidia 3 (Roma, 1961), p. 30. Curiosament, Pérez no consigna la presència de l'espuri *Introductorium magnae Artis generalis* en el còdex. És possible que aquesta manca es remunti als apunts de Ramon d'Alòs que Pérez va fer servir per al seu catàleg (vegeu p. 21 n. 29). En tot cas, no hi ha dubte que la composició actual del volum es remunta almenys al moment en què va ser feta l'enquadernació que avui té, és a dir, a final del segle XVIII.

### Abstract

This article studies the question of the original formats of the works of Ramon Llull, and concentrates on the textual disposition of the first version of the Art, the *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, as presented in the manuscript Vat. Lat. 5112 (from the mid fourteenth century); the problems presented by the text, its internal organization, its placement on the page, the choices as to format, all can be traced back to the author. This essay compares this original format with the changes introduced by Salzinger in the first volume of the Mainz edition (1721). Finally, the authors call attention to the significative values which the paratextual aspects of the work bring to the text itself.

## Note sulle definizioni lulliane

Elena Pistolesi

Università di Trieste

Qüestions, diffinicions, lausors, entencions, són los  
fonaments d'aquest Libre

(*Llibre de santa Maria, ORL X, 3*)

### 0. Premessa

Il concetto di definizione interessa tutti i campi del sapere medievale, dalla retorica alla dialettica, dalla logica alla nascente lessicografia. Nei dizionari, quando non è usato come sinonimo di «glossa» o, nei repertori bilingui, di «traduzione», il termine *definitio* è uno dei sinonimi correnti, insieme a *declaratio* e *descriptio*, del più diffuso *expositio*.<sup>1</sup> L'*expositio* (e perciò il sinonimo *definitio*) include, nella sua accezione ampia, anche l'*etimologia*, con la quale si indicano tanto l'origine quanto il profondo significato delle parole ottenuto attraverso l'analisi dei termini, secondo il metodo proprio della scienza.

Nelle grandi compilazioni (come le *Derivationes* di Uguccone da Pisa o l'*Elementarium* di Papias) si trovano diversi tipi di definizione: quella per sinoni-

---

<sup>1</sup> Sul valore della parola *definitio* si vedano: Olga Weijers, *Dictionnaires et répertoires au Moyen Âge. Une étude du vocabulaire* (Turnhout: Brepols, 1991); Olga Weijers (a cura di), *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Âge. Actes du Colloque, Leyden-La Haye, 20-21 septembre 1985* (Turnhout: Brepols, 1998); Brian Merrilees, «Translation and Definition in the Medieval Bilingual Dictionary», in: *Translation Theory and Practice in the Middle Ages*, edited by Jeanette Beer (Kalamazoo, Michigan: Western Michigan University, 1997), pp. 199-214; e Mariken Teeuwen, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages* (Turnhout: Brepols 2003).

mo, quella data attraverso l'esempio e quella per *interpretamenta*, che sconfinava da un lato nell'enciclopedia, dall'altro nella filosofia.<sup>2</sup> Solo a partire dal XIII secolo si diffonde l'uso di *definitio* come sinonimo di *sententia* nella locuzione «sententia magistralis», con cui si isolano le citazioni tratte dalle *auctoritates* o di uso comune.<sup>3</sup>

La distinzione tra la definizione dei retori e la definizione dei filosofi, volta a specificare il valore del termine in rapporto all'ambito di applicazione, è svolta nel più antico testo a noi giunto interamente dedicato all'argomento, il *Liber de definitionibus* di Mario Vittorino (IV secolo d.C.).<sup>4</sup> Il primo tipo si colloca nel campo dell'opinione e corrisponde alla tesi da sostenere nell'argomentazione: una volta enunciata, essa deve essere dimostrata, sviluppata negli esempi (cioè applicata a casi particolari) e servire a confutare le posizioni dell'avversario.<sup>5</sup> La definizione dei filosofi, al contrario, è necessaria e rigorosa, la sola legittima secondo Vittorino: «Hoc ut apertius fiat, hic docebimus nullam esse definitionem certam integram approbandam nisi eam quam dicunt philosophi substantialem, Graece οὐσιώδης appellatur» (7, 14-16).<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Come scrive Claude Buridant («Définition et étimologie dans la lexicographie et la lexicologie médiévales», in: *La définition*, Paris: Larousse, 1990, pp. 43-59), le definizioni per origine e quelle per *expositio* hanno confini labili e possono rispondere a fini complementari, filologici e filosofici: «une fonction philologique pour la définition par origine, une fonction plus proprement philosophique pour la définition par *expositio*, sans qu'il y ait entre les deux, nécessairement, une frontière absolue» (p. 48).

<sup>3</sup> «L'opinione reçue» secondo Marie-Dominique Chenu, *Studi di lessicografia filosofica medievale*, A cura e con saggio introduttivo di Giacinta Spinosa (Firenze: Olschki, 2001), pp. 10-11.

<sup>4</sup> Il testo del *Liber de definitionibus* si può leggere in Pierre Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres* (Paris: Études Augustiniennes, 1971) pp. 329-365; e in Andreas Pronay (ed.), *C. Marius Victorinus: Liber de definitionibus. Eine spätantike Theorie der Definition und des Definitionierens. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar* (Frankfurt am Main, etc.: Lang, 1997).

<sup>5</sup> M. Victorinus, *Liber de definitionibus*: «Talis igitur semper circa rethoricam definitionem per membra quatuor nectetur oratio: ut sit definitio, approbatio definitionis, deductio definitionis ad speciem, deinde postrema destructio definitionis partis adversae. Sed haec apta rhetorice, non etiam philosophis esse videtur; illa autem quae philosophorum propria est etiam oratoribus convenit, eamque sibi, et ad materiam suam et ad propriae ornamentum dictionis, adiungit orator» (6, 21-27).

<sup>6</sup> Vittorino elenca 15 tipi di definizione, distinguendo fra quella fondamentale, relativa al *quid sit*, e le altre, considerate «improprie» in quanto relative all'*intellectus rei*. La sua classificazione era ben nota perché ripresa, oltre che da Boezio e da Cassiodoro, da Isidoro di Siviglia nella *Etymologiae* (II 29, 1), il quale ne fornì una sintesi («De divisione definitionum ex Marii Victorini Libro abbreviata»), che inizia nel modo seguente: «Definitio est philosophorum, quae in rebus exprimentendis explicat quid res ipsa sit, qualis sit, et quammodum membris suis constare debeant. Est enim oratio brevis uniuscuiusque rei naturam a communionem divisam propria significatione concludens» (ed. W. M. Lindsay, Oxonii, 1911, vol. 1). La stessa è riportata nell'*Elementarium* di Papias: «De divisione definitionum ex Marii Victorini Libro abbreviata» (Papias, *Vocabulista*, rist. anastatica 1966 - Torino, Bottega d'Erasmus - dell'incunabolo del 1496 - Venetiis, per Philippum de Pincis Mantuanum). Sulla tradizione dell'opera di Vittorino e la sua fortuna, cf. Hadot, *Marius Victorinus*; Pronay (ed.), *C. Marius Victorinus*; e Alfonso Maierù, *Terminologia logica della tarda scolastica* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1972), pp. 10-11.

Con il valore aristotelico (*Top.* I, 5, 101b 38 - 102a 6) di «proposizione che esprime l'identità sostanziale di un soggetto», cui fa riferimento Vittorino, il significato del termine rimane costante per tutto il Medioevo, passando attraverso i *Topica* di Cicerone, dove essa è detta «oratio quae id quod definitur explicat quid sit», e al relativo commento di Boezio.<sup>7</sup>

Per Aristotele la definizione, nel significato di dichiarazione non dimostrabile dell'essenza (*An. Post.* II, 3, 90b 30 e ssg. e II, 10),<sup>8</sup> è data dal genere prossimo e dalla differenza specifica:<sup>9</sup> per genere prossimo s'intende il predicato essenziale comune a cose che differiscono di specie (per esempio, il predicato *animale* comune a tutte le specie animali), e per differenza ciò che distingue una specie dall'altra (*Top.* I, 8, 103b 15 e ssg.). La stretta connessione esistente nella dottrina di Aristotele fra sostanza e causa comporta che, fra le quattro cause individuate (efficiente, materiale, formale e finale), quella formale riguardi l'essenza necessaria e formi perciò la base della definizione οὐσιώδης.<sup>10</sup> A questi

<sup>7</sup> I corsivi nelle citazioni, salvo altra indicazione, sono miei. Marcus Tullius Cicero, *Topica*, edited with a translation, introduction and commentary by Tobias Reinhardt (Oxford: University Press, 2003) § 26, p. 126. An. Manl. Sev. Boethius, *In Topica Ciceronis Commentaria* (PL 64, 1090 e ssg.). Il tema ricorre in Boezio in più luoghi, fra cui nel *Liber de diffinitione* (PL 891-910), in cui si commentano ancora i *Topica* di Cicerone. Godette di una notevole fortuna nel Medioevo anche il *Liber de definitionibus* di Isaac Israeli (865-955 c.a.) (edito a cura di J. T. Muckle, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 12-13, 1937-1938, pp. 299-340) tradotto dall'arabo in latino a Toledo da Gerardo da Cremona, per il quale, richiamandosi ad Aristotele, sostiene che tutte le definizioni possono essere ricondotte a quattro domande «ad quarum definitionum scienciam absque eis non pervenitur: quarum una est anitas, sicut si dicas an est hoc et hoc; et secunda est quiditas, ac si dicas quid est hoc et hoc; et tertia est qualitas, sicut si dicas quale est hoc et hoc; et quarta est quaritas sicut si dicas quare est hoc et hoc» (p. 300).

<sup>8</sup> Aristoteles Latinus, *Analytica Posteriora*, ediderunt Laurentius Minio-Paluello et Bernardus G. Dod (Bruges-Paris: Desclée De Brouwer, 1968) *translatio Iacobi*: «Non enim est demonstratio cuius est diffinitio. Diffinitio quidem enim ipsius quid est et substantie est» (p. 73); *translatio Gerardi*: «Diffinitio facit scire essentiam rei et demonstratio non ostendit nisi quod aut res inest rei aut non inest ei» (p. 251).

<sup>9</sup> M. Victorinus, «Verum Aristoteles definitionem perfectam et plenam ait consistere ex genere et differentiis» (8, 31). A questo tipo di definizione per genere e differenza, Vittorino affianca quella tripartita desunta dai *Topica* di Cicerone (genere, specie o differenza, e proprio), sostenendo che i modelli più articolati (genere, specie, differenza, proprio e accidente) non si distanziano dai due fondamentali discussi nella sua opera.

<sup>10</sup> *Fix.*, II, 9 200a 35 e ssg.; *De part. an.*, I, 1, 639b 14. Il tema della definizione, che ricorre in più opere di Aristotele, è estremamente complesso e, talvolta, contraddittorio. Uno dei problemi centrali posti dagli scritti di Aristotele è quello del rapporto fra definizione ed esistenza di ciò che viene definito. La definizione, a differenza del concetto, che riguarda il *nous*, pertiene alla *diánoia* (cioè discorso, *logos*), ma questa distinzione non è sempre chiara. Su questo aspetto si possono vedere: J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristotele. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne* (Paris: Vrin, 1996<sup>4</sup>) pp. 270-291; e - con riferimento agli *An. Post.* - l'articolo di David Demos e Daniel Devereux, «Essence, Existence, and Nominal Definitions in Aristotle's Posterior Analytics II 8-10», *Phronesis*, 33.2 (1988), pp. 133-154. Sulla complessità del concetto si può leggere anche Franco Lo Piparo, «Aristotele: la syllabe comme modèle de la signification et de la définition», in: *La définition* (Paris: Larousse, 1990) pp. 24-29.

tipi di definizione, per specie e differenza o basati sulle quattro cause, Llull farà riferimento in più occasioni per contrapporvi il proprio metodo fondato sulla natura correlativa delle forme e sulla regola C dell'Arte,<sup>11</sup> senza però escluderli dal proprio sistema.

L'importanza della definizione consiste nel fatto che essa forma il cuore della scienza. Lo scopo del metodo scientifico è infatti quello di giungere, attraverso la dimostrazione, a formulare una definizione. La divisione (cioè l'analisi) è al servizio della definizione, la quale, a sua volta principio della dimostrazione, conduce alla conoscenza delle proprietà necessarie degli enti. Il metodo generale della conoscenza scientifica si articola in definizione, divisione e dimostrazione,<sup>12</sup> secondo un percorso che dagli *Analitica Posteriora* giunge fino ad Alberto Magno e ai logici del XIII secolo. Dire, pertanto, che le definizioni costituiscono il fondamento dell'Arte, che formano il punto di partenza da cui trarre conseguenze e la conclusione del procedimento logico-deduttivo (nella terminologia lulliana: «ut patet per definitionem», «hoc probatum est per definitionem»), non costituirebbe in sé una novità. La distanza dalla tradizione si coglie invece nella natura stessa della definizione lulliana, cioè nel concetto di essenza che si esplica nella dottrina correlativa. Un'altra peculiarità è data dall'estensione della sua applicazione, dal rilievo crescente che essa assume quanto più si accentua il carattere formale (e sostanziale) di combinatoria dell'Arte.

Nella pagine che seguono mi soffermerò su alcuni aspetti della definizione in Llull, sollecitati dalla recente bibliografia sull'argomento, per evidenziare il ruolo che il linguaggio svolge nella sua formulazione. A questo scopo valorizzerò il contenuto dell'*Ars brevis quae est de inventione iuris*, opera composta a Montpellier nel gennaio del 1308, appartenente al folto gruppo di scritti che Llull preparò in vista del quarto ed ultimo viaggio a Parigi.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Su questo aspetto si veda l'importante contributo di Jordi Gayà, «Els principis de l'Art lulliana i les seves definicions», *Taula*, 37 (2002), pp. 53-71, che indaga soprattutto il rapporto tra le definizioni dei principi dell'Arte e la dottrina correlativa.

<sup>12</sup> Chenu, *Studi di lessicografia*, cit. p. 64.

<sup>13</sup> Su questa fase e sul rilievo che la logica vi assume, cf. Anthony Bonner, «Syllogisms, Fallacies and Hypotheses: Llull's New Weapons to combat the Parisian Averroists», in: *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*. Ediderunt F. Domínguez, R. Imbach, Th. Pindl et P. Walter (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 457-475.



## 1. Le definizioni lulliane

Diffinició, en aquesta Art, es propia e expressa manifestació del esser e de les propietats de cascú començament (*Art amativa*).<sup>14</sup>

Almeno a partire dall'*Ars inventiva veritatis* del 1290, le definizioni formano il presupposto indispensabile dell'Arte insieme ai principi e alle figure, come si legge nell'*Ars brevis*: «Diximus de definitionibus principiorum, quas oportet scire cordetenus. Ignoratis enim definitionibus Ars est *indocibilis*» (*ROL XII*, 213).<sup>15</sup>

Su questo tema disponiamo ora di un prezioso strumento, il *Diccionari de definicions lul·lianes* (2002), a cura di Anthony Bonner e Maria Isabel Ripoll Perelló, che fornisce lo spunto per le considerazioni contenute in queste note, sia per la ricchezza del materiale selezionato sia per le indicazioni dello studio introduttivo.<sup>16</sup> Il *Diccionari* raccoglie in modo sistematico le definizioni, in latino e in catalano (quando esistono le due versioni di un'opera) presenti negli scritti della fase ternaria (1290-1308) e, in misura minore, quelle delle altre fasi, per un totale di circa seicento termini. Le entrate prendono a modello l'elenco della *Tabula generalis* (1293-94) «ja que – scrivono i curatori – és una obra fonamental de l'Art que dóna les definicions tant en català com en llatí, amb formulacions característiques de la majoria d'altres de les obres de la nostra llista».<sup>17</sup>

Oltre ad essere principi costitutivi dell'Arte, e con ciò applicabili a tutte le discipline, le definizioni hanno anche una finalità didattica.<sup>18</sup> Sul piano dell'esposizione filosofica, della predicazione e della diffusione dell'Arte, esse incrementano il vasto repertorio di forme brevi, come i *proverbia* e gli *exempla*, pre-

<sup>14</sup> Questa voce deriva così come le successive dal *Diccionari* (vedi oltre), salvo diversa indicazione.

<sup>15</sup> Llull compose un *Libre de definicions e de començaments, e de qüestions* (II A L1), perduto, citato nella *Doctrina Pueril*. Il libro non deve essere confuso con il *Llibre de definicions* (FD I 13) spurio, edito da Lola Badia in *Biblioteca Humanitas de Textos inéditos*, 2 (1983), né con il *Liber de universalibus*, anch'esso spurio (*ROL XII*, 139-169).

<sup>16</sup> D'ora in poi *Diccionari* = Anthony Bonner e Maria Isabel Ripoll Perelló, *Diccionari de definicions lul·lianes/Dictionary of Lullian Definitions* (Palma/Illes Balears, UB-UIB, 2002). Sul *Diccionari* si vedano le seguenti recensioni e schede: Lola Badia, *SL*, XLIII (2003), pp. 167-169; Curt Wittlin, *Catalan Review*, XVII (2003) pp. 147-149; *Medioevo Latino* XXV (2004), p. 1342b [12769]; *ATCA* 23/24 (2004-2005), pp. 692-693.

<sup>17</sup> *Diccionari*, p. 62. Le entrate desunte dalla *Tabula generalis* sono state integrate con le definizioni presenti in altre opere, indicate in dettaglio nell'introduzione.

<sup>18</sup> Una finalità non trascurabile delle definizioni è proprio quella di facilitare ai laici l'accesso alla cultura alta, uno scopo che Llull intendeva conseguire attraverso i glossari bilingui in latino e in volgare e fornendo la spiegazioni dei termini estranei al nuovo pubblico (*Diccionari*, pp. 46-57).

dilette da Llull in quanto particolarmente adatte, per la loro memorabilità e autorevolezza, al nuovo pubblico che intendeva coinvolgere nel suo progetto missionario.<sup>19</sup> L'opera, affiancandosi al *Glossari* di Colom,<sup>20</sup> consente di orientarci nella terminologia lulliana che, facendo un paragone con la linguistica, potremmo dire costellata di «falsi amici», ossia di parole che nella forma rispondono al lessico della Scolastica ma che assumono nell'Arte un diverso significato. Llull ricorre anche a definizioni tradizionali, probabilmente con l'intento di mantenere un linguaggio comune con i propri interlocutori ed evitare una rottura già sperimentata durante la prima esperienza parigina.<sup>21</sup> Un breve riscontro con le *Summule logicales* di Pietro Ispano – opera che Llull conobbe probabilmente già durante il suo primo viaggio a Montpellier<sup>22</sup> – mostra la continuità rispetto alla tradizione, almeno per i concetti di base della logica:<sup>23</sup>

**Llull: Genere** es açó que sta desús a coses diverses en natura, axí com animal qui está dessús a home e caval e leó e los altres, en axí que hom es animal, e leó es animal. (TaulaArt);

**Pietro Ispano: Genus** est quod predicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid: ut animal predicatur de equo, homine et leone, que differunt specie (p. 40).

**Llull: Species** es aquela cosa que está dejús genus e sobre los seus individuus (ArbFilDe)

**Pietro Ispano: Species** est que ponitur sub genere (p. 44).

**Llull: Proprietat** es ço per que la cosa es diffinida e coneguda, axí com a hom a qui es propria cosa riure, e al foch cremar. (TaulaArt).

**Pietro Ispano: Proprium** est quod inest omni et soli et semper; ut risibile inest omni homini et soli et semper (p. 50).

<sup>19</sup> José Aragüés Aldaz, «*Exempla inquirere et invenire. Fundamentos retóricos para un análisis de las formas breves lullianas*», in: *La literatura en la época de Sancho IV. Actas del Congreso de 1994*, a cura di Carlos Alvar e José Manuel Lucía Megías (Universidad de Alcalá de Henares: Servicio de publicaciones, 1996), pp. 289-311, in particolare p. 299.

<sup>20</sup> P. Miquel Colom, *Glossari general lul·lià* (Palma: Moll, 5 voll. 1982-1985).

<sup>21</sup> Secondo Josep-Ignasi Saranyana, «Le vocabulaire philosophique en langue romane: les premiers écrits catalans de Ramon Llull», in: *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge* (Turnhout: Brepols, 2000, pp. 323-335, a p. 330) essendo il lessico quello classico (atto, azione, essenza ecc.), l'analisi delle parole (neologismi) ci porterebbe poco lontano. Più interessante, a suo giudizio, sono i sintagmi e le definizioni perché in essi si esprime la peculiarità della filosofia lulliana. Se però ci allontaniamo dal livello lessicale per sondare i concetti, si osserva che dietro a un lessico familiare si celano concetti distinti da quelli correnti nella Scolastica e accezioni diverse a seconda delle finalità speculative e della cronologia delle opere. Si veda, per esempio, il caso del termine *intenció*, fondamentale per la comprensione dell'Arte, analizzato da J. M. Ruiz Simon, «En l'arbre són les fuyles per ço que y sia lo fruyt»: apunts sobre el rerefons textual i doctrinal de la distinció lul·liana entre la intenció primera i la intenció segona en els actes *propter finem*», *SL*, 42 (2002), pp. 3-25.

<sup>22</sup> Per i riferimenti alle *Summule* nel *Compendium logicae Algazelis* (1271/1272), si veda Charles Lohr, «The Arabic Background to Ramon Llull's *Liber Chaos* (ca. 1285)», *Traditio*, 55 (2000), pp. 159-170, p. 159.

<sup>23</sup> Gli esempi lulliani sono tratti dal *Diccionari*, s.v.; quelli di Pietro Ispano dal *Trattato di Logica/Summule logicales*, a cura di Augusto Ponzio (Milano: Bompiani, 2004).

Prima del 1290 Llull aveva fatto raramente ricorso alle definizioni e solo in opere di impianto didascalico, come la *Doctrina pueril* (1274-76). È noto che la loro introduzione stabile nel sistema avvenne dopo la deludente esperienza parigina del 1289, che spronò Llull a semplificare e rivedere profondamente l'impianto espositivo dell'Arte, il cui esito è, appunto, rappresentato dalle opere della fase ternaria.<sup>24</sup> Inizia così la definizione dei principi dell'Arte (figure A e T), che in breve tempo si estese fino alle Cento forme dell'*Arbre de ciència* (1295-96).<sup>25</sup>

La riformulazione del sistema, che implicava di necessità il ricorso alle definizioni, rientra in una riflessione più ampia sul linguaggio, di cui è testimonianza il famoso prologo dell'*Art amativa* (sempre del 1290), nel quale Llull espone le premesse del proprio vocabolario filosofico, giustificando l'impiego di *paraulles estranyes* per l'assenza di termini (*fretura de vocables*) latini o volgari che potessero contenere l'originalità del suo metodo.<sup>26</sup> Il problema non investe solo l'esposizione dei concetti, ma l'inadeguatezza stessa della parola nell'esprimerli, la contrarietà deviante che si può stabilire fra linguaggio e intelletto (*Llibre de contemplació*, OE II, 448-9). Con la scoperta dell'*affatus* (1294) la parola viene ridotta alla sensibilità, e con ciò costretta entro l'*ordo potentialium* senza il quale non è possibile conoscere, se non «confuse et indiscrete». Il *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305) mostra come l'espressione vocale, ormai appartenente alla potenza sensitiva, entri a pieno titolo nel processo conoscitivo che Llull descrive percorrendo la scala entitativa.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Su questa esperienza e sul suo esito si veda il racconto della *Vita coetanea* (ROL VIII, 283-284). Sullo stesso periodo si vedano l'introduzione generale a ROL XXVIII (2003); J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford: Clarendon Press, 1971. Versione catalana a cura di A. Soler et alii, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998). Sulla cronologia delle opere del ciclo dell'Arte dimostrativa, si veda Anthony Bonner, «Notes per a la cronologia del cicle de l'Art demostrativa», *SL*, 42 (2002), pp. 57-61. Sulla transizione verso la tappa ternaria, cf. J. M. Ruiz Simon, «La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària», in: *Actes de les Jornades Internacionals lul·lianes «Ramon Llull al s. XXI» (Palma 1, 2 i 3 d'abril 2004)*, edició a cura de Maria Isabel Ripoll Perelló (Palma de Mallorca: UB-UIB, 2005), pp. 167-196.

<sup>25</sup> I passaggi di questa estensione sono riassunti nell'introduzione del *Diccionari*, alla quale rinvio, in particolare alle pp. 14-22.

<sup>26</sup> «E cor havem fretura de vocables qui no son en vulgar, cové-nos usar d'alcuns vocables qui son en latí, e encara d'alcunes *paraulles estranyes* qui no son en ús en vulgar ni en latí, sens les quals no poriem pujar esta amancia a tan alt grau de bondat com cové, ne al propòsit que desiram no poriem venir, ni la entitat e realitat de les cose qui son, no poriem predicar ni revelar a esser amades e conegudes» (*Art Amativa*, ORL XVII, 7).

<sup>27</sup> Sulla scoperta del sesto senso e sui suoi presupposti rinvio ai miei lavori: «*Paradaa és imatge de semblança de pensa*. Origine, natura e sviluppo dell'*affatus* lulliano», *SL*, 36 (1996), pp. 3-45; e «Els rerefons de l'*affatus* lul·lià», in: *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de llengua i literatura catalanes (Palma de Mallorca, 8-12 setembre 1997)*, (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998) pp. 73-92.

Con *paraules estranyes* Llull indica soprattutto la dottrina correlativa – altra innovazione della tappa ternaria<sup>28</sup> – che esprime l'ontologia dinamica dell'Arte. Dell'*Art amativa*, a conferma della sua importanza nel fondare il nuovo sistema dimostrativo, si possono ricordare, con Jordi Gayà,<sup>29</sup> due passaggi fondamentali. Il primo riguarda il confronto con la dottrina aristotelica della definizione:

Les quals diffinicions convenen esser feytes en dues maneres, ço es a saber, segons propietats essencials e propietat accidentals, e son feytes sots gènere e especie. Los subjects emperò d'estes diffinicions son .iiij. generalment, ço es a saber, fin, fasant, forma, e materia (*ORL XVII*, 32).

Il secondo riguarda la formulazione esplicita del rapporto fra i correlativi e le proprietà essenziali: «En bonea son bonificatiu i bonificable, qui son ses parts essecials e substancials» (*ORL XVII*, 49). Il sistema correlativo viene formalizzato come base della definizione nella regola C dell'Alfabeto,<sup>30</sup> che risponde alla domanda *Què és* (relativa alla *quidditas*), qui riportata secondo il dettato del *Liber de significatione* (1304; *ROL X*, 21):

Secunda quaestio est de quidditate, per quam fiunt definitiones. Et habet quattuor species. Sicut quaerere: Quid est intellectus? Et prima species est considerare simpliciter suam essentiam, scilicet: Quid est in se. Et respondendum est, quod intellectus est in se esse suae essentiae, quae est intelligentia siue ratio.

Secunda species est quaerere: Quid habet intellectus in se sibi coessentiale et substantiale? Et respondendum est, quod intellectus habet *intellectiuitatem, intelligibilitatem et intelligere*.

Tertia species est quaerere: Quid est intellectus in alio? Et respondendum est, quod intellectus est in uoluntate id, per quod uoluntas potest eligere ad diligendum uerum bonum et ad odiendum uerum malum.

Quarta species est quaerere: Quid habet aliquid in aliquo alio? Sicut quaerere: Quid habet intellectus in uoluntate? Et respondendum est, quod intellectus habet in uoluntate actionem per habitum conscientiae, cum qua ipsam affligit.

Et sicut exemplum datum est de intellectu, ita intelligi potest de omnibus aliis rebus.

<sup>28</sup> Sul sistema correlativo si vedano almeno Jordi Gayà, *La teoria luliana de los correlativos* (Palma de Mallorca: Impresos Lope C. San Buenaventura, 1979) e Anthony Bonner e Lola Badia, *Ramon Lull, Vida, pensament i obra literària* (Barcelona: Empúries, 1991<sup>2</sup>), pp. 72-73.

<sup>29</sup> Gayà, «Els principis de l'Art», cit. *supra* n. 11, p. 66.

<sup>30</sup> Le Regole furono introdotte negli anni 1293-94 in tre opere: *Taula general, Arbre de filosofia desiderat* i *l'Art de fer i soldre questions* (*Diccionari*, pp. 28-36).

Nel caso dell'intelletto, l'essenza (*simpliciter*) è data dall'*intelligentia* o *ratio*; alla domanda su che cosa abbia l'intelletto di sostanziale e coessenziale, Llull risponde appunto con la serie correlativa *intellectiuitatem, intelligibilitatem et intelligere*.

La connessione fra le definizioni e la logica avviene in forma esplicita dieci anni più tardi. Negli *An. post.* (I, 8, 75b 31 e ssg.) Aristotele aveva scritto che una definizione può essere una premessa primaria (cioè la premessa minore nel sistema sillogistico di base della scienza) o la conclusione di una dimostrazione. Solo nel 1303 Llull rompe un vistoso silenzio sulla logica con la *Logica nova*,<sup>31</sup> il cui impianto si consoliderà poi alla fine della tappa ternaria, nel gruppo di opere del 1308-1309, con le quali il Beato prepara il nuovo ed ultimo viaggio a Parigi. Qui egli confronta i diversi modi di ottenere una definizione, affiancando a quello aristotelico il proprio, ottenuto «per actu propri e necessari de potencia o de subiet a si coessential»: <sup>32</sup>

Difinició se pot fer en moltes maneres, so es en .iiii. maneres, axí con es ja significat per la regla de .C. Encara difinició se fa per .iiii. coses, so es *efficient, material, formal e final*. Per *efficient*, axí con demanar que es sol, al qual es respondre que sol es *efficient* lo dia. Per *formal*, axí con demanar que es conclusió, e responem que conclusió es forma de silogisme. Per *materia*, axí con demanar que es c[e]ntre de passió, e responem que c[e]ntre es materia que en lo primer e derrer terme de passió sta. Per *final*, axí con demanar per que es lo silogisme, e respon[em]: per so que per aquell, hom puscha aver sciencia.

E difinició es per *actu propri e necessari* de potencia o de subiet a si coessential, axí con demanar l'enteniment divinal que es, e responem que *l'enteniment divinal es ens havens entendre*, e axí de calidat que es ens escalfans, e hom es ens rre avens, e essencia es ens que a esser, e axí de les senblans maneres (*NEORL IV*, 83).

<sup>31</sup> Scrive Bonner, «Syllogisms, Fallacies and Hypotheses », cit. *supra* n. 13, p. 459: «Between 1274 and 1301 the subject of logic is notable for its absence from Llull's writings, except for a few passing statements, usually comparing it unfavorably with the Art». Sul sillogismo nell'ultimo periodo della fase ternaria, cf. Josep Maria Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema, 1999), pp. 274-275.

<sup>32</sup> Nella prefazione alla *Lógica nova*, da cui derivano le citazioni, Bonner (*NEORL IV*, 1998) scrive che i due corollari del realismo lulliano sono: «el primer és que es presenta la predicació en termes de participació. El segon és que un concepte es defineix més per intensió (i sovint en Llull per la seva activitat) que per extensió; és a dir més pel que és (o fa) que per les coses a les quals es pugui aplicar. Tots els lectors de Llull concixen, per exemple, la definició de 'bontat' com a 'aquella cosa per raó de la qual bo fa be'» (*NEORL IV*, xxii).

Se la definizione nella tradizione aristotelico-scolastica è la dichiarazione dell'essenza, per Llull l'essenza non può definirsi al di fuori della forma dinamica dell'unità correlativa che è alla base delle formulazioni appena riportate, e che egli denomina *per agentiam*, in quanto fondate sull'attività intrinseca dell'ente. La *Lògica nova* spiega così la superiorità della propria tecnica definitoria:

Home es animal hominificant, e aquesta difinició es *mes especial* e *mes se convertex ab son difinit* que aquesta: «home es animal racional mortal», quar de la natura de racionabilitat es angel, e de natura de mortalitat es leó, etc. Aysó pot esser dit de Deu e de tots los altres ens, axí con Deus es ens deificant, e la sua eternitat eternant, e la sua infinitat infinitant; e-l foc fogueyant, e-l leó leonant, e la planta plantificant, e-l fabre fabricant. E per so, aquesta difinició es *mes propia*, con sia de major propietat, *sens myjá del subyet* (NEORL IV, 14).<sup>43</sup>

La definizione *per agentiam* coglie la specificità del soggetto attraverso la sua attività sostanziale meglio di quanto non faccia la definizione per genere e differenza: i predicati «racional» e «mortal», infatti, non sono esclusivi dell'uomo, ma comuni il primo agli angeli e il secondo agli altri animali. «L'uomo è un animale razionale mortale» è dunque una definizione imperfetta, se per definizione s'intende «aquella cosa que mostra l'èsser de la cosa, enaxí que a la cosa *tan solament se cové* de la qual la difinició se diu e no a altre».<sup>44</sup> Inoltre la definizione lulliana «*mes se convertex ab son difinit*» in quanto, nell'intreccio fra logica e metafisica caratteristico dell'Arte, soggetto e predicato trovano un medio naturale che consente la loro conversione, senza che la predicazione si articoli in più di una gerarchia superiore/inferiore (razionale/uomo o animale/uomo).<sup>45</sup> La conversione fra soggetto e predicato è perfetta solo nel caso di Dio, mentre per gli altri enti il rapporto di predicazione si articola *secundum quid*, cioè in modo comparativo o accidentale.<sup>46</sup>

Il confronto tra i due modi ritorna nell'*Ars generalis ultima*, con l'esplicita dichiarazione della superiorità della regola C che produce definizioni «valde faciles et utiles, et etiam clarae. Sicut definitio, quae cum suo definito convertitur». Altra possibilità offerta dall'Arte è quella «per combinatio-

<sup>43</sup> Il rapporto fra le definizioni aristoteliche e quelle lulliane è svolto nell'introduzione del *Diccionari*. Sulle ragioni per cui la logica aristotelica è difettiva secondo Llull, Cf. Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull*, in particolare le pp. 97-135.

<sup>44</sup> La citazione deriva dall'*Art de fer e sobre qüestions*, riportata nel *Diccionari* (s.v. *difinició*, 4).

<sup>45</sup> La parola *conversió* appartiene alla definizione: «*Conversió* es ço per que difinició e difinit se convertexen» (*Proverbis de Ramon*: 138).

<sup>46</sup> Cf. Roberto Cordeschi, «I sillogismi di Lullo», *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica, San Gimignano, 4-8 dicembre 1982* (Bologna: CLUEB, 1983), pp. 259-264.

nem»,<sup>37</sup> il solo modo in cui l'artista può condurre la dimostrazione attraverso principi veri, primitivi e necessari, non ottenibili altrimenti.

## 2. La definizione nell'*Ars brevis quae est de inventione iuris*

Un aspetto importante delle definizioni riguarda la loro estensione poiché l'Arte, attraverso le regole, attraverso la combinazione e mistione dei principi, altro non è che un meccanismo per *invenire* definizioni vere e necessarie, per risolvere questioni che investono tutti campi del sapere. La ricerca di un mezzo naturale, che dalla serie correlativa si stabilizza nella seconda specie della regola C (-are), si estende con la *Logica nova* al sillogismo.<sup>38</sup> Le definizioni che si fondano su principi veri, necessari e primitivi – per riprendere le parole dell'*Ars generalis ultima* – sono la base del sillogismo dimostrativo,<sup>39</sup> che in più occasioni Llull contrappone a quello dialettico o opinativo.<sup>40</sup>

L'*Ars brevis quae est de inventione iuris* ha come scopo quello di «reducere ius ad scientiam argumentatiuam» (ROL XII, 268),<sup>41</sup> ossia di fornire al giurista i fondamenti dell'Arte perché, a partire da premesse universali, possa formulare

<sup>37</sup> *Ars generalis ultima* (ROL XIV, pp. 21-25). È interessante quanto scrive Llull dopo aver illustrato il metodo delle quattro cause e il proprio: «ultra Artem est alius modus confusus et prolixus, scilicet, quando definitioes fiunt ad placitum siue per contingentiam, non consideratis distinctionibus propriis et appropriatis inter subiectum et praedicatum existentibus»: si tratta di definizioni ricavate al di fuori delle regole artistiche, perciò confuse. Cf. Gayà, «Els principis de l'Art lul·liana», cit. *supra* n. 11, e Ruíz Simon, *L'Art de Ramon Llull*, pp. 274-295, sulla genesi e sul rapporto fra le dimostrazioni *propter quid*, *quia* e *per aequiparantiam*.

<sup>38</sup> «La convertibilitat és un tema que sorgirà altra vegada amb la sil·logística lul·liana, on de manera similar insistirà sobre la conversió entre subjecte i predicat» (*Diccionari*, pp. 24-26)

<sup>39</sup> Scrive Ruíz Simon, *L'Art de Ramon Llull*, p. 276: «Segons Llull, els seus sil·logismes són demostratius perquè parteixen de principis veritables, immediats, necessaris i primitius i perquè remetent a mitjans naturals que també són veritables, immediats, necessaris i primitius, a més de reals». A differenza del sillogismo aristotelico, la primitività dei principi non riguarda la priorità della causa rispetto all'effetto, ma «la primitività assoluta d'allò que no descendeix de cap altra cosa, és a dir, dels principis de la seva Art» (*ivi*). Più in generale si vedano le pp. 274-276 del volume.

<sup>40</sup> Il rapporto fra sillogismo e definizioni è centrale, come sintetizza Gayà («Els principis de l'Art lul·liana», cit. *supra* n. 11, p. 71), quando spiega come la definizione per causa aristotelica sia stata inglobata all'interno della regola C: «els objectius de Llull en la construcció de l'Art feien necessaris i imprescindibles poder usar les definicions dels principis com a mitjans del sil·logisme demostratiu. I per aconseguir-ho, era necessari refer la definició de la definició. Una tasca, evidentment, que no es pot considerar separada d'altres temes, tant dels pertanyents a la lògica (per exemple, la demostració), com a l'ontologia (la constitució correlativa). Aquesta «reconstrucció» de la definició es fa, en definitiva, de mà de la «idea» correlativa, que en postular «propietats essencials» introdueix la causalitat en la definició «de les coses que tenen en elles mateixes la seva causa» (= dignitats/principis).

<sup>41</sup> «Argumentum est forma in qua propositio maior minorem generat atque ligat, et in qua etiam conclusio ligata progreditur ex ambobus propositionibus» (*Ars Consilii*, Cent Formae 70).

sillogismi dimostrativi. Dopo l'esposizione dei principi e delle regole generali, senza i quali è impossibile impadronirsi del metodo, Llull procede alla loro applicazione ai quattro tipi di diritto – divino, delle genti, naturale e positivo<sup>42</sup> – caratterizzati rispettivamente per *prius et posterius*, per *aequalitatem*, per *naturam* e per *congruitatem*. Il diritto divino si pone come causa e fondamento degli altri, producendo sillogismi le cui premesse, maggiore e minore, non devono essere provate in quanto «per se manifestae» (p. 288).<sup>43</sup>

Il discrimine fra sillogismo dialettico e dimostrativo è introdotto in merito al diritto positivo che, essendo «obiectum intellectus per credere», si pone al di fuori del dominio della scienza, il cui *obiectum* è *per intelligere*:

Nam sicut per syllogismum dialecticum causatur opinio, sic quidem per credulitatem causatur ius positium. Et in isto passu ostenditur, per quem modum ius naturale et ius positium differunt, quia per syllogismus demonstratiuum causatur ius naturale, sed per dialecticum causatur ius positium» (ROL XII, 296).

Seguendo il metodo artistico, il giurista acquisisce gli strumenti per discernere tra i due tipi di sillogismo, evitando di incorrere in false conclusioni.<sup>44</sup>

Per quanto riguarda le definizioni, è di fondamentale importanza la sesta distinzione dell'opera (*De explanatione*). La prima parte è dedicata alla definizione delle regole del diritto, dove per «regola» s'intende la «concordantia compendiosa multorum principiorum generalium concordantium ad unum finem». Questa si articola nelle diverse forme del diritto secondo i principi enunciati nella quarta distinzione (*per prius et posterius* nel caso del diritto divino, *per aequalitatem* nel diritto delle genti, per mezzo naturale esistente fra soggetto e predicato nel caso dello *ius naturale* e, infine, per *congruitas* nel caso del diritto positivo). Llull passa quindi ad illustrare le definizioni secondo i tre gradi dell'aggettivo, cioè superlativo, comparativo e positivo (VI, I.3).<sup>45</sup> Il primo tipo di

<sup>42</sup> Il richiamo al «dret de les gens» che ha sotto di sé molte specie, la distinzione fra diritto naturale e positivo (o *eserit*), si trova nella *Lògica nova*: «En la sciencia de dret se diu que .i. dret es natural, altre es dret eserit. Si natural, discursiu es per .B.C.D. etc.; si eserit, investigatiu es per .B.C.D. etc., per so quar dret eserit en dret es abit fora, e natural dedins, e aysó comparativament» (NEORL IV, 122).

<sup>43</sup> «Ius divinum est ens, causans, gubernans et ambiens omnia alia iura», che si pone come *prius* rispetto a tutte le altre forme del diritto.

<sup>44</sup> «Homo est animal; risibile est homo; ergo risibile est animal: non valet: Homo est animal; asinus est animal; ergo asinus est homo: non sequitur» (p. 298).

<sup>45</sup> «Definitionem triplici modo consideramus, secundum quod dicitur in capitulo comparationis. Prima est superlativi gradus, secunda est comparativi gradus, tertia autem est positivi gradus. Definitio superlativi gradus est optima, quia ab omni periculo et instantia est denudata et separata. Definitio vero comparativi gradus non est ita optima, sicut definitio superlativi; sed tamen necessaria est, sed non tantum, sicut definitio superlativi. Definitio autem gradus positivi bona est; verumtamen non est necessaria, nam positiva est» (ROL XII, 320).



definizione, relativa a Dio, è *optima* «quia ab omni periculo et instantia est denudata et separata» (per es. «Deus est infinitus, Deus est actio infinita» ecc.).<sup>46</sup> Il grado comparativo si articola secondo una serie di gerarchie prius/posterius, antecedente/consequente, sostanza/accidente. Trattando del grado comparativo, Llull coglie l'occasione per ribadire la superiorità della definizione «Homo est esse humanitatis» rispetto a «Homo est animale rationale» e a «Homo est risibilis»,<sup>47</sup> come aveva fatto nella *Logica nova*.

Le definizioni sono graduate sulla base della sostanza che dichiarano, in modo analogo a quanto Llull scrive nella *Rethorica nova* sulla predicazione: tanto nella logica come nella retorica, l'artista deve cercare una congiunzione naturale fra soggetto e predicato, nel caso della logica per trarre conclusioni vere, nel caso della retorica per fondare ontologicamente l'*ornatus*.<sup>48</sup>

Una volta esposti i tre gradi della definizione, Llull passa all'analisi di alcune leggi o glosse, seguendo un percorso che dalla spiegazione letterale arriva fino alla difesa della propria allegazione dinanzi alle obiezioni fondate su leggi diverse.<sup>49</sup> Gli esempi mostrano quali errori interpretativi possono derivare da un'applicazione parziale del metodo edificato in precedenza. La prima legge sottoposta ad esame è: «Omnis definitio in iure ciuili est periculosa». La definizione può essere pericolosa se riferita al diritto civile, per la sua *contingentia* e

<sup>46</sup> La parola *conversio* appartiene alla definizione: «*Conversio* es eo per que diffiniçio e diffinit se convertexen» (ProvRam: 138).

<sup>47</sup> Nel caso di «homo est risibilis» poiché *humanitas* e *risibilitas* differiscono come la sostanza dall'accidente: il primo è la forma del *definitum*, il secondo un *proprium* del *definitum*. Cf. Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull*, pp. 274-295, che commenta approfonditamente l'esempio. L'idea che il riso appartenga solo all'uomo deriva da Aristotele. Essa era stata ripresa da Quintiliano, da Porfirio, tradotta in latino da Vittorino («Homo est animal rationale, mortale, terrenum, bipes, risus capax»), «introdotta nella cultura cristiana da Marziano Capella, da Boezio nel suo *Commentario su Porfirio*, ripresa da Alcuino all'epoca della rinascenza carolingia e da Notkero di San Gallo a cavallo tra il x e l'xi secolo. Questa tradizione ha introdotto nel pensiero medievale una definizione dell'uomo come *homo risibilis*, uomo capace di ridere, uomo la cui caratteristica è il riso» (Jacques Le Goff (2001 [1990]): «Il riso nelle regole monastiche dell'Alto Medioevo», in id. *I riti, il tempo, il riso. Cinque saggi di storia medievale*, (Bari: Laterza), pp. 159-174, a p. 161).

<sup>48</sup> Sui fondamenti ontologici della retorica lulliana, oltre all'articolo di Jordi Rubió i Balaguer ora in *Ramon Llull i el Lul·lisme*, Barcelona: Abadia de Montserrat, 1985, II, pp. 202-233, si vedano: Mark D. Johnston, *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300* (Oxford: University Press, 1996); Ramon Llull, *Retòrica nova* a cura di Josep Batalla, Lluís Cabré e Marcel Ortín, Traducció de l'obra llatina de Ramon Llull, I (Turnhout: Brepols - Santa Coloma de Queralt: Edèndum, 2006). Molto importante per le nostre osservazioni è Lola Badia, «La retòrica», in: *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull* (Barcelona: Quaderns Crema, 1991), pp. 79-85, che valorizza, attraverso l'*Ars generalis ultima* (ROL XIV, 363), la relazione fra logica e retorica (p. 81).

<sup>49</sup> Il procedimento di analisi, esposto nella prima parte della sesta distinzione, si articola in: esposizione letterale, *temptatio*, con cui il giurista esamina se la legge è vera o falsa, comparazione fra i diversi gradi del diritto (positivo, comparativo e superlativo), valutazione dell'antecedente e conseguente (prius / posterius) per la corretta deduzione, e infine la difesa proprio argomento.

*instantia*, mentre è necessaria se riferita alle altre forme del diritto. La stessa definizione nel diritto civile in realtà non è pericolosa in assoluto («est priculosa quo ad aliud, sed non quo a se»): applicando la regola C, infatti, essa è certa secondo il modo della seconda specie quanto alle sue parti essenziali («definitiuo, definibili et definire»), ma pericolosa secondo i modi della terza specie «quo ad subiectum in quo est, subiecto abente intellectum inordinatum». Con *inordinatum* Llull fa riferimento alla condizione esposta nella quinta distinzione relativa all'*ordo potentiarum*, fuori dal quale il giurista non può avere «dispositionem atque proportionem, neque subtilitatem intellectus ad cognoscendum iura» (ROL XII, 300).<sup>50</sup>

Trattando dell'ordine dei sensi, Llull aveva ricordato che la potenza affativa dà forma materiale al concetto esprimendolo nella voce, in modo che l'immaginazione possa immaginarlo e attingerlo ordinatamente (p. 315). La funzione dell'*affatus* è richiamata nel secondo esempio commentato del diritto civile, «Ius est ars boni et aequi, cuius merito quis nos sacerdotes appellat» (p. 322), che, rispetto al primo, necessita anche di una spiegazione letterale. Tale definizione (così la chiama Llull) può essere pericolosa per tre motivi,<sup>51</sup> uno dei quali riguarda appunto l'ordine delle potenze, poiché l'*affatus* non chiarisce in che modo il diritto è «ars boni et aequi». Le potenze dell'anima non colgono perché il diritto sia un'arte, né l'immaginazione può immaginarlo, in quanto l'*affatus* agisce «extra ordinationem potentiarum animae et imaginationis». <sup>52</sup> Il processo conoscitivo deve rispettare l'ordine delle potenze, in modo che l'intelletto possa generare scienza, e l'*affatus* esprimere correttamente la definizione e la predicazione dei principi.<sup>53</sup>

Anche il terzo esempio coinvolge l'*affatus*: «Iuris praecepta sunt haec: Honestae vivere, alterum non laedere, ius suum unicuique tribuere» (ROL XII, 323). In questo caso i precetti sono necessari perché fanno riferimento al diritto

<sup>50</sup> La citazione prosegue in modo interessante, estendendo a tutte le discipline il medesimo principio: «Et non tantum haec ordinatio est utilis iuristis, nec non et theologis, philosophantibus et medicis, et omnibus cuiuscumque facultatis sint. Ratio huius est, quia generalis ordinatio est» (p. 300)

<sup>51</sup> Il primo difetto riguarda l'indeterminatezza con cui si fa riferimento a *bonitas* e *aequalitas*, principi generali, rispetto al diritto, che è *ens contractum*; il secondo è un difetto di predicazione perché si predicano della legge solo due principi, e non tutti.

<sup>52</sup> «Nam potentiae animae non percipiunt illum, per quem ius sit ars; neque imaginatio potest imaginari, quod ius sit ars. Sed solus *affatus* denuntiat et manifestat ipsum vocaliter, et auditus audit sonum, visus autem non attingit ipsum; et sic ista definitio, data a tali homine inscienti praedicta periclitatur extra ordinationem potentiarum anime et imaginationis» (ROL XII, p. 322).

<sup>53</sup> Rispettando l'ordine delle potenze dell'anima, dell'immaginazione e dei sensi, la definizione non sarebbe arrischiata, «et intellectus generaret scientiam, et imaginatio imaginaretur artem iuris, et *affatus* nominaret *definitionem* bonitatis et praedicationem principiorum secundae distinctionis, et auditus perciperet voces» (ROL XII, pp. 322-23).

naturale, per cui ogni uomo, soggetto, concorda con il suo predicato, «honeste vivere», per mezzo naturale. La perfezione del dettato non è però sufficiente, poiché l'*affatus* non esprime la definizione di «honeste vivere», né dei precetti successivi. Per avere un'esposizione corretta è necessario che tutti i principi siano predicati dei precetti, che i precetti siano ottenuti attraverso le regole, e che si segua l'ordine delle potenze dell'anima. In sintesi, tutte le condizioni, dalla predicazione dei principi all'applicazione delle regole fino al rispetto dell'ordine delle potenze (dal *conceptum mentis* fino alla voce), devono essere applicate per andare oltre l'interpretazione letterale.

### 3. Osservazioni conclusive

Le definizioni nell'Arte sono *con-fini*, limiti, entro i quali l'artista deve muoversi seguendo la gerarchia ordinata dell'essere e le condizioni poste dalle regole generali. Superato questo *con-fine* si dispiega il regno della fallacia, dell'impossibilità e dell'arbitrio.<sup>54</sup> Nell'*Ars brevis* (ROL XII, 211-212) si legge:

In hac Arte sua principia definiuntur, ut per definitiones ipsa cognoscantur, et ut ipsis homo utatur *affirmando aut negando*, tali vero modo, quod definitiones remaneant *illesae*. Cum talibus enim *condicionibus* intellectus facit scientiam, et invenit media, et fugat ignorantiam, quae sua est inimica.

L'idea che la definizione debba restare *illesa* (essere *conservata*)<sup>55</sup> come prova della corretta applicazione del metodo attraverso l'affermazione e la negazione (*affirmando/negando*), cioè l'applicazione della regola B (*utrum*), è formulata in modo chiaro nell'*Ars compendiosa Dei* (1308):<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Sulla differenza fra logica inventiva e opinativa in Llull, oltre ai già citati Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull*, e Cordeschi, «I sillogismi di Lullo», si vedano: Charles Lohr, «Les fondements de la logique nouvelle de Raymond Lulle», in *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, Cahiers de Fanjeaux, 22 (1987), pp. 233-248; M. D. Johnston, *The Spiritual Logic of Ramon Llull* (Oxford: Clarendon Press, 1987) e Anthony Bonner, introduzione a *NEORL IV*.

<sup>55</sup> La tenuta delle definizioni è ribadita sovente attraverso la locuzione «*conservando* cuilibet formae suam definitionem» (*Ars brevis*, ROL XII, 252): i termini *conservare* e *illesa* rinviano allo stesso procedimento.

<sup>56</sup> Nell'*Ars compendiosa Dei* (ROL XIII, 21) si legge: «Et cuilibet istorum [principia] dabimus definitionem, propter hoc ut ipsum per suam definitionem cognoscamus et tractemus, tali modo quod *affirmando vel negando* nihil contra suam definitionem concedamus». Ancora «Et ideo artista debet unam definitionem principiorum ad aliam applicare *sine laesione*, ut syllogismus sit evidens et necessarius» (ROL XIII, p. 183).

Et recurrendum est ad essentiam Dei, quae est terminus explicitus, et ad suam definitionem; et applicare unam definitionem ad aliam sine laesione earum, ut uideatur, quid sit tenendum de quaestione aut affirmatiua aut negatiua, applicando primam regulam, et etiam primam et secundam speciem secundae regulae, sic dicendo: Si necessitas Dei non habet actum sibi necessarium, uidelicet necessitare, non habet actum sibi coessentialem; et sic non habet, cum quo definiatur, neque habet correlatiua essentialia (ROL XIII, 184).

Come regola della possibilità, la *quaestio* B si articola in tre specie, dubitativa, affermativa e negativa, le quali trovano una soluzione solo percorrendo tutte le altre *quaestiones*. Questa regola è infatti detta «temptativa» nell'*Ars brevis quae est de inventione iuris*: «Regula ista est temptativa per se simpliciter; sed quando componitur cum aliis regulis, transit ad certitudinem, eo quia intellectus cum ipsa generat scientiam» (ROL XII, 273).<sup>57</sup> La stessa specificazione si trova in altre due opere dello stesso periodo, nel *De venatione substantiae, accidentis et compositi* (ROL XXII, 18) e nell'*Ars compendiosa Dei* (ROL XIII, 24).<sup>58</sup> Essa ribadisce la funzione della regola B, indicando che quelle successive - dunque le definizioni, corrispondendo ad ogni domanda anche un'asserzione - devono essere sottoposte a quella più generale dell'*utrum*.<sup>59</sup>

Perché la definizione resti *illesa*, è necessario che nella mistione dei principi essi conservino la definizione e le loro proprietà.<sup>60</sup> La definizione è così il punto di avvio e il fine verso cui si muove la scienza se segue il processo *condicionatus* e *regulatus* quanto all'Arte, e *ordinatus* con riferimento alla scala entitativa.

L'*affatus* formula le definizioni, ma esse possono rivelarsi vere o false in base alla sua sottomissione ai *principia* (bonitas, magnitudo ecc.) e all'*ordo*

<sup>57</sup> Dal punto di vista terminologico, è interessante, e da approfondire, il fatto che «temptativa» sia la traduzione che Boezio dà nel *De sophisticis Elenchis* (II, 172a23 e ssg.) della *πειραστικῆ* aristotelica, il cui rapporto con la dialettica è controverso, ma che significa «fare una verifica delle qualità» di qualcosa, «sottoporre a prove». Sul significato della parola, si veda Yvan Pelletier, *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques*. (Montréal: Bellarmin, 1991) pp. 215 e ssg.

<sup>58</sup> *Ars compendiosa Dei*: «Regula ista est temptativa per se simpliciter. Ratione cuius requirit Ars, quod reducat ad alias regulas, ut sit prolongata a temptatione et adducta ad certitudinem. Quoniam sicut unum principium est coadiuvativum alterius, sic quaelibet regula est coadiuvativa aliarum».

<sup>59</sup> Scrive Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull*, p. 195, n. 193: «Aquestes regles (que a l'*Ars amativa* són denominades 'modes') sistematitzen les deu interrogacions que es poden fer sobre qualsevol matèria (...), però l'Art, que serveix per respondre qualsevol d'aquestes preguntes, segueix sent concebut com una Art de respondre la primera d'elles, com mostra el fet que segueix mantenint la prescripció segons la qual cal resoldre les qüestions 'respiendo ad propositum affirmando vel negando', *Ars generalis ultima*, 'De tabula', ROL XIV, 42».

<sup>60</sup> «Condicció es, en aquesta Art, mesclament de sos començaments, stants los uns condicionats en los altres segons llur difinicions e propietats, axí com bonea es condicionada en esser gran sots rahó de grana, en esser durable sots rahó de eternitat ecc.» (*Taula d'esta Art*).

*potentiarum*.<sup>61</sup> L'opera che meglio illustra il ruolo del sesto senso nel percorso che l'intelletto deve compiere per raggiungere una conoscenza vera e certa è il *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305), da cui deriva la seguente citazione:

Affatus dicit, quod *leonare est actus proprius leonis*. Et per hoc, quod affatus dicit, intellectus considerat, quod definitio leonis potest fieri per suum actum proprium sic: *Leo est ens, qui proprie conuenit leonare*. Dum intellectus considerat *definitionem* istam, ut fortificet istam, descendit ad elementare, uegetare, sentire et imaginari; et cognoscit, quod per actus istos possunt subiecta, in quibus sunt, definiri. Sic elementum est ens, cui proprie competit elementare; et uegetatum est ens, cui proprie competit uegetare; et sensatum est ens, cui proprie competit sentire; et imaginatum est ens, cui proprie competit imaginari (*ROL IX, 76*).

Il passo descrive le funzioni che l'*affatus* riveste costantemente nell'architettura dell'opera: è il senso che conferisce una prima organizzazione ai dati sensibili combinandoli in soggetti e predicati, ma in principio solo «confuse et indiscrete». La sua attività assertiva (definitoria) rende l'intelletto dubitativo (regola B), sollecitandolo a discendere verso il mondo sensibile (elementare, vegetale ecc.) per attingere ordinatamente le specie attraverso l'immaginazione e completare con esse il proprio «habitus scientiae». Una volta esaurito il percorso attraverso la scala entitativa, l'intelletto ricorre di nuovo all'*affatus* per avere conferme, sollecitandolo a predicare perché l'udito possa sentire e l'immaginazione cogliere le specie che l'intelletto, solo adesso, può assumere per fare scienza in modo «certe et clare».

In questo processo conoscitivo di ascesa e discesa (di astrazione e deduzione) consiste l'*ordinatio potentiarum* richiamata anche nell'*Ars brevis quae est de inventione iuris* (*ROL XII, 315*). La definizione offerta in un primo momento dall'*affatus* deve essere verificata affermando e negando, rafforzata mediante il percorso che l'intelletto deve compiere per «generare scientiam».

Il linguaggio, vincolato alla sensibilità dall'invenzione dell'*affatus*, perde, nelle condizioni indicate, la propria autonomia definitoria, il carattere aleatorio che invece di produrre il sillogismo produce il paralogismo, per usare la terminologia del *Llibre de contemplació*, quando Llull aveva colto nel secondo l'espressione della contrarietà fra parola e intelletto:<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Per il ruolo dell'*affatus* nel *De ascensu et descensu intellectus*, si rinvia a Pistolesi, «*Paraula és imatge*», cit. *supra* n. 27, pp. 23-26.

<sup>62</sup> Cf. Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull*, p. 158.

E açò per què sil-logisme cau en lo conveniment fet entre paraula e enteniment és. Sènyer, per ço car les coses sensuales no empatxen les intel·lectuals, e les intel·lectual endrecen les sensuales: e açò per què.s fa paralogisme en la discòrdia de paraula e d'enteniment, és per ço car les sensualitats no són endreçades per les intel·lectuals, e les intel·lectuals són torbades per les sensuales (OE II, 448-9).

Il paralogismo è una forma di argomentazione che dimostra come vero ciò che è falso (*Lògica nova*, NEORL IV, 94). L'inserimento dell'*affatus* nella potenza sensitiva consente a Llull di saldare la definizione dei retori, per tornare alla classificazione di Vittorino, a quella dei filosofi. *L'Ars brevis quae est de inventione iuris*, infatti, ha come scopo quello di costruire un'argomentazione a partire dalle definizioni, di controbattere le obiezioni degli avversari. Ciò che unifica la definizione dei filosofi (cioè la definizione di essenza) all'argomentazione è un sistema di deduzioni fondate sui principi dell'Arte, grazie ai quali la dimostrazione rifugge dall'opinione e dalla falsità. L'argomentazione non può essere scissa dalla definizione ontologicamente fondata (anche linguisticamente), altrimenti ogni argomento diventa opinione e la deduzione erronea.<sup>63</sup> È questo il tema che occupa gli ultimi anni della fase ternaria, quando Llull si prepara a confutare le fallacie averroiste.

### Paraules Clau

definició, lògica, Art, *affatus*

### Key Words

definition, logic, Art, *affatus*

### Resum

Basat en el *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian Definitions*, editat per Anthony Bonner i Maria Isabel Ripoll Perelló (2002), aquest article ofereix una visió general de la significació de la definició en l'obra de Ramon Llull i de les presuposicions que la fonamenten. Es concentra especialment en el text de *L'Ars brevis quae est de inventione iuris*, escrita a Montpeller

---

<sup>63</sup> Si potrebbe dire che la distinzione fra definizione *quid rei* e quella *quid nominis*, fra definizione metafisica e definizione logica, svolta da Ockham nella *Summa logicae* (I, 26), sia colmata, oltre che dal procedimento artistico, proprio dal vincolo ontologico che lega la parola all'intelletto attraverso l'*affatus*.

pel gener de 1308, per la importància que dóna a la definició, en relació amb els principis de l'Art i també com a base del sil·logisme demostratiu. Aquesta obra, desenvolupant material elaborat en el *De ascensu et descensu intellectus* (1305), mostra com la correcció de la definició està lligada al llenguatge a través de l'activitat de l'*affatus*, el sisè sentit que Llull havia «descobert» l'any 1294.

### Abstract

Based on the *Diccionari de definicions lul·lianes / Dictionary of Lullian Definitions*, edited by Anthony Bonner and Maria Isabel Ripoll Perelló (2002), this article offers a general picture of the significance of definition in Ramon Llull's work and of the presuppositions on which it is based. It concentrates in particular on the contents of the *Ars brevis quae est de inventione iuris*, written in Montpellier in January of 1308, because of the importance it gives to the definition, whether in connection with the principles of the Art or as a basis for the demonstrative syllogism. This work also shows, developing material previously exposed in the *De ascensu et descensu intellectus* (1305), how the correction of the definition is tied to language through the activity of *affatus*, the sixth sense which Llull had 'discovered' in 1294.





## **Il primo lullismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della *Lectura* di Joan Bolons**

**Marta M. M. Romano**

Uno dei nodi centrali della ricezione iniziale di Raimondo Lullo in Italia è la marcata cesura storica e bibliografica tra la sua presenza personale, avvenuta a più riprese, fino all'anno 1314 circa e la ricomparsa dell'insegnamento pubblico dell'*Ars* lulliana per opera di Joan Bolons in area veneta nel terzo decennio del xv secolo. Malgrado Lullo avesse pianificato la distribuzione di copie manoscritte anche in Italia, e segnatamente a Genova presso l'amico Spinola, occorre attendere più di un secolo prima che gli insegnamenti del *Magister* acquistino nuovamente popolarità e raccolgano gruppi di discepoli ed estimatori capaci di ridare vitalità alla dottrina con la lettura, la diffusione di copie e il confronto con le nuove istanze culturali.

Tra le cause di questo silenzio documentario è senza dubbio da segnalare in primo luogo la condanna ecclesiastica di testi e dottrine lulliane promossa in terra spagnola e sancita poi dalla bolla *Conservationi puritatis catholicae fidei*, del 1376, in cui il papa Gregorio XI trasferisce a Roma il processo inquisitoriale. Solo a partire dalla *Sententia definitiva* del 1419 a favore di Lullo, l'insegnamento dottrinale e la diffusione dei testi possono riprendere apertamente. Parallelamente ciò è incoraggiato dai provvedimenti di Alfonso il Magnanimo, re d'Aragona e di Napoli, che nel 1425 favorisce con alcuni privilegi la Scuola Lulliana di Barcellona e nel 1449 concede l'erezione della Scuola Lulliana di Randa a Maiorca.

La letteratura critica, che prende le mosse dall'intramontabile studio di Batllori, ha formulato a questo proposito un'ipotesi di caratterizzazione del lullismo nelle regioni meridionali dell'impero, riscontrando una continuità di temi e problematiche nelle persistenze d'area italo-tedesca con rapporti diretti con Barcel-

lona.<sup>1</sup> Qualche esempio di questo *milieu* risale anche alla fine del XIV secolo, come si riscontra nell'ambiente genovese degli Spinola e del monastero della Cervara.<sup>2</sup>

Il presente studio si sofferma su Joan Bolons e i cicli di lezione che tenne in Italia, con l'intento di indagare quale potesse essere il sostrato di ricezione dei suoi insegnamenti lulliani in territorio italiano. Si conosce infatti un gran fervore lullistico in area veneta che trova il suo apice nell'affezione di Fantino Dandolo agli insegnamenti dei maestri catalani:<sup>3</sup> oltre a Joan Bolons, che come vedremo insegna presso la sua casa, egli accoglie Joan Ros, che spiega la sua *Grammatica* a Padova «in domo fratrum minorum de Hospitali» il 20 dicembre 1449, come recita il *colophon* del codice Monaco, Clm. 10544 al f. 77r; dal vescovo padovano la linea di ricezione prosegue verso Nicolò Cusano, che dal Dandolo riceve una copia di Lullo, la *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* del codice Bernkastel-Kues St. Nikolaus Hospital ms. 82.

Accanto ai grandi nomi operano frattanto in Italia alcuni copisti, che svolgono anche il ruolo di interpreti dei gusti del momento per quanto concerne le opere di Raimondo Lullo: Angelo di Aquila, che nel codice di S. Candido/Innichen VIII. C.3 al f. 157v dichiara: «Ego Angelus de Aquila hoc praesens opus scripsi et eiusdem gratia complevi die ultima Junij 1423 cum essem Venetiis ad alia peragenda cum prius scripserim alia notabilia opera Raymundi»; Guglielmo Nardi, che tra il 1426 e il 1438 copia una serie di opere lulliane tra Feltre e Venezia e dei testi del gruppo di lullisti di Valencia; Marino Sanuto, che sottoscrive nel 1428 un codice

<sup>1</sup> Il lavoro di M. Battlori cui mi riferisco in particolare è «El lulismo en Italia. Ensayo de síntesis», *Revista de Filosofía* 5 (1944), pp. 255-313 e 6-7 (1945) pp. 481-537, recentemente tradotto con il titolo *Il Lullismo in Italia. Tentativo di sintesi* (Roma: Pontificio Ateneo Antonianum, 2004). Alla traduzione italiana sono stati apportati alcuni aggiornamenti e le necessarie precisazioni bibliografiche, ma ancor più importante è il quadro generale formulato da F. Santi nell'introduzione, in particolare alle pp. 26-31, sul problema del «lullismo» italiano e le sue caratterizzazioni all'intero dell'area meridionale dell'impero, che riprende quanto già prospettato in F. Santi, «La fortuna de Ramon Llull a les regions meridionals de l'Imperi al segle XVI. Esbòs sobre les perspectives de recerca», *Ateneu* 14 (1988), pp. 13-16.

<sup>2</sup> Questo è quanto dimostra ancora F. Santi, «Episodis del lulisme genovès a les acaballes del segle XIV: la confluència amb l'ockhamisme», *Randa* 27 (1990), pp. 57-69 attraverso l'analisi dei codici italiani Firenze, Biblioteca Riccardiana 1001, Terni, Biblioteca Municipale 61 e Città del Vaticano, Vaticano Latino 3858 e Urbinate Latino 597.

<sup>3</sup> Le informazioni già assodate sui principali personaggi compaiono nel citato *Il Lullismo in Italia* e in altri studi di contesto ancora di M. Battlori, «Le lullisme de la Renaissance et du Baroque: Padoue et Rome», in *Proceedings of the xth International Congress of Philosophy (Bruxelles, 20-26 Août 1953)*, (Amsterdam-Louvain, 1953), pp. 7-12 e «El lulisme del primer Renaixement», in *Atti del IV Congresso de Historia de la Corona de Aragón (Mallorca, 25 septiembre-2 octubre 1955)*, ed. J. Carreras i Artau, (Palma de Mallorca, 1955), pp. 1-15; più recente D. de Courcelles, «Note sur le lulisme en Italie à l'époque d'Alphonse le Magnanime (1416-1458)» in *Atti del XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona (Napoli-Caserta-Ischia, 18-25 settembre 1997)*, ed. G. D'Agostino e G. Buffardi, (Napoli, 2000), II, pp. 1393-1398.

dell'*Arbor scientiae*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Vat. lat. 3468, f. 444: «Ego Marinus Sanuto de Veneciis quondam domini Leonardi scripsi et complevi hunc librum in MCCCCXXVIII die XI junii in Veneciis».

Questo proliferare di copie lascia presumere che anche prima della venuta di Bolons in Italia vi fosse un circolo di studiosi locali che in qualche modo si interessa di Lullo: costoro, solo dopo aver acquisito una certa competenza nelle dottrine lulliane, avrebbero chiamato un maestro dalla Spagna per progredire nella comprensione dei segreti dell'*Ars*. Per portare alla luce questo specifico ambiente di ricezione lulliana nei primi decenni del XIV secolo, il primo passo è stato la ricostruzione della tradizione manoscritta del commento di Bolons: grazie al confronto testuale e ai *colophon* è stato possibile distinguere due cicli di lezioni di Bolons e prolungare la loro durata fino al 1436. Come si vedrà nella prima parte dello studio, di non pochi codici si conosce l'origine veneta o italiana; in alcuni si legge il nome del copista e in altri delle note marginali, segno della lettura attenta dell'opera.

Si è voluto poi individuare quale fosse il testo o i testi che il maestro illustra e commenta ai suoi ascoltatori. Come è facile immaginare, ciò implica entrare nel merito di una vasta costellazione di apocrifi pseudo-lulliani e riassunti dei primi seguaci, testi riassuntivi e tentativi di sintesi molto simili tra loro e poco documentati: la seconda parte dello studio si sofferma su alcuni di questi testi e sui manoscritti che li tramandano, alla ricerca di un filo conduttore nella comprensione di Lullo, che ancora in gran parte sfugge.

## 1. La *Lectura super artificium Artis generalis* di Joan Bolons

Si sa che Joan Bolons (o Bulons), nativo o adottivo di Barcellona, ha studiato presso la Escuela Lulliana contemporaneamente a Joan Ros ed ha lasciato almeno un'opera, presente nell'inventario della Escuela come *Lectura Johannis Bullons*.<sup>1</sup> I titoli che la tramandano sono vari, come si vedrà dai codici; la denominazione generalmente accolta è *Lectura super artificium Artis generalis*.

---

<sup>1</sup> Cfr. F. de Bofarull y Sans, «El testamento de Ramon Llull y la escuela lulliana de Barcelona», *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 5 (1896), p. 35 dell'Inventario nr. 1, datato al 1466. Nel catalogo di E. Littré, B. Hauréau, *Raymond Lulle, eremite*, in *Histoire littéraire de la France*, (Paris, 1885), XXIX, n. 133 lo scritto è attribuito a Lullo. Non è facile ricostruire un profilo di questo maestro lullista; indicazioni sparse sul personaggio sono reperibili in T. & J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, (Madrid, 1939-43), II, pp. 61, 68, 71, 81, 178, 182; in M. Batllori, *Il Lullismo in Italia...*, pp. 25-28, 96, 113, 116, 121-125, 134, 141; in J. N. Hillgarth, *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, (Paris, 1991), I, p. 207 nota 114; in J. Perarnau, «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lullians medievals de la 'Bayerische Staatsbibliothek' de Munic», *ATCA* 2 (1986), pp. 123-169, qui pp. 157-159, 163.

I codici che tramandano la *Lectura* sono:<sup>5</sup>

1. Basel, Universitätsbibliothek, F IX 15 (a. 1454), ff. 2r-81v.
2. Bern, Burgerbibliothek, B 37 (sec. xvi), ff. 1r-98v.
3. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 267 (sec. xv), ff. 1r-117r.
4. Innsbruck, Landesmuseum Ferdinandeum, ms. 1128 (XXIX. a.6) (a. 1436), ff. 1r-163r.
5. Lucca, Biblioteca Statale, 1072 (sec. xv), ff. 5r-8r (parziale).
6. Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 206 Suss. (sec. xvi ex.), ff. 1r-107r.
7. Modena, Biblioteca Estense, lat. 1264 α, H.10.2 (sec. xv), ff. 1r-127v.
8. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10551 (sec. xv), ff. 1r-102v.
9. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 28951 (sec. xv), ff. 1r-84v.
10. Oxford, Bodleian Library, Canon. misc. 26 (a. 1438), ff. 16r-120v.
11. S. Candido/Innichen, Biblioteca della Collegiata, VIII.B.9 (sec. xv/xvi), ff. 1ra-54va.
12. Venezia, Biblioteca Marciana, Lat. VI. 83 [=3342] (sec. xv), ff. 1r-77v.
13. Venezia, Biblioteca Marciana, Lat. Z.143 [=1720] (a. 1462), ff. 287ra-294rb (parziale).

Nel considerare questa lista occorre usare alcune cautele. Pur nell'unicità del contenuto, si possono distinguere due redazioni che, stando ai *colophon* trasmessi, corrispondono a due cicli di lezioni: la prima risale all'anno 1433 ed è attestata dai codici di Monaco Clm. 10551, Basilea e Milano. La seconda, attestata ampiamente dagli altri codici, risale al 1435/36. Infine l'esiguità di testo presente nei codici di Lucca e Venezia Lat. Z. 143 non consente di stabilire di quale redazione si tratti.

### 1.1. Il testo delle lezioni lulliane in Italia

I manoscritti che tramandano le lezioni di Joan Bolons si aprono con un testo di particolare interesse, che funge da Prologo e si sofferma ad analizzare dettagliatamente il titolo «Incipit Ars generalis». Si tratta di una geniale sintesi delle caratteristiche dell'*Ars* lulliana in vista della sua diffusione ed accettazione all'interno dell'ortodossia, con espliciti riferimenti alla narrazione della *Vita*

---

<sup>5</sup> Quest'elenco non ha pretese di completezza; si tratta di un ampliamento e sistematizzazione della notizia di sette codici data da Batllori, *Il Lullismo in Italia...*, pp. 124-125, attraverso alcuni spogli catalografici e soprattutto grazie alle note manoscritte di Fernando Domínguez conservate presso il Raimundus Lullus Institut. Le schede dei singoli manoscritti sono in gran parte presenti in Llull DB: le necessarie correzioni e integrazioni che vi ho apportato riguardano fundamentalmente i testi in esame. Ho potuto visionare direttamente i codici nr. 1, 3, 6, 7, 12 e 13 e gli altri attraverso riproduzioni.

*coaetanea* e ai fatti salienti della vita di Lullo. Come si vedrà più avanti, il testo ricorre anche in apertura di un altro commento all'opera lulliana, l'*Utilis declaratio Artis generalis*, ed è possibile forse intitolarlo autonomamente come *Ars generalis cum glossa*.

In primo luogo si chiarisce cosa sia l'«incipit»: esso si riferisce alle cause dell'*Ars* (cioè efficiente, formale, materiale, finale) con riferimento all'intervento divino di rivelazione che ha illuminato Lullo e lo ha dotato del «donum sapientiae». Come fini dell'*Ars* vengono poi enumerati sia l'aumento dell'ardore verso Dio nel popolo cristiano, sia l'evangelizzazione dei pagani sia la ricongiunzione degli scismatici, obiettivi raggiungibili attraverso i procedimenti artistici di dimostrazione della verità. Si sottolinea anche che l'*Ars* lulliana non richiede una conoscenza filosofica previa, poiché essa stessa conduce alla comprensione della filosofia naturale, morale e sermocinale, nonché della teologia e delle altre scienze. A questo proposito l'autore si sottomette al giudizio e correzione della Chiesa, con la formula di *excusatio* che ricorre anche nella conclusione della *Lectura*.

In secondo luogo si spiega cosa sia «Ars» attraverso la definizione lulliana che compare nel *Liber de universalibus*: «Ars generalis est quoddam divinum donum ut sit intellectui humano generale instrumentum necessarium ad cognoscendum veritates entium, in quibus quiescat, et opinionibus et erroribus per verum intelligere sit remotus».<sup>6</sup> Di questa definizione vengono analizzate le diverse affermazioni, insistendo soprattutto sull'origine divina della dottrina di Lullo e sul giovamento che l'intelletto ne riceve per conoscere la verità.

In terzo luogo si precisa il termine «generalis» in riferimento alla suddivisione in parti generali e l'applicazione ai termini concreti in cui si articola il metodo lulliano.

(Prologus)<sup>7</sup>

f. 1r: Incipit ars generalis.

*Inc.*: Hic est titulus huius operis et dividitur in tres partes, secundum tres conditiones quas continet in se. In prima parte intelliguntur 4or. cause. In secunda demonstratur diffinitio artis. In .3. eius generalitas.

f. 4r: *Expl.*: magis clare et lucide demonstratur qualiter hec ars est generalis ut videbitur in suo processu declarando.

Segue poi la trattazione vera e propria, la *Declaratio Artis generalis*, che si apre nuovamente con la definizione lulliana *Ars generalis est quoddam divinum...*

<sup>6</sup> Il testo è edito in *ROL* XII, 149-69 qui p. 165, lin. 542-545.

<sup>7</sup> Le citazioni riportate sono tratte dal codice di Monaco Clm. 10551. In Appendice si trova la trascrizione dell'intero Prologo.

L'esposizione consta di due parti: la teoria e la pratica. La teoria è considerata secondo due punti di vista: la teoria positiva e la teoria speculativa ed entrambe si muovono nell'ambito delle partizioni tradizionali dell'*Ars* lulliana: l'alfabeto, le definizioni, le questioni, le figure e la tabella.

La parte «teorica positiva» consiste nell'enumerazione e chiarimento dei termini del discorso lulliano intorno alla realtà sia divina sia umana; la parte «teorica speculativa» formula ragionamenti a partire dai principi di base e li elabora in diversi luoghi logici.

(*Introductio*)

f. 4r: *Inc.*: Incipit utilis declaratio artis generalis.

*Ars generalis est quodam donum divinum ut fit intellectui humano generale instrumentum necessarium ad cognoscendum veritates entium in quibus intellectus quiescat et ab opinionibus [et] erroribus per verum intelligere sit remotus.*

*Ars generalis dividitur in duas partes, scilicet in theoreticam et in practicam: Theoretica est duplex, alia positiva et alia speculativa. Theoretica positiva est cognitio que habetur de principiis et questionibus sive regulis et figuris et de modo procedendi per artem. Theoretica speculativa est cognitio sive demonstratio que habetur de principiis et questionibus speculative aut de modo discurrendi sive procedendi secundum modum artis transcendentem. Ipsa theoretica continet in se quinque partes tam positive quam speculative. Prima est de alphabeto, secunda est de diffinitionibus; tertia est de questionibus; quarta est de figuris; quinta est de tabula.*

La «pratica» enunciata dall'autore non costituisce una sezione separata dalla teoria né, malgrado l'analogia con i trattati medici, implica alcuna applicazione operativa in campo scientifico dei principi lulliani: si tratta piuttosto di un'ulteriore esercizio logico ed argomentativo per dissertare sui temi, sui soggetti dell'*Ars*, a partire da ogni capitolo teorico.

Il procedimento pratico viene distinto in sei possibili modi: la mistione, l'interrogazione, l'argomentazione (sillogismo, entimema, esempio, induzione), la dimostrazione (*per quid*, *per quia*, *per aequiparantiam*), la ricerca di convenienza ed infine l'applicazione di ogni universale al particolare.

f. 4r: *Set practica est usus seu exercitium artis secundum theoretica prius habitam. Et ipsa practica est sexcuples scilicet mistionativa, questionativa, argumentativa; et ista scilicet argumentativa habet quatuor partes videlicet silogisticam, entimematicam, exemplativam et inductivam. Quarta est demonstrativa<m> et ista habet tres partes: Prima pars est per quid vel per causas et fundatur in maioritate; secunda est per quia vel per effectum et fundatur in minoritate; tertia est per equiparantiam et fundatur in equalitate; et quelibet istarum partium habet tres vias sive modos procedendi ut videbitur in practica. Quinta pars est per conveniens et inconveniens et ista est potissima, quia intellectus humanus inveniet multum clarissime et immediate veritates*

rerum. Sexta pars est ut totum universale tam theorice quam practice intellectus humanus sciat applicare ad sua particularia secundum suum modum.

Poste queste premesse, la trattazione si sviluppa ordinatamente secondo l'indice delle cinque parti sopra citate, sulla linea dei contenuti dell'*Ars brevis* e dell'*Ars generalis ultima*, anche se con diversa sequenza.

L'alfabeto è l'elenco delle nove lettere utilizzate da Lullo (B, C, D, ... K) cui corrispondono le serie di principi «bontà, grandezza...» e «differenza, concordanza...», etc. che vengono poi definiti.<sup>8</sup> Già nelle prime righe sono introdotti i riferimenti alle regole e alle combinazioni binarie e ternarie che si effettueranno attraverso le figure.

Le questioni sono le proposizioni dubitabili formulate attraverso gli interrogativi, cui corrisponde una risposta certa. Si tratta di dieci modi di porre domande, ciascuno comprendente diverse specificazioni, come nell'*Ars generalis ultima*.

(De prima parte: de alphabeto)

f. 4v: *Inc.*: Sequitur prima pars theorice huius artis que est de alphabeto. Sciendum est quod alphabeto est plurimum et diversorum huius artis terminorum in unum collectio. Cuiusquevis littera varia sub diversis rationibus uno suo nomine representat.

f. 5r: *Expl.*: necessarium ad sciendum in manu ut sit bene habitatus.

(De secunda parte: de diffinitionibus)

f. 5r: *Inc.*: Sequitur <prima> [secunda] pars theorice huius artis que est de diffinitionibus et primo sciendum est quid est diffinitio. Diffinitio est propria et expressa manifestatio esse proprietatum diffiniti et ipsa pars dividitur in decem octo partes prout sunt decem et octo diffinitiones.

f. 14r: *Expl.*: Et ipsa minoritas est magis prope non esse quam aliquid aliud ens.

(De tertia parte: de questionibus)

f. 14v: *Inc.*: Incipiunt questiones. Sequitur tertia pars theorice huius artis que est de questionibus sive regulis et dividitur in decem partes prout sunt decem questiones sive termini interrogativi huius artis. Et primum sciendum est quod est questio: est dubitabilis propositio que certam et expressam et manifestam requirit responsonem.

f. 25v: *Expl.*: in suis proprietatibus conservando ipsam et suas proprietates.

---

<sup>8</sup> In totale si tratterebbe di diciotto principi, ma nel testo è data la definizione anche di *instinctus*, *appetitus* e *delectatio* (inseriti rispettivamente a seguito di *sapientia*, *voluntas* e *gloria*, di cui costituiscono una parte). Ciò può essere segno di un ampliamento nell'elenco dei principi che, divenuto usuale nei testi di commento, potrebbe addirittura aver influenzato parte della tradizione manoscritta dell'*Ars brevis*: appare infatti che in molti manoscritti la terza distinzione è intitolata «De definitionibus viginti principiorum», numerazione che non corrisponde all'elenco iniziale dei principi.

L'*explicit* della terza parte relativa alle questioni è incompleto nel codice monacense; nel codice di Basilea si legge invece anche il quarto paragrafo:

f. 16v: *Inc.*: in suis proprietatibus conservando ipsam et suas proprietates. Per quarta speciem queritur cum quo...

*Expl.*: cum aliis proprietatibus faciendo unum magnum aut plura magna extra se.

Seguono solo adesso le quattro figure e la tabella, che nella trattazione dell'*Ars generalis ultima* e dell'*Ars brevis* sono poste all'inizio, come complemento dell'alfabeto. Solo pochi codici sono forniti delle raffigurazioni abituali delle figure lulliane.

In queste pagine, che occupano la maggior parte del testo, si riprendono tutti i termini elencati precedentemente a formare mescolanze, combinazioni e abbinamenti, utilizzando i diversi procedimenti citati nell'introduzione. Si può dire che questa trattazione comprenda, in una forma nuova, i vari sviluppi delle figure che nell'*Ars brevis* prendono il nome di *evacuatio*, *multiplicatio* e *mixtio*.

Come si legge negli esempi riportati a proposito della tabella, per ogni combinatoria di principi viene data la spiegazione secondo più punti di vista.

(De quarta parte: de figuris)

f. 25v: *Inc.*: Sequitur quarta pars theorice huius artis generalis. Ista est quarta pars theorice huius artis generalis et continet in se quatuor partes.

f. 99r: *Expl.*: secundum suum modum. Et sic completa est quarta figura sit Deo gratias.

(De quinta parte: de tabula)

f. 99r: *Inc.*: Sequitur quinta pars theorice huius artis que est tabula et est considerando duobus modis. Primo modo qualiter est dispositiva, secundo modo qualiter est procedendum per ipsam. Dispositio eius est hec. Tabula huius artis sunt columpne 84 et in qualibet sunt linee descendendo et transversando et formantur in qualibet columpna 20 camere et in qualibet camera describuntur quatuor linee preter in prima camera cuiuslibet colupne in qua describuntur tres linee.

Modus discurrendi est duplex. Primo in litteris, secundus in significatis. In litteris fit isto modo, prout formantur ipse columpne in quarta figura et fiunt sic BCD est prima columpna, CDE est secunda columpna et sic est sciendum de omnibus aliis litteris usque dicitur HIK in eadem revolutione eiusdem figure et est septima columpna. (f. 100r).

Sequitur ad ponendum in pratica ea que dicta sunt supra et fit sic propositio:

Bonitas magna est durans. Questio. Utrum bonitas magna sit durans. Quid est bonitas magna durans. De quo est bonitas magna durans.

Hec questiones declarande sunt ut clarius videatur et fit sic de prima questione: Omne existens in duratione est durans. Omnis bonitas magna existit in duratione. Ergo omnis bonitas magna est durans.



Maior sic demonstratur: Omne existens in duratione sapit naturam ipsius aut est idem cum ipsa. Igitur est durans aliter sequeretur suum oppositum.

Minor sic declaratur: Bonitas magna Dei existit in duratione et est ipsa duratio. Bonitas magna cuiuslibet creature existit in duratione et preter istas nulla est bonitas magna.

Ergo omnis bonitas magna existit in duratione.

Hoc universale possumus contrahere ad omnia particularia tam theologie quam philosophie et cetera et sic datur exemplum: Omne existens sine principio et sine fine est durans et duratio. Sed bonitas magna Dei existit sine principio et sine fine. Ergo bonitas Dei magna est durans et duratio.

Maior sic declaratur: Postquam existit sine principio et sine fine est necessarium quod sit durans duratio aliter sequeretur suum oppositum et sic maior est vera.

Minor sic declaratur: Bonitas Dei magna est infinitas. Ego existit sine principio et sine fine. Aliter sequeretur suum oppositum et sic conclusio est necessaria.

Ergo bonitas Dei magna est durans et duratio.

(...)

f. 102v: *Expl.*: et sunt fiende demonstrationes et modum (*sic*) argumentationis in qualibet columpna prout data est forma supra.

Con la tabella termina la scrittura dell'opera che, a quanto si può osservare, si interrompe al quinto capitolo della trattazione sia teorica che pratica, quando manca soltanto l'ultima applicazione universale dei termini.

f. 102v: *Expl.*: Et sic, ad laudem sanctissime trinitatis completa est lectura super partes artis generalis theorice et secundum quinque partes practice; et omnia ista sint dicta ad laudem et gloriam ipsius. Et si aliquid non fuit bene dictum aut declaratum, amore Ihesu Christi caritative corrigatur.

Infine troviamo l'informazione più interessante, fornita dal *colophon*, che nomina il testo come *Lectura* e l'attribuisce a Bolons, in data 28 settembre 1433 presso la casa di Fantino Dandolo, che in quell'anno termina l'incarico di legato pontificio di Eugenio IV a Bologna e si trasferisce a Venezia:

Finita fuit hac (*sic*) lectura 1433 Veneciis die lune .28. mensis septembris per venerabilem magistrum Iohannem Bolons in domo domini Fantini Dandoli.

Il testo fin qui riprodotto costituisce dunque la prima redazione della *Lectura*, la versione scritta del primo ciclo di lezioni.

I codici della seconda redazione, tra cui il ms. di San Candido che seguirò in queste citazioni, procedono nello stesso modo, ma presentano alcune differenze. Il testo ha inizio con una breve ma interessante *invocatio*, da cui tradizionalmente è stato tratto il titolo dell'opera di Bolons:

(Invocatio)

f. 1r: Infinita trinitas existens principium et finis hec lectura est incepta super artificium artis generalis ad laudem et honorem tue bonitatis. Incipit ars generalis.

La variazione più significativa è l'apparizione della sesta parte della trattazione, l'applicazione, preannunciata dall'introduzione, e che compare in coda al testo già visto per la prima redazione:

f. 53r: *Expl.*: fiende omnes demonstrationes in qualibet columna et omnes modi argumentationis prout superius est data forma. Et sic ad laudem santissime trinitatis completa est quinta pars huius artis tam theorice quam practice.

De Applicatione

*Inc.*: Sequitur sexta et ultima pars huius operis in qua mediante gratia Domini nostri Ihesu Christi dabitur via et modus generaliter qualiter suppositum rationale humanum debet applicare universale ad particularem.

f. 55v: *Expl.*: maioritatem et minoritatem alciando ipsas diffinitiones principiorum secundum naturam et condiciones ipsius Dei.

Et sic ad laudem santissime Trinitatis completa est lectura super omnes sex partes huius artis generalis tam theorice quam practice et omnia hec sunt dicta ad laudem et honorem et gloriam Domini nostri Ihesu Christi et sue gloriose matris semper virginis Marie et omnium sanctorum. Et si aliquid in lectura non fuit bene declaratum aut bene dictum caritative et amore Domini nostri Ihesu Christi a scientibus corrigatur.

Sono così finalmente concluse le sei parti dell'opera e con esse la lettura e spiegazione che ha sviluppato il maestro Bolons. Ma per chiarire le differenze testuali – se cioè si tratti di una differenza di copia oppure di due diverse redazioni – occorre rivolgersi ad altre fonti.

È nel codice di Oxford che appare l'indicazione del secondo ciclo di lezioni conclusosi a Venezia il 20 Settembre 1435:

f. 121r: *Expl.*: Que quidem lectura finita fuit sub Anno Incarnationis domini m. cccc<sup>o</sup> xxx<sup>o</sup>v die xx<sup>o</sup> mensis septembris hoc est in profesto sancti Mathee apostoli et evangeliste. Venecis. Amen.

Explicit lectura artis generalis composita per sapientissimum virum dominum Magistrum Johannem Bulons de Barchinonia Cathelanum.

Deo itaque patri filio et spiritui Sancto gloriosse semper virgini Marie et omnibus Sanctis redantur virtus honor et gloria nunc semper et per infinita secula seculorum. Amen.

Presens liber expletus fuit Venetiis Anno domini millesimo quadringentesimo trigessimio octavo de mense Julii. Et hic laudem.

## 1.2. La tradizione manoscritta della *Lectura*

È adesso il momento di passare in rassegna i codici che trasmettono il testo di Bolons, in parte di origine italiana: i dati raccolti, oltre alle informazioni minime sul codice, aprono così il tema della ricezione di Lullo in Italia dal punto di vista delle opere trasmesse, dei copisti e dei lettori.

**Basel, Universitätsbibliothek, F IX 15 (a. 1454).<sup>9</sup>**

**[Cod. 1**

Cart.; mm. 210x155; 105.

Il codice è opera di tre copisti. Si legge un'antica foliazione (di mano del bibliotecario Heinrich Schretz OP del convento domenicano di Basilea) che numera a partire da f. 238, a mostrare che si è persa una prima parte del codice. Ciò deve essere avvenuto prima del XVIII secolo, quando Konrad Pfister (1576-1636) annotava i contenuti del volume nel f. 1r: «M. Johannis [Bulonis *Lectura*] (testo adesso non più leggibile) artis generalis seu de omni scibili cum glosa eiusdem; cl. 1349 Ruperti Holkot *philobiblon* seu de amore librorum».

Contiene:

ff. 2r-81v: Joan Bolons, *Lectura super artificium artis generalis* (anep.)

ff. 82r-105r: Richardus de Bury (ps. Rupertus Holcot), *Philobiblon*

La *Lectura* di Joan Bolons è intitolata *Ars generalis cum glosa* ed ha inizio dal Prologo:

(Prologus)

f. 2r: *Inc.*: Incipit ars generalis de omni scibili cum glosa eiusdem

Hic titulus est huius operis et dividitur in tres partes secundum tres distinctiones quas continet in se...

Il testo si interrompe pochi paragrafi prima della fine della quinta parte, in corrispondenza del f. 101v di Monaco:

f. 81v: *Expl.*: intellectuale est durans sed bonitas dei angelorum animarum rationalium est spiritualis et cetera

Il *colophon* si deve al terzo copista (ff. 26r-81v), che è Pangracius Deckenschaden:

f. 81v: Finit lectura artis generalis Magistri Johannis Bulonis per manus Pangracij Deckenschaden de Darffen etc. Anno etc. LIIII etc. Amen.

---

<sup>9</sup> Cfr. B.M. Scarpateggi, *Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550. Vol. I: Die Handschriften der Bibliotheken von Aarau, Appenzell und Basel*, (Zürich, 1977), Text p. 215, nr. 595, Abbildungen p. 148, nr. 365, 366.

**Bern, Burgerbibliothek, B 37 (sec. XVI).<sup>10</sup>****[Cod. 2**Cart.; in 4<sup>o</sup>; 486.

Il codice contiene i seguenti testi:

ff. 1r-98v:	Joan Bolons, <i>Lectura super artificium artis generalis</i> (anep.)
ff. 101r-128r:	Raimundus Lullus, <i>Ars abbreviata praedicandi</i>
ff. 131r-270r:	Raimundus Lullus, <i>Liber de significatione</i>
ff. 275r-315v:	Raimundus Lullus, <i>Quaestiones Attrebatenses</i>
ff. 317r-337v:	Raimundus Lullus, <i>Liber de ente simpliciter absoluto</i>
ff. 338r-405v:	Raimundus Lullus, <i>Liber de intellectu</i>
ff. 406r-486r:	Raimundus Lullus, <i>Arbor philosophiae desideratae</i>

Il testo, indicato nel manoscritto come *Lectura ignoti auctoris in Lullum*, è una copia della *Lectura* che omette il Prologo e si conclude con l'*Applicatio omnium parcium lecture ad subiecta*:

f. 1r: *Inc.*: Ars generalis est quodam donum divinum ut fit intellectui humano generale instrumentum necessarium...

f. 98v: *Expl.*: maioritatem et minoritatem alciando ipsas diffinitiones principiorum secundum naturam et condicionem ipsius Dei. Amen.

**Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 267 (sec. XV).<sup>11</sup>****[Cod. 3**

Cart.; mm 222x147; I, 158, I.

È un manoscritto che tramanda i seguenti testi:

ff. 1r-117r:	Joan Bolons, <i>Lectura super artificium artis generalis</i> (anep.)
ff. 118r-143r:	Anonimus, <i>Ars generalis (I)</i>
ff. 143v-152r:	Raimundus Lullus, <i>Liber exponens figuram elementalem artis demonstrativae</i>

Il copista annota al f. 1r:

In isto libro continetur duplex comentum super arte generali secundum diversos doctores et cum ipsis ultro inseritur tractatus quidam elementorum magistri Raymundi secundum processum artis demonstrative.

Nello stesso foglio, più in basso compare un'annotazione, forse copiata da un altro codice, a proposito delle copie dell'*Ars* lulliana:

<sup>10</sup> Cfr. le introduzioni a *ROL X*, xiii; *ROL XVI*, xviii; *ROL XVIII*, x; *ROL XX*, xlv.

<sup>11</sup> Cfr. *Hispanic Manuscripts and Printed Books in the Barberini Collection. I. Manuscripts. II. Printed Books*, a cura di H. G. Jones, Studi e testi 280-281 (Città del Vaticano, 1978), I, p. 33: i primi testi sono segnalati come «anonimo», il terzo è identificato. Cfr. anche L. Pérez Martínez, *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma*, (Roma, 1961), pp. 82-83.

Magister Raymundus dum esset Pissis in monasterio sancti Donini fecit unum librum quem intitullavit artem brevem que incipit Ratio quare facimus istam artem brevem et cetera. Hic quoque liber ars brevis est ymago cuiusdam alterius artis quam ibidem finivit et intitulatur Deus cum tua summa perfectione incipit ars generalis ultima. Haec ambe artes sunt apud s. Franciscum de Libanorijs.<sup>12</sup>

Dopo i due fogli bianchi, ha inizio il testo della *Lectura*, scritto da una mano italiana del xv secolo, in unica colonna con ampi margini inferiore ed esterno (specchio di scrittura: mm 132x90; lin. 28).

Il testo inizia con l'*invocatio*, ma rimane incompleto alla quinta parte, come esplicitato dal copista al f. 117r:

f. 117r: *Expl.*: et sunt fiende demonstrationes et modum argumentationis in qualibet columnna prout data est forma supra.

Et sic, ad laudem sanctissime trinitatis completa est lectura super quinta pars huius artis, in qua si quid ita non fuerit bene dictum aut declaratum, sicut posset dici et declarari, submitto me correctioni quia bene dicere et complete declarare in omnibus non hominis est sed bene emmendare se sapientis est.

Sequitur sexta pars inferius de applicatione istius ad particularia at propter penuriam carte ista pars explicabitur in fine huius libri carta.

Ai ff. 34r-v è presente un'interruzione, segnalata dal copista con ripetuti «Vacat» rubricati (ma non manca alcuna parte del testo), dove è inserito il brano iniziale dell'*Epistola Raimundi*, il testo con cui si conclude il *Liber de experientia realitatis Artis ipsius generalis*,<sup>13</sup> da «Quoniam infideles litterati percipiunt a fidelibus» fino a «per ipotesim vel ex datis sive concessis et cetera». L'*Epistola* vuole essere un'autogiustificazione dell'autore che illustra il proprio progetto di conversione degli infedeli, affermando tra le altre cose: «Nam intendent quod dimittere credere pro credere non est de ratione hominis sapientis. Sed dimittere falsum credere pro vero intelligere bene esset.» La presenza di questo frammento nel codice non è facilmente spiegabile, poiché nessuno dei manoscritti del *Liber de experientia* è attestato in Italia all'epoca di redazione del codice.

L'opera anonima che occupa i ff. 118r-143r è un'altro commento all'*Ars generalis* di cui si parlerà più avanti. Alla fine del manoscritto si trova il testo di Lullo *Liber exponens figuram elementalem artis demonstrativae*.

Dall'analisi del codice si può dunque osservare una ricezione italiana della *Lectura* che viene ricopiata come commento autorevole al testo lulliano, senza la consapevolezza di chi sia l'autore.

<sup>12</sup> Si tratta del convento francescano di Monte Libano cui si riferisce anche il cod. Ravenna, Biblioteca Comunale Classense nr. 63 (sec. xv), contenente un'opera di anonimo lullista, *Stimulus amoris*, cui segue un «Libellus [...] compositus per dom. frat. Bonaventuram Cardinalem». Il volume è segnalato come «Ex bibliotheca Montis Libani 1452» in *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia a cura di G. Mazzatinti*, vol. 4 (Ivrea, Assisi, Foggia, Ravenna), (Forlì, 1894), pp. 157-159.

<sup>13</sup> Il testo è edito in *ROL*, XI, 177-222, qui p. 220, lin. 94-110.

Tuttavia, alcune note marginali aprono una finestra sull'esistenza di un dibattito tra lettori di Lullo che denotano una certa cognizione di causa. Come si è detto, il codice presenta ampi margini per le glosse dove sono scritte alcune osservazioni relative al testo in paragone al dettato lulliano, con rimando a titoli di opere (*Tabula generalis*, f. 8v; *De venatione substantiae*, f. 76v; *Liber de anima*, f. 77r) o alle dottrine:

f. 8v: Dixit Raymundus in tabula generali capitulo de prima divisione et de prima figura quod causa quare prima figura stat circularis est ad significandum quod unum quoddam principiorum circulariter stat in alio videlicet bonitas in magnitudine et eternitate et sic de aliis et magnitudo in bonitate eternitate et cetera.

10v: Nota hic quod licet datum sit entibus naturalibus ut vegetative posse transubstantiare unam substantiam in aliam cum suis potentiis et hoc nissu excelsi sublimis et gloriosi dei nulli tamen creature datum est tantum opus tam excellens homini qui tantam habet potestatem ut cum vellit verbis suis rem minimam sicut est panis infiniti possit facere precii ipsum transubstantiandum ad verum corpus domini nostri yesu cristi et vere toto tempore vite nostre benedicendus est deus laudandus et predicandus qui ultra humanitatem quam pro nobis proque peccatis nostris suscepit tanto et tam excellenti misterio nos efficere solos participare voluit.

f. 19r: Nota quod regula et questio in hac lectura differunt in hoc quod questio querit et regula in suas species est diuisa per quas species solutiones questionum significantur.

f. 19r: Nota quod in hac prima regula ponitur convenienter a magistro raymundo ista species dubitativa et hoc ut intellectus sit investigativus et non sit obstinatus quoniam intellectus obstinatus aliquam rationem intelligere non potest nec ullam significationem veritatis cognoscere.

f. 66v: Hic in eo video pulchre verificatum illud dictum sancti augustini qui dicit anathema sit quicumque dixerit anima esse forma substantialis hominis.

Ma ancor più interessanti sono le brevi note destinate ad un certo «Guglielmo», che avrebbe dovuto poi leggere il codice:

f. 10v: Nota Gulielme de primo corpore necessaria.

f. 11r: Hic didicisti Guli bonum esse duplex scilicet principiorum et suppositi quare memor sis.

f. 66v: Duplex prioritate nature et temporis anima existit prior in homine prioritate nature et non temporis. Hoc hic posui Gulielme ne de cetero nescius esses!

Chi sono questi due lettori che si confrontano sulle letture e commenti lulliani? La mano che annota nei margini è lo stesso copista del codice, che non si firma. Quanto al Guglielmo cui le note sono destinate, si è già citato Guglielmo Nardi, presbitero, che copia una serie di opere lulliane a Feltre e a Venezia, all'interno dell'ambiente universitario di Padova. Attraverso le note del codice della Biblioteca di Catalunya ms. 682 si può tracciare un suo itinerario: «Scripsit Guillielmus Nardi, presbyter civitatis Theatinæ, Feltri annis 1426» (f. 127v) a proposito del *Liber propositionum secundum artem*

*demonstrativam, Liber de fide et intellectu, Liber natalis e Liber lamentationis philosophiae*. Poi segnala Feltre, 12 febbraio 1427 l'*Artificium artis generalis* (f. 45), e infine «Venetis anno 1438» (f. 58v, 68v) riferito al *Liber clericorum* e i testi del gruppo di lullisti di Valencia: *Dictamen infantium* e *Liber confessionis*.

C'è poi un un Guglielmo Amperoti, copista del ms. della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino G-VI-27 nel 1413 che al f. 31r firma: «Explicit liber magistri Raimundi Lulli De ascensu et descensu scriptus per fratrem Guillelmum Amperoti, religiosum sante Marie de Perscora»;<sup>14</sup> f. 132v: «Per manum fratris Guillelmum Amperoti, minimum suorum discipulorum quod ibidem fuit scriptum eodem anno atque predictae diei subsequente, Deo regratiando terminatum».<sup>15</sup>

Malgrado non vi sia conferma che il destinatario sia proprio uno dei copisti attivi in Italia, tuttavia l'intero progetto del codice dà testimonianza di una ricezione consapevole e radicata dell'opera di Lullo, precedente alla venuta di Bolons.

**Innsbruck, Landesmuseum Ferdinandeum, ms. 1128 (XXIX. a.6) (a. 1436).<sup>16</sup>**

[Cod. 4

Codice scritto su una colonna. Si legge l'*ex libris*: «Emmerannus Schueller parochus Tirolensis 1551». Sul retro: *Uitillis lectura super artificio artis generalis Raymundi*.

Il testo della *Lectura* occupa i ff. 1r-163r. Ha inizio con l'*invocatio*, comprende anche la sesta parte e si conclude con una nuova datazione del giorno 26 maggio 1436:

f. 163r: *Expl.*: maioritatem et minoritatem alciando ipsas diffinitiones principiorum secundum naturam et condicionem ipsius Dei.

Et sic ad laudem santissime trinitatis completa est lectura super omnes sex partes huius artis generalis tam theorice quam practice et omnia hec sunt dicta ad laudem et honorem et gloriam domini nostri Ihesu Christi et sue gloriose matris semper virginis Marie et omnium sanctorum. Et si aliquid in lectura non fuerit bene declaratum aut bene dictum caritative et amore domini nostri Ihesu Christi a scientibus corrigatur.

Que quidem lectura finita fuit anno domini M.CCC.XXXX.VI. die XXVI. mense madi.

**Lucca, Biblioteca Statale, 1072 (sec. xv).<sup>17</sup>**

[Cod. 5

Cart.; 199.

Il codice è scritto da una sola mano e contiene:

ff. 5r-8r: Joan Bolons, *Lectura super artificium artis generalis* (anep., mutilo)

<sup>14</sup> L'abbazia benedettina di Pershore, in Inghilterra?

<sup>15</sup> Cfr. M. Batllori, «Els manuscrits d'autors catalans medievals servats a la Biblioteca Nacional Torinense» *Analecta Sacra Tarraconensis* 9 (1933) pp. 260-264, 268-271 e Id., *Il Lullismo in Italia...*, p. 117.

<sup>16</sup> Di questo manoscritto, individuato da Fernando Dominguez, ho potuto visionare soltanto i ff. 1r, 145r e 163r.

<sup>17</sup> Cfr. A. Mancini, «Index codicum latinorum Publicae Bibliothecae Lucensis», *Studia Italiana di Filologia Classica* 8 (1900), p. 117; cfr. anche J. Perarnau, «Indicacions esparses sobre lullisme a Itàlia abans del 1450», *ATCA* 5 (1986), pp. 296-302, qui p. 301.

- ff. 9r-85r: Joan Ros, *Grammatica secundum artem generalem*  
 ff. 87r-197v: Raimundus Lullus, *Ars generalis ultima* (incompleta)

Il testo, che coincide con il dettato della *Lectura*, non comprende né Prologo né *invoctio* e si arresta al trattato sulle definizioni (seconda parte) in corrispondenza del f. 9r del codice Monaco Clm. 10551 [Cod. 8]. Non si può dunque precisare a quale delle due tradizioni appartenga:

- f. 5r: *Inc.*: Incipit utilis declaratio artis generalis. Ars generalis est quodam donum divinum ut sit intellectui humano generale instrumentum.  
 f. 8: *Expl.*: et formaliter ratione cuius duratio est activa et formalis.

**Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 206 Suss. (sec. XVI ex.).<sup>18</sup>** [Cod. 6  
 Cart.: mm 155x115; IV, 280, III.

Il codice è copiato da una mano corsiva del XVI secolo. È seriamente danneggiato in più punti.

Contiene i seguenti testi:

- ff. 1r-107r: Joan Bolons, *Lectura super artificium artis generalis* (anep.)  
 ff. 108r-198r: Raimundus Lullus, *Tabula generalis*  
 ff. 206r-236r: Raimundus Lullus, *Ars brevis*  
 ff. 252r-280r: Mainardi, *De auditu cabbalistico*

Come si è detto, questo codice è copia dell'esemplare di Monaco Clm 10551 [Cod. 8]. La traccia più significativa è al f. 198 dove appare il *colophon*: «Explicit generalis tabula artis generalis magistri Raimundi Lullio. Hoc opus scriptum est per me Presbyterum Bartholomeum filium Nicolai Barbitonsoris anno MCCCCXXXIII et expletum est XXII Junii.»

Come è chiaro dalla datazione del codice e della scrittura, questo *colophon* si deve all'antigrafo, che si può identificare con il codice Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vind. 5168, contenente ai ff. 1-101 la *Tabula generalis*; analogamente il codice Vind. 5169 è l'antigrafo per l'*Ars brevis* (ff. 1-22v).<sup>19</sup> È dunque ipotizzabile che l'antigrafo della *Lectura* sia proprio il codice monacense, vergato dalla stessa mano di Nicola Barbieri e che sarebbe dunque stato conservato fino al XVI secolo insieme agli esemplari adesso a Vienna.

<sup>18</sup> Cfr. A. Ceruti, *Inventario dei manoscritti della Biblioteca Ambrosiana*, (Trezzano sul Naviglio (MI), 1979), vol. IV, p. 316.

<sup>19</sup> Cfr. *Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in Biblioteca Palatina Vindobonensi asservatorum*. Edidit academia Cesarea Vindobonensis, vol. IV, codd. 5001-6500 (Wien, 1870), 47 e 48.



**Modena, Biblioteca Estense, lat. 1264 α, H.10.2 (sec. xv).<sup>20</sup> [Cod. 7**

Cart.; in 4<sup>o</sup>; 128.

Il codice proviene da Ferrara; la grafia è del xv secolo e contiene il testo di Bolons ai ff. 1r-127v con il titolo *Lectura artis generalis*, a partire dall'*invocatio* fino alla sesta parte.

Malgrado non vi sia luogo e datazione della *Lectura*, ci viene detto il nome del copista che ha steso interamente il testo: Severino da Frisia, discepolo di Bolons in Italia.<sup>21</sup>

f. 127v: *Expl.*: Explicit lectura artis generalis composita per sapientissimum virum magistrum Joannem Bulons de Barchinonia cathelanum.

Et scripta et completa per manus Severini de Frisia pro tunc venerabilis magisteri Joannis prefati de Barchinonia discipuli humillimi et sit Deo laus, honor et gloria per infinita secula seculorum.

È stato proposto che la copia potrebbe anche essere stata fatta a Barcellona; tuttavia sembra più plausibile che il manoscritto, derivando dalla seconda versione della *Lectura* svoltasi a Venezia, sia di origine italiana.<sup>22</sup>

**München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10551 (sec. xv).<sup>23</sup> [Cod. 8**

Cart.; mm 202x138; III, 102, II.

Il codice proviene dalla Biblioteca Palatina, come gran parte dei codici lulliani adesso a Monaco.

La scrittura del testo base è in una chiara «littera rotunda» di mano di Bartolomeo, figlio di Nicola Barbieri, copista di altri codici adesso a Vienna.<sup>24</sup>

Contiene soltanto il testo, intitolato *Ars generalis*, di Joan Bolons. La scrittura è composta all'interno della pagina in due formati: uno più grande per i titoli e i paragrafi iniziali, l'altro per l'esposizione del testo. Ciò confermerebbe la struttura testuale di un commento, dove vengono distinti i brani letti e le considerazioni del maestro.

<sup>20</sup> Cfr. M. Batllori, «Records de Llull i Villanova a Italia», *Analecta Sacra Tarraconensia* 10 (1934), pp. 11-43, qui pp. 18-19. Il codice è segnalato anche in G. Antonelli, *Indici dei manoscritti della civica biblioteca di Ferrara*.

<sup>21</sup> Cfr. M. Batllori, *Il Lullismo in Italia...*, pp. 121, 125.

<sup>22</sup> Al codice si riferiscono M. Batllori, «Reliquies manuscrites del lullisme italià», *Analecta Sacra Tarraconensia* 11 (1935), pp. 129-141, qui p. 137; M. Flori, «Las relaciones entre la filosofía y la teología, y concepto de filosofía cristiana en el «Arte magna» del beato R. Lulio», *Razón y Fe* 106 (1934), pp. 289-296, 450-468 e 107 (1935), pp. 171-177, qui p. 462 e 467; *id.*, «Dues noves testimoniances sobre el doctor il·luminat», *Analecta Sacra Tarraconensia* 12 (1936), pp. 177-189, qui pp. 180-181, 186-187, che si sofferma sul commento ad alcuni brani del Prologo.

<sup>23</sup> Cfr. J. Perarnau, *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic*, (Barcelona, 1986), II, pp. 159-161.

<sup>24</sup> L'identificazione si deve a J. Perarnau, «Indicacions esparses...», qui pp. 300-301.

**München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 28951 (saec. xv).<sup>25</sup> [Cod. 9**

Cart.; mm 208x145; I, 96. I.

Il codice reca l'*ex libris* Josephi Hartmann, dal quale la copia fu acquistata nel 1973. La grafia della prima parte del codice è una gotica libraria, databile alla metà del xv sec.

Contiene i seguenti testi:

ff. 1r-84v: Joan Bolons, *Lectura super artificium artis generalis* (anep.)

ff. 85r-90r: Raimundus Lullus, *Ars infusa*

ff. 90r-95v: Raimundus Lullus, *Introductorium magnae artis generalis*

La *Lectura* di Bolons è anepigrafa, inizia con l'*invocatio* e termina con la sesta parte:

f. 84v *Expl.*: alciando ipsas diffinitiones principiorum secundum naturam et conditionem ipsius dei Etc. ad laudem sanctissime trinitatis completa est lectura super omnes sex partes artis generalis, tam theorice quam practice.

Et omnia he sunt dicta ad laudem et honorem et gloriam domini nostri ihesu christi et sue gloriose matris semper virginis marie et omnium sanctorum et sanctarum. Et si in hac lectura aliquid non bene fuerit declaratum aut bene dictum caritative et amore domini nostri ihesu christi a scientibus corrigatur Deo gracias. Explicit ars Lulli.

**Oxford, Bodleian Library, Canon. misc. 26 (a. 1438).<sup>26</sup> [Cod. 10**

Cart.: in 4°; 121.

Il codice proviene dal legato Soranzo. Ben conservato, con rilegatura posteriore di pergamena, reca sul dorso: «26, J. Bulons Lett. Art. Lullianae Ms. An. 1488 Canonici Miscell. 26» (ma la data è in realtà 1438).

Contiene solo due testi:

ff. 1r-12v: Anonimus, *Ars generalis* (VII)

ff. 16r-120v: Joan Bolons, *Lectura super artificium artis generalis*

Al f. IV leggiamo una intitolazione: *Tractatus De arte generali que uulgo dicitur Ars lulliana a Raymundo Lullo inventa.*

Segue poi un testo anonimo, un ausilio alla lettura dell'*Ars brevis*, su cui tornerò più avanti.

Il testo della *Lectura* ha inizio al f. 16r con l'*invocatio* e si conclude con l'*Applicacio omnium particularium lecture ad subiecta*:

*Expl.* f. 120v: maioritatem et minoritatem alciando ipsas diffinitiones principiorum secundum naturam et condiciones ipsius Dei.

<sup>25</sup> Cfr. J. Perarnau, *Els manuscrits lul·lians medievals...*, II, pp. 213-214.

<sup>26</sup> Cfr. J. M. Batista i Roca, «Catàlech de les obres lulianes d'Oxford», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 8 (1915-1916), pp. 204-228, pp. 308-330 qui pp. 317-318, nr. 38; *Catalogus codicum manusccriptorum Bibliothecae Canonicianae*, H. O. Coxe curante, *Catalogi codicum manusccriptorum bibliothecae Bodleianae III* (Oxonii, 1854), col. 452.

Et sic ad laudem santissime trinitatis completa est lectura super omnes sex partes artis generalis tam theorice quam practice et omnia hec sunt dicta ad laudem et honorem et gloriam domini nostri Ihesu Christi et sue gloriose matris semper virginis Marie et omnium sanctorum. Si aliquid in hac lectura non fuit bene declaratum aut bene dictum caritative et amore domini nostri Ihesu Christi a scientibus corrigatur.

Que quidem lectura finita fuit sub Anno Incarnationis domini M. CCCC<sup>o</sup> XXX<sup>o</sup>V die xx<sup>o</sup> mensis septembris hoc est in profesto sancti Mathee apostoli et evangeliste. Venecis. Amen.

Explicit lectura artis generalis composita per Sapientissimum virum dominum Magistrum Johannem Bulons de barchinonia Cathelanum.

Deo itaque patri filio et spiritui Sancto gloriosse semper uirgini marie et omnibus Sanctis redantur uirtus honor et gloria nunc semper et per infinita secula seculorum. Amen.

Presens liber expletus fuit Venetiis Anno domini millesimo quadringentesimo trigessimio octauo de (sc. decem?) mense Julii. Et hic laudem.

**S. Candido/Innichen, Biblioteca della Collegiata, VIII.B.9 (sec. XV/XVI).<sup>27</sup>**

[Cod. 11

Cart.; mm. 307x215; 147.

Il codice, come alcuni altri adesso a San Candido, è di provenienza veneta ed era di proprietà di Nicola Poli.<sup>28</sup>

È scritto su due colonne, da diverse mani. Si legge solo parzialmente l'*ex libris*: «1549 parochus T[i]rolen».

Contiene diversi testi lullistici, oltre ad opere autentiche di Lullo:

ff. 1ra-54va:	Joan Bolons, <i>Lectura super artificium artis generalis</i> (anep.)
ff. 56ra-88vb:	Anonimus, <i>Declaratio definitionum artis generalis</i>
ff. 95ra-100vb:	Daguí, <i>Ianua artis</i>
ff. 103rb-104rb:	Nicolaus Pol, <i>De immortalitate animae</i>
ff. 107ra-118rb:	Anonimus, <i>De arte disputandi</i>
ff. 118va-136va:	Raimundus Lullus, <i>Liber Apostrophe seu De articulis fidei</i>
ff. 137ra-143vb:	Raimundus Lullus, <i>Liber correlativorum innatorum</i>
ff. 144ra-147vb:	Raimundus Lullus, <i>Liber de natura</i>

La *Lectura*, anepigrafa, occupa i ff. 1ra-54va ed inizia con l'*invocatio*.

<sup>27</sup> Cfr. J. Rubió i Balaguer, «Los códices lulianos de la Biblioteca de Innichen (Tirol)», *Revista de Filología Española* 4 (1917) 303-40 qui pp. 308-310, num. 2.1. Riedito in J. Rubió i Balaguer, *Ramon Llull i el lul·lisme*, (Barcelona, 1985), pp. 380-429.

<sup>28</sup> Una nuova indagine sulle vicende dei codici del medico veneziano si deve a V. Tenge-Wolf, «Nikolaus Pol und die Lull-Handschriften der Stiftsbibliothek San Candido/Innichen» in *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Atti del Convegno Internazionale (Bozen – Brixen 25-27. Novembre 2004)*, a cura di E. Bidese, A. Fidora, P. Renner, *Subsidia Lulliana* 2 (Turnhout, 2005), pp. 261-286.

La successione delle parti è tradizionale ma è da rilevare che dopo i titoli *De Alphabeto*, *De Diffinitionibus* e *De Quaestionibus* sono schematizzati i termini principali del discorso. Lo spazio per le quattro figure è però lasciato in bianco. Dopo il capitolo *De Applicacione* così termina il testo:

f. 54v: *Expl.*: maioritatem et minoritatem altiando ipsas diffinitiones principiorum secundum naturam et condicionem ipsius Dei.

Et sic ad laudem santissime trinitatis completa est lectura super omnes sex partes huius artis generalis tam theoricæ quam practicæ et omnia hec sunt dicta ad laudem et honorem et gloriam domini nostri Ihesu Christi et sue gloriose matris semper virginis Marie et omnium sanctorum. Et si aliquid in lectura non fuit bene declaratum aut bene dictum caritative et amore domini nostri Ihesu Christi a scientibus corrigatur.

Que quidem lectura finita fuit anno domini M.CCCC.XXXVI. die XXVI. mensis madi.

Si tratta dunque di una copia relativa alle lezioni del 26 maggio 1436, analoga a quella di Innsbruck, con la quale ha in comune la provenienza veneta.

**Venezia, Biblioteca Marciana, Lat. VI. 83 [=3342] (sec. xv).<sup>29</sup> [Cod. 12**

Cart.: mm. 24x17; III, 310.

Il codice proviene dal convento dei SS. Giovanni e Paolo di Venezia, dove era segnato nr. 529.

Contiene la *Lectura* insieme ad altri testi di Lullo:

- |                |                                                                      |
|----------------|----------------------------------------------------------------------|
| ff. 1r-77v:    | Joan Bolons, <i>Lectura super artificium artis generalis</i> (anep.) |
| ff. 81r-205r:  | Raimundus Lullus, <i>Compendium artis demonstrativæ</i>              |
| ff. 206r-275r: | Raimundus Lullus, <i>Lectura super figuras artis demonstrativæ</i>   |
| ff. 276r-289r: | Raimundus Lullus, <i>Liber de predestinatione et libero arbitrio</i> |
| ff. 290r-306r: | Raimundus Lullus, <i>Liber de lumine</i>                             |

Il testo, anepigrafo, ha inizio con l'*invocatio* e si conclude con la sesta parte, senza alcuna datazione.

**Venezia, Biblioteca Marciana, Lat. Z. 143 [=1720] (a. 1462).<sup>30</sup> [Cod. 13**

Cart.-membr.: in 4<sup>o</sup>; 296.

Il codice appartiene al fondo Bessarione e contiene:

- |                |                                                   |
|----------------|---------------------------------------------------|
| ff. 1r-216r:   | Bernardinus Aquilanus, <i>Sermones</i>            |
| ff. 218r-223r: | Anonimus, <i>Tractatus prædicabilis, Sermones</i> |
| ff. 229r-233r: | Anonimus, <i>Quæstiones, Epistolæ</i>             |

<sup>29</sup> Cfr. G. Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci venetiarum digessit et commentarium addidit Joseph Valentinelli præfectus*, (Venetiis: Ex Typographia Commercii, s.d.), IV, p. 144.

<sup>30</sup> Cfr. G. Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta...*, II, pp. 156-157; codice segnalato da M. Zanetti *Latina et italica D. Marci Bibliotheca codicum manu scriptorum per titulos digesta. Praeside et moderatore Laurentio Theupolo equite ac D. Marci proc. iussu senatus*, (Venetiis: Apud Simonem Occhi Bibliopolum, 1741), I, p. 83.

ff. 233r-236r:	Anonimus, <i>Storia del cenobio di s. Angelo di Ocra</i>
ff. 236r-242r:	Anonimus, <i>Vita del beato Filippo di Aquila</i>
ff. 243r-250v:	Raimundus Lullus, <i>Ars brevis</i>
ff. 252r-279r:	Raimundus Lullus, <i>Tabula generalis</i>
ff. 280r-286r:	Raimundus Lullus, <i>Liber de lumine</i>
ff. 287ra-294rb:	Joan Bolons, <i>Lectura super artificium artis generalis</i>

Il copista è Fra' Bernardino Aquilani da Fossa che trascrive, oltre ad una raccolta di sermoni propri ed altri testi, alcuni scritti lulliani e la *Lectura*. Così segnala al f. 279: «Ego frater Bernardinus Aquilanus de Fossa ordinis Minorum complevi scibere hanc tabulam manu propria et festinanter, in loco Sancti Andreae prope civitatem Theatinam in vigilia sancti Francisci, quando terribiliter nungebat, anno mundi 1462».

Il testo della *Lectura* si ferma alle prime quattro distinzioni:

f. 287ra: *Inc.*: Infinita trinitas existens principium et finis hec lectura est incepta super artificium artis generalis ad laudem et gloriam tue bonitatis. Incipit ars generalis.

(De figuris)

f. 294ra: *Inc.*: Sequitur de quarta parte theorice huius artis que est de figuris et primo de prima figura

f. 294rb: *Expl.*: Predicta omnia considerantur in aliis principiis sicut dictum est de bonitate.

## 2. L'origine dei primi commenti lulliani

Il tema che si è finora accennato solo di passaggio nell'introduzione a queste pagine è la relazione del testo della *Lectura* con altri testi lulliani e pseudolulliani dei secoli XIV-XV, che merita adesso di essere affrontato nella sua problematicità.

Si riscontrano infatti altre opere o brani di testo che presentano interessanti somiglianze, anche se parziali, con il testo finora riscontrato. L'obiettivo di questa ulteriore ricerca testuale è fornire i dati per un possibile chiarimento di quale sia effettivamente l'origine della *Lectura* in relazione agli altri scritti preparati dai diversi maestri e divulgatori dell'opera di Lullo. Secondo le intitolazioni dei codici e i *colophon*, ci si dovrebbe aspettare un commento ad un determinato testo di Lullo, il cui titolo oscillerebbe tra *Ars generalis* e *Artificium Artis generalis*, ma questa identificazione è resa difficile da diverse ambiguità.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> In ogni caso il commento è segnalato nel gruppo «Commentaries on the Art in General» in W. W. Artus, «The 'Ars brevis' of Ramon Lull. A study», *EL* 13 (1969), 153-181, qui p. 174.

È da escludere in primo luogo che il titolo faccia diretto riferimento all'esposizione lulliana dell'*Ars generalis ultima*, così come alla sua forma sintetica, l'*Ars brevis*:<sup>32</sup> in esse la doppia modalità di trattazione «teorica» e «pratica» non è tema che occupa un rilievo così netto come nella *Lectura*. Inoltre i capitoli sono ivi fissati a tredici, secondo una sequenza comune alle opere contemporanee: «(I) Alphabetum, (II) Figurae, (III) Definitiones principiorum, (IV) Regulae, (V) Tabula, (VI) Evacuatio tertiae figurae, (VII) Multiplicatio quartae figurae, (VIII) Mixtio principiorum et regularum, (IX) Novem subiecta, (X) Applicatio, (XI) Quaestiones, (XII) Habitatio, (XIII) Modus docendi.»

Esistono invece alcune altre opere attestate con il titolo *Ars generalis* che rispondono, almeno parzialmente, ai criteri espositivi della *Lectura* e talvolta sono trasmesse congiuntamente: in questa direzione forse si potrebbe trovare un originale lulliano da cui si diramano i primi commenti. Si tratta dei testi numerati 2.1-2.7 nelle prossime pagine.

La stessa analogia, per quanto attiene all'indice degli argomenti e la selezione dei temi, si riscontra nell'*Ars infusa*, che così ha inizio: «Ars ista in se continet novem partes: Prima pars est alphabetum, quod designat principia et regulas huius Artis. Secunda est de definitionibus principiorum huius Artis. Tertia de regulis sive quaestionibus ac speciebus earundem regularum. Quarta de figuris. Quinta de tabula. Sexta de mixtione principiorum et regularum, per quam quaestiones huius scientiae lucidantur. Septima de applicatione terminorum implicitorum sive peregrinorum ad terminos explicitos huius Artis. Octava de novem subiectis, in quibus omnia continentur. Nona de quaestionibus subiectorum».<sup>33</sup> Anche questo testo con ogni probabilità non è originale lulliano ma frutto dello sforzo didattico del primo circolo di suoi seguaci a Maiorca, che approntano delle sintesi come base per la spiegazione dell'*Ars* e l'esercitazione attraverso le questioni. Essa è trasmessa tra l'altro dal codice monacense Clm. 28951 [Cod. 9] insieme alla *Lectura*.

Per quanto riguarda invece il riferimento ad un'opera dal titolo *Artificium Artis generalis*, il testo che si conosce allo stato attuale delle ricerche non sembra poter essere la base diretta della *Lectura* di Bolons, per la diversità di indice del trattato.

Non va poi dimenticata l'opera segnalata all'inizio, il *Liber de universalibus* (seu *Introductorium magnae Artis generalis*) da cui è stata tratta la definizione iniziale dell'*Ars* e che in ogni caso costituisce uno dei punti di partenza del

<sup>32</sup> Cfr. le edizioni rispettivamente in *ROL XIV* e *ROL XII*, 191-255.

<sup>33</sup> Testo edito in *ROL XVIII*, 195-222 qui p. 206, lin. 7-19.

commento. Di questo testo esistono diverse redazioni e attestazioni sia in latino sia in catalano: una di esse è il *Llibre de definicions*, un opuscolo didattico del xv secolo, da cui il testo della *Lectura* sembra attingere, forse indirettamente.

L'elenco di opere che segnalo adesso non ha dunque altro valore che mettere in evidenza le somiglianze o differenze e le possibili linee di continuità che conducono da Lullo fino alla *Lectura* di Bolons, aprendo una fitta rete di relazioni tra testi, commenti dei maestri e copie manoscritte. Sarebbe a questo punto auspicabile anche un'attenta analisi sulla composizione dei codici del primo lullismo, la loro origine e le intenzioni del compilatore, ma in questa sede dovrò limitarmi a indicazioni minime sui codici, soffermandomi piuttosto sull'aspetto testuale.

L'intitolazione di questi testi costituisce un problema non indifferente: attualmente si riscontra una grande discordanza di titoli tra i diversi cataloghi a stampa e il «Llull DB», oltre che difformità nell'individuazione di uno stesso testo in più codici. Per questo motivo mi limito a intitolarli secondo l'indicazione dei manoscritti e segnalo, oltre all'*incipit* e l'*explicit*, anche qualche dettaglio sulle parti dei trattati, per rendere chiara l'autonomia dei testi.<sup>34</sup>

### 2.1. *Ars generalis (I)*

L'opera è un commento, forse incompleto, che segue la stessa divisione in cinque parti della *Lectura* e presenta un breve prologo di esposizione delle cause dell'*Ars*. È contenuta nel codice barberiniano già citato [Cod. 3] ed occupa i ff. 118r-143r:

f. 118r: *Inc.*: *Ars generalis in quinque partes dividitur quarum prima est de alphabeto, secunda de diffinitionibus principiorum, tertia de regulis earumque speciebus, quarta de quatuor figuris, quinta et ultima de tabula. Sed priusquam de aliquo divisionis membro aliquid dicamus oportet quatuor stillo premittere serio. Quorum primum est que est huius operis efficiens causa...*

#### (*De alphabeto*)

f. 118v: *Inc.*: *De alphabeto huius artis. De prima parte sic procedimus dicendo quod alphabetum Artis generalis est novem litterarum comprehensio...*

*Expl.*: *paucis litteris inveniatur compilatum*

<sup>34</sup> Nel sito compare infatti anche un'importante ma solo incipiente catalogazione degli apocrifi lulliani e delle opere lullistiche, che rimanda alle note manoscritte di Fernando Domínguez.

(De diffinitionibus)

*Inc.*: Sequitur de secunda distinctione que est de principiorum diffinitionibus. De principiorum diffinitionibus dupliciter loqui proponimus

f. 121v: Quia in anima est minor substantia quam sua quantitas

(De regulis)

*Inc.*: De questionibus et regulis. Regule sunt questionandi note artis generalis scilicet 10. Unde questio est ignota petitio in qua anime...

128r: *Expl.*: habet suas perducere actiones et hoc de regulis sufficiat brevitatis causa

(De figuris)

128v: *Inc.*: Modus discurrendi per primam figuram recolectis suis significatis est iste

(De subiectis)

f. 142r: *Inc.*: Nunc utile mihi videtur novem subiectorum subiungere diffinitiones

f. 143r: *Expl.*: Et instrumentum est id quod movetur secundum appetitum et instinctum instrumentantis ad opus perficiendum. Et hec ex gratia de novem subiectis sufficiant et per consequens de tota huius operis sententia. Finis.

2.2. *Ars generalis (II)*

Il testo è simile al precedente ed è trasmesso da un solo codice di Madrid:

f. 79r: *Inc.*: Ars generalis dividitur in quinque partes quarum prima est de alphabeto et suis significatis, secunda est de diffinitionibus significatorum, tertia est de regulis sive questionibus, quarta de figuris, quinta est de tabula. Prima est de litteris cum suis significatis

(De alphabeto)

f. 79r: *Inc.*: Littere sunt iste scilicet b, c, d, e, f, g, h, i, k quas artista

f. 82v: *Expl.*: est huiusmodi ergo bonitate est magna et sic de aliis suo modo

(De definitionibus)

f. 82v: *Inc.*: Sequitur secunda pars que est de difinitionibus. Definitio est declaratio vel notificatio rerum quod propria principia

f. 90v: *Expl.*: et alia intelligenda sunt in rebus

(De regulis)

f. 90v: *Inc.*: Sequitur tertia pars que est de questionibus sive regulis. Unde questio est quedam petitio per quam potencie

f. 96v: *Expl.*: spiritualem ipsius de quo queritur et sic est finis istius partis



(De figuris)

f. 96v: *Inc.*: Sequitur quarta pars quod est de figuris et primo de prima. Prima figura est circularis et continet in se decem litteras quarum prima est A positam in centro  
 f. 101v: *Expl.*: necessaria est tenenda et sic potest dici de aliis

(De subiectis)

f. 101v: *Inc.*: Sequitur de novem subiectis et primo de instrumentativa  
 f. 108r: *Expl.*: sed tertia est vera quoniam essentia non generat nec generatur. Et sic Deo gratias. Amen.

**Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense, Facultad de Derecho, 106 (sec. xv).<sup>45</sup>** [Cod. 14

È uno dei codici provenienti dall'Università di Alcalá, ivi raccolti dal cardinal Cisneros. Contiene diverse opere autentiche inframmezzate da elenchi di definizioni e brani lulliani o pseudolulliani non ancora identificati:

ff. 1r-64r:	Raimundus Lullus, <i>Tabula generalis</i>
ff. 76r-78v:	Raimundus Lullus, <i>Principia philosophiae</i>
ff. 79r-108r:	Anonimus, <i>Ars generalis (II)</i>
ff. 119r-131r:	Raimundus Lullus, <i>Investigatio generalium mixtionum secundum Artem generalem</i>
ff. 132r-146v:	Raimundus Lullus, <i>Liber de significatione</i>
ff. 147r-153v:	Raimundus Lullus, <i>Vita coetanea</i>
ff. 157r-160r:	Raimundus Lullus, <i>Introductoria Artis demonstrativae</i>
ff. 160r-172v:	Raimundus Lullus, <i>Liber de significatione</i>

2.3. *Ars generalis (III)*

In quest'ulteriore esposizione dell'*Ars generalis* il commento prende le mosse dalla bipartizione in teoria e pratica già rilevata nella *Lectura*, che sviluppa poi nei capitoli ricorrenti: alfabeto, definizioni, regole e figure.

È trasmessa dai codici di Bernkastel-Kues, dal quale cito, e della Biblioteca Casanatense:

f. 277ra: *Inc.*: Ars generalis dividitur in duas partes scilicet in theoreticam et practicam. Theorica est cognitio que habetur de principiis et questionibus sive regulis et de modo discurrendi seu procedendi per artem. Practica est usus seu exercitium...

<sup>45</sup> L. Pérez Martínez, *Los fons manuscrits lul·lians de Mallorca*, (Barcelona-Palma de Mallorca, 2004), pp. 226-228, nr. 80. Ristampa di: «Fondos lulianos en bibliotecas españolas», *EL* 17 (1973), 197-204; cfr. anche *ROL* V, 177.

(De alphabeto)

f. 277ra: *Inc.*: Alphabetum in hac Arte est plurimum et diversorum huius artis terminorum...

f. 277rb: *Expl.*: ab extra de quo intellectus trahit similitudinem

(De definitione)

f. 277rb: *Inc.*: Dictum est de prima parte que est de alphabeto, tunc sequitur secunda pars theorice huius artis que est de diffinitione principiorum

284va: *Expl.*: reddita est causa per quam considerantur principia huius artis

(De regulis)

f. 284va: *Inc.*: Ista est tertia pars presentis artis generalis que continet in se decem octo questiones sive regulas...

f. 287ra: *Expl.*: ideo artista si diligens fuerit ad earum notitia facilius poterit pervenire

(De figuris)

f. 287ra: *Inc.*: Ista quarta pars est de figuris que dividitur in quattuor partes secundum quod sunt quattuor figure

f. 303ra: *Expl.*: et quia prolixitatem evitamus et quia modus facilis est ad quartam figuram transeamus.

**Bernkastel-Kues, St. Nikolaus Hospital, 83 (sec. xv).<sup>16</sup>****[Cod. 15**

È un volume composito, che contiene in gran maggioranza opere autentiche di Lullo.

Qui interessano solo gli ultimi fogli:

ff. 229r-273v: Raimundus Lullus, *Liber de ascensu et descensu intellectus*

ff. 274r-303r: Anonimus, *Ars generalis (III)*

ff. 305r-314v: Raimundus Lullus, *Ars iuris naturalis*

ff. 315r-323v: Raimundus Lullus, *Liber de lumine*

Nel codice ricorrono varie annotazioni autografe del Cusano; in particolare anche al f. 303, dove si legge un commento di mezza pagina che inizia: «Fundatur prenominata ars meo iudicio in veritatibus philosophiae...»

**Roma, Biblioteca Casanatense, 1414 (sec. xv).<sup>17</sup>****[Cod. 16**

Il codice è scritto in due colonne, da tre diverse mani e contiene diverse opere latine autentiche:

<sup>16</sup> Cfr. M. Honecker, *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Cues; nebst einer Beschreibung der Lullus-Texte in Trier und einem Anhang über den wiederaufgefundenen Traktat «De arte electionis»*, (Münster, 1937), pp. 252-309 qui pp. 273-274; G. Pomaro, «“Licet ipse fuerit, qui fecit omnia”: il Cusano e gli autografi lulliani» in *Ramon Lull und Nikolaus von Cues...*, pp. 175-204.

<sup>17</sup> Cfr. L. Pérez Martínez, *Los fondos lulianos...*, nr. 119, pp. 113-114.; cfr. anche Perarnau, «Los manuscritos lulianos en las Bibliotecas Casanatense y Angélica», *Anthologica Annua* 21 (1974), pp. 185-248, qui pp. 200-212.

ff. 1r-25r:	Raimundus Lullus, <i>Ars demonstrativa</i>
ff. 25v-39v:	Raimundus Lullus, <i>Lectura super figuras Artis demonstrativae</i>
ff. 40r-49r:	Raimundus Lullus, <i>Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus</i>
ff. 49r-53v:	Raimundus Lullus, <i>Liber de quaestionibus per quem modus Artis demonstrativae patefit</i>
ff. 53v-54r:	Raimundus Lullus, <i>Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles</i>
ff. 54r-65r:	Raimundus Lullus, <i>Liber principiorum theologiae</i>
ff. 65v-78r:	Raimundus Lullus, <i>Liber principiorum philosophiae</i>
ff. 78r-83v:	Raimundus Lullus, <i>Liber principiorum iuris</i>
ff. 84r-97r:	Raimundus Lullus, <i>Liber de anima rationali</i>
ff. 97r-103v:	Raimundus Lullus, <i>Liber Apostrophe seu De articulis fidei</i>
ff. 104r-115r:	Raimundus Lullus, <i>Ars inveniendi particularia in universalibus</i>
ff. 116r-136v:	Raimundus Lullus, <i>Liber de gentili et tribus sapientibus</i>
ff. 140r-147r:	Raimundus Lullus, <i>Liber super Psalmum «Quicumque vult»</i>
ff. 148ra-170rb:	Anonimus, <i>Ars generalis (III)</i>
ff. 170rv-171vb:	Anonimus, <i>Modus legendi Artem generalem</i>
ff. 172r-176v:	Raimundus Lullus, <i>Liber de praedestinatione et libero arbitrio</i>
ff. 177r-178v:	Raimundus Lullus, <i>Liber de natura</i>
ff. 180r-251v:	Raimundus Lullus, <i>Compendium seu commentum Artis demonstrativae</i>

Il codice presenta lo stesso testo del precedente ai ff. 148ra-170rb e si arresta in corrispondenza del f. 302va del codice di Bernkastel-Kues:

f. 170rb: *Expl.*: quaestiones, quae solvi possent per artem sed quia in sequentibus figuris intendimus plures facere quaestiones, hic breviter pertransimus. Finito libro sit laus gloria Christo.

#### 2.4. *Ars generalis (IV)*

Il testo, simile al precedente, è contenuto nel solo codice di Palma:

f. 49r: *Inc.*: Ars generalis dividitur in duas partes scilicet in theoreticam et practicam. Theoretica est cognitio que habetur de definitionibus et questionibus et figuris et de modo discurrendi seu procedendi per artem. Et practica est usus seu exercitium artis

##### (De alphabeto)

f. 49r: *Inc.*: Alphabetum est in hac Arte est plurimum et diversorum huius artis terminorum...

f. 49r: *Expl.*: alphabetum oportet sciri cordetenus sicut

(De definitione)

f. 49r: *Inc.*: Secunda pars de definitionibus. Est tamen diffinitio significatus diffiniti sed diffinitio est propria et expressa manifestatio esse et proprietatum diffiniti

f. 50r: *Expl.*: quodlibet principium et sua diffinitio valeant declarari

Sequitur de regulis

f. 50r: *Inc.*: Hec pars decem continet questiones sive regulas. Utrum est prima questio huius artis

f. 52r: *Expl.*: trasmitit similitudinem suam et suarum partium

(De practica)

f. 52r: *Inc.*: Visa tehorica regularum prosequendum est ad practicam et primo generaliter queritur utrum bonitas sit

f. 57r: *Expl.*: et per xvam que est quarta de cum quo est in bono subiecto, cum quo subiectum bonum bonificat etc. Deo gratias.

**Palma, Biblioteca Pública, 994 (sec. xv).<sup>8</sup>**

**[Cod. 17**

Il codice contiene alcune opere autentiche e nei primi fogli le definizioni lulliane:

ff. 1r-6r:	Anonimus, <i>Ars generalis (VII)</i>
ff. 6v-48v:	Raimundus Lullus, <i>Ars brevis</i>
ff. 49r-57r:	Anonimus, <i>Ars generalis (IV)</i>
ff. 59r-98r:	Raimundus Lullus, <i>Ars iuris</i>
ff. 99r-120r:	Raimundus Lullus, <i>Ars abbreviata praedicandi</i>
ff. 121r-188r:	Raimundus Lullus, <i>Arbor philosophiae desideratae</i>
ff. 189r-206r:	Raimundus Lullus, <i>Ars inventiva veritatis</i>

## 2.5. *Ars generalis (V)*

In un altro codice di Palma compare un testo che contiene una serie di definizioni, a partire dalla definizione di *Ars*, ma che si interrompe dopo soli due fogli:

f. 6v: *Inc.*: *Ars generalis est quoddam donum divinum ut sit humano intellectu generale instrumentum necessario cognoscendi veritates...*

*Vel est quidam utilis habitus ceteris scientiis applicabilis...*

*Hec Ars duas habet partes principales scilicet theoreticam et practicam. Theorica est cognitio que habetur de principiis questionibus sive regulis et modo procedendi et discurrendi per artem.*

<sup>8</sup> Cfr. J. García Pastor, J.N. Hillgarth, L. Pérez Martínez, *Manuscritos lullianos de la Biblioteca Pública de Palma*, (Barcelona-Palma de Mallorca, 1965), pp. 17-20. È la riedizione riveduta di: J. García Pastor, L. Pérez Martínez, «Manuscritos lullianos modernos de la Biblioteca Pública de Palma», *Analecta Sacra Tarraconensia* 36 (1963), pp. 299-369.

Pratica est usus seu exercitium artibus secundum theoreticam prius habitam...  
 Alphabetum est brevis apprehensio significatorum per literas...  
 f. 8r: *Expl.*: formatur tabula

*Inc.*: Sensuale est illud ens quod sensu percipit  
*Expl.*: inordinatus artis predicti spirituali sed volu[n]tariis.

**Palma, Biblioteca Pública, 996/II (sec. XVI).**<sup>69</sup>

[Cod. 18

Il codice contiene:

ff. 1r-v, 9r-16r:	Raimundus Lullus, <i>Liber de lumine</i>
ff. 2r-5v:	Raimundus Lullus, <i>De convenientia fidei et intellectus in obiecto</i>
ff. 6v-8r:	Anonimus, <i>Ars generalis (V)</i>
ff. 19r-35r:	Raimundus Lullus, <i>Desconhort</i>
ff. 35v-43r:	Raimundus Lullus, <i>Liber de praedestinatione et praescientia</i>
ff. 44v-55v:	Raimundus Lullus, <i>El desconuelo</i>

## 2.6. *Ars generalis (VI)*

Quest'esposizione dell'*Ars generalis* è un testo simile alla *Lectura* di Bolonsia per l'*incipit* sia per l'indice dei contenuti. Si riscontra tuttavia una trattazione più sintetica e solo parziale.

I codici che la trasmettono sono quello di Las Palmas de Gran Canaria, che seguo nelle citazioni, e della Biblioteca Ambrosiana:

### (Introductio)

f. 92r: *Inc.*: *Ars generalis* est quoddam divinum <instrumentum> donum ut sit humano intellectu generale instrumentum necessario cognoscendi veritates encium in quibus quiescat et ab opinionibus et erroribus per verum intelligere sit remotus.

Vel aliter prout est sciencia *Ars generalis* est quidam utilis habitus ceteris scientiis applicabilis ratione cuius scibilia ceterarum scientiarum sunt ad sciendum in potentia intellectus cuius ipsa est habitus.

Hec *Ars generalis* duas habet partes principales scilicet theoreticam et practicam. Theoretica est cognitio que habetur de principiis, questionibus sive regulis et modo procedendi sive discurrendi per artem. Practica vero est usus seu exercitium artibus secundum theoreticam prius habitam. Et tam theoreticam quam praticam huius artis quinque habet partes.

<sup>69</sup> Cfr. J. García Pastor, J. N. Hillgarth, L. Pérez Martínez, *Manuscritos lullianos...*, pp. 21-23.

(De alphabeto)

f. 92r: Alphabetum est in hac arte plurimum et diversorum huius artis terminorum in unum collectio quam unaqueque litera varia uno suo nomine representat. Vel aliter alphabetum est brevis apprehensio significatorum per literas.

f. 92r: *Expl.*: procedendo de iunctura in iuncturam usque ad ultima (*corr. ex prima*) media inclusive non ponendo sumitates digitorum... et hoc propter mixtionem.

(De diffinitionibus)

f. 92v: Postquam dictum est de prima parte que est de alphabeto dicendum est de secunda parte quod est de diffinitionibus unde est sciendum quod diffinitio est propria et expressa manifestatio esse et proprietatum ipsius diffiniti.

Et ipsa pars que est de diffinitionibus dividitur in decem et octo partes prout sunt decem et octo diffinitiones principiorum. Unde in qualibet diffinitione eorum sunt duo principaliter considerata scilicet ordinatio littere dispositionibus et explanatio eiusdem. Et primo dicendum est de dispositione bonitatis....

f. 93v: *Expl.*: Et ideo sic dictum est nunc de explanatione bonitatis ita potest dici de omnibus aliis principiis suo modo decepta contrarietate que non cadit in Deo.

(De regulis)

f. 93v: Viso est de secunda parte videndum est de tertia parte que est de regulis et est regula utilis ordinatio ex necessariis principiis procedendo tamquam via compendiosa seu medium veniendi ad finem obtatum. Hec pars de regulis dividitur in decem partes.

f. 97r: *Expl.*: cum bonitate et suis proprietatibus et hoc bonificando.

Reductio omnium regularum huius artis ad regulam de quid in qua maxima pars artis

f. 97v: *Inc.*: Est in se tangitur tota essentia

f. 98v: *Expl.*: et cum virtutificare et cetera

(De figuris)

f. 98v: *Inc.*: Postquam per divinam gratiam dictum est iam de tertia parte, que est de regulis, nunc dicendum est de quarta parte que est de figuris. Hec quarta pars dividitur in quatuor partes secundum quod sunt quatuor figure. Et primo de prima figura. Unde in prima figura duas habemus considerationes. Prima est de dispositione figure, secunda est de modo discurrendi seu procedendi in ea...

f. 108v: *Expl.*: et suum bonificabile actuale est magnum sed bonitas est id quod habet in magnitudine

Il testo sembra interrompersi qui, in corrispondenza del f. 61r, linea 15 del codice di Milano. Tra i ff. 108 e 109 mancano cinque carte, che sono state tagliate; poi si trova un testo non identificato:

f. 109r: *Inc.*: Alia est actualis ut est virtus quantitatis, qualitatis etc.

f. 148v: *Expl.*: utrum bonitas magna sit durans, quid est bonitas magna durans, de quo est bonitas magna durans

De subiectis

f. 149r: *Inc.*: Ad adquirendum scientificum habitum, speculatio est ad practicam reducenda...

f. 198v: *Expl.*: materia esse unam, tum maior duratio influencie et durationis atque maior participatio

**Las Palmas de Gran Canaria, Seminario Conciliar, Fray Torcaz 1 (sec. xv).<sup>40</sup>****[Cod. 19]**

- ff. 6r-11v: Raimundus Lullus, *Declaratio Raimundi per modum dialogi*  
 ff. 12r-21v: Raimundus Lullus, *Sermones contra errores Averrois*  
 ff. 22r-29v: Raimundus Lullus, *Liber de Deo et suis propriis qualitatibus infinitis*  
 ff. 29v-34r: Raimundus Lullus, *Liber de demonstratione per aequiparantiam*  
 ff. 34r-43v: Raimundus Lullus, *De maiori agentia Dei*  
 ff. 44r-48v: Raimundus Lullus, *De convenientia fidei et intellectus in obiecto*  
 ff. 48r-54r: Raimundus Lullus, *De convenientia duodecim syllogismorum*  
 ff. 54r-55v: Raimundus Lullus, *Liber de exemplo unissimae unitatis et volissimae voluntatis*  
 ff. 55v-86v: Anonimus, *Liber de decem praeceptis*  
 ff. 87r-91r: Anonimus, *Ars generalis (VII)*  
 ff. 93r-198r: Anonimus, *Ars generalis (VI)*

**Milano, Biblioteca Ambrosiana, Y.21 sup (sec. xiv-xv).<sup>41</sup>****[Cod. 20]**

Il codice è composito e proviene da Mallorca; contiene:

- ff. 6r-36v: Raimundus Lullus, *Ars brevis*  
 ff. 41r-67v: Anonimus, *Ars generalis (VI)*  
 ff. 71r-109v: Anonimus, *Fundamentum naturae*  
 ff. 112r-119v: Anonimus, *De principiis primae figurae*  
 ff. 121r-126r: Anonimus, *De novem praedicamentis*  
 ff. 128r-132v: Anonimus, *Tractatus parvus de Deo*  
 ff. 133r-163v: Raimundus Lullus, *Arbor philosophiae desideratae*  
 ff. 171r-193v: Raimundus Lullus, *Liber Apostrophe seu De articulis fidei*

Il secondo dei testi di questo codice è del tutto simile a quanto visto nel codice di Las Palmas de Gran Canaria e termina nel trattato della quarta parte (*de figuris*):

f. 67r: *Expl.*: Deus est sine tempore eo quod sua veritas est in tanta maiortate quod absque omni falsitate. Et est in tanta veritate maiorifice quod eternaliter absque omni minoritate (f. 67v): Et ita de aliis cameribus potest fieri etc.

<sup>40</sup> Cfr. E. M. Pareja Fernández, «El ms. Iuliano de San Torcaz, S. C. 1», *SMR* 4 (1950), 45-75, qui pp. 65-75.

<sup>41</sup> Cf. M. Obrador i Bennassar, «Viatge d'investigació a les biblioteques de Munich y Milà», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 2 (1908), pp. 598-613, qui pp. 607-608.

## 2.7. *Ars generalis* (VII)

Quest'ultima delle esposizioni dell'*Ars generalis* è in realtà poco più di una raccolta di definizioni, schemi e figure, che sembra poter costituire il testo di riferimento per i diversi commenti e in particolare per l'*Ars infusa* e la *Lectura* di Bolons.

Essa raccoglie nella prima parte gli schemi delle cinque divisioni ricorrenti: l'alfabeto (che è riassunto in uno schema a tre colonne intitolate rispettivamente Bonitas, Differentia, Utrum), le definizioni, le regole (con le loro partizioni), le figure e la tabella.

I contenuti del testo della seconda parte sono fondamentalmente le definizioni di altri termini a partire da Differentia; Concordantia; Contrarietas e dalla seconda figura, attraverso la quale sono esposte le quattro cause, i principi sostanziali ed accidentali, gli articoli della fede e le beatitudini fino a concludersi con l'elenco delle potenze e dei sensi spirituali, in modo simile alla versione catalana del *Llibre de definicions*.<sup>42</sup>

A conferma di un certo legame con la tradizione di Bolons è da notare che questi stessi schemi illustrativi delle figure e le raccolte di definizioni sono inseriti proprio all'interno della *Lectura* nel codice San Candido [Cod. 11], in apertura ai titoli corrispondenti. Compaiono invece prima del testo della *Lectura* nel codice di Oxford [Cod. 10], dove ai ff. 1r-12v si trovano gli elenchi dei principi e delle regole, i disegni delle quattro figure e poi le quattro cause, i principi, le definizioni delle scienze etc.:

f. 1r: *Inc.*: Bonitas, differentia, utrum...

f. 12v: *Expl.*: cogitatio, perceptio, conscientia, suptilitas, animositas. Deo gratias. Amen.

Altri codici di questa breve esposizione sono i già menzionati: Palma, Biblioteca Pública 994 [Cod. 17], che prima del testo dell'*Ars brevis* riporta figure e regole simili, e Las Palmas de Gran Canaria [Cod. 19] ai ff. 87r-91r, che procede nel modo descritto ma si arresta alle «conditiones beatitudinum»:

f. 87r: *Inc.*: Bonitas, differentia, utrum.

f. 91r: *Expl.*: regnum celorum patientibus persecutionem propter iustitiam

Inoltre il testo compare nei seguenti codici:

---

<sup>42</sup> Cf. edizione a cura di L. Badia, *El «Llibre de definicions», opuscle didàctic lul·lià del segle XV*, Biblioteca Humanitas de Textos Inèdits 2 (Barcelona, 1983).



**London, British Library, Harley 3770 (sec. xv).<sup>43</sup>**

[Cod. 21]

Il codice è parzialmente cartaceo, parzialmente membranaeo; contiene diversi testi lulliani:

- |                |                                                                            |
|----------------|----------------------------------------------------------------------------|
| ff. 2r-14r:    | Anonimus, <i>Artificium Artis generalis</i>                                |
| ff. 14v-16v:   | Anonimus, <i>Ars generalis (VII)</i>                                       |
| ff. 17r-82v:   | Raimundus Lullus, <i>Liber de anima rationali</i>                          |
| ff. 83r-92v:   | Raimundus Lullus, <i>Liber novus physicorum et compendiosus</i>            |
| ff. 93r-146:   | Raimundus Lullus, <i>Liber propositionum secundum Artem demonstrativam</i> |
| ff. 147r-175r: | Raimundus Lullus, <i>Liber de articulis fidei</i>                          |
| ff. 175v-191v: | Raimundus Lullus, <i>Liber de praedestinatione et libero arbitrio</i>      |

Al f. 14v recita «Incipit artis generalis alfabetum» con la presentazione delle prime tre colonne «Bonitas. Differentia. Vtrum»; seguono le definizioni e le regole. Poi il testo:

f. 15v: *Inc.*: Differentia, concordantia, contrarietas. Sensuale est illud ens quod sensibus percipit...

Novem principia accidentalialia seu predicamenta

f. 16v: (ista sunt novem subiecta generalia) *Expl.*: secunda condicio est quod in iudicio sive in practica conservetur differentia subiectorum.

**Milano, Biblioteca Ambrosiana, O 87 Sup. (sec. xv).<sup>44</sup>**

[Cod. 22]

In questo codice, che nella seconda parte raccoglie il testo catalano del *Llibre de definicions* (ff. 81-95v), sono copiati testi in catalano e anche alcune definizioni latine al f. 66r: «Sensuale est illud ens... Intellectuale est illud ens... Ars generalis est quoddam divinum donum...»

**München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10497 (sec. xiv-xv).<sup>45</sup>**

[Cod. 23]

Il codice contiene quasi interamente opere di Lullo:

- |                |                                                                            |
|----------------|----------------------------------------------------------------------------|
| ff. 1r-48r:    | Raimundus Lullus, <i>Liber de gentili et tribus sapientibus</i>            |
| ff. 51r-52v:   | Raimundus Lullus, <i>De convenientia fidei et intellectus in objecto</i>   |
| ff. 53r-73r:   | Raimundus Lullus, <i>Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni</i> |
| ff. 74r-75r:   | Anonimus, <i>Ars generalis (VII)</i>                                       |
| ff. 77r-105r:  | Raimundus Lullus, <i>Declaratio Raimundi per modum dialogi edita</i>       |
| ff. 105v-119v: | Raimundus Lullus, <i>Liber de possibili et impossibili</i>                 |
| ff. 120r-134v: | Raimundus Lullus, <i>Disputatio quinque hominum sapientium</i>             |

<sup>43</sup> Cfr. *ROL V*, 172.

<sup>44</sup> Cfr. M. Obrador i Bennassar, «Viatge d'investigació...», qui p. 607.

<sup>45</sup> Cfr. J. Perarnau, *Els manuscrits lul·lians...*, I, p. 106.

ff. 134v-139r:	Raimundus Lullus, <i>Liber de Sancto Spiritu</i>
ff. 139v-144v:	Raimundus Lullus, <i>Art abreujada de preïcació</i>
ff. 145r-150r:	Raimundus Lullus, <i>Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois</i>
ff. 151r-156r:	Raimundus Lullus, <i>Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae</i>
ff. 157r-165v:	Raimundus Lullus, <i>Disputatio fidei et intellectus</i>
ff. 166r-v:	Anonimus, <i>Quaestio de congruo</i>
ff. 167r-174r:	Raimundus Lullus, <i>Liber contra Antichristum</i>
ff. 175r-184r:	Raimundus Lullus, <i>Liber Apostrophe seu De articulis fidei</i>

Il testo anonimo occupa i ff. 74r-75r, che si intitolano *Incipit ars generalis ad laudem et honorem tui Deus* e consta soltanto della prima parte, con gli schemi dell'alfabeto (in tre colonne), le «Diffinitiones principiorum», le «Quaestiones sive regule» e infine le figure e la Tabella, nella selezione di sette colonne.

**München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10552 (a. 1472).<sup>46</sup> [Cod. 24**

Il codice contiene opere autentiche ed apocrifi, copiati da una sola mano che data il testo al 1472:

ff. 1r-10r:	Anonimus, <i>Introductorium magnae Artis generalis</i>
ff. 11r-23r:	Anonimus, <i>Artificium Artis generalis</i>
ff. 24r-30v:	Anonimus, <i>Ars generalis (VII)</i>
ff. 30v-51v:	Raimundus Lullus, <i>Ars brevis</i>
ff. 51v-63r:	Raimundus Lullus, <i>Liber correlativorum innatorum</i>
ff. 63v-78r:	Anonimus, <i>Fons paradisi divinalis</i>
ff. 78r-80r:	Anonimus, <i>Ars memorativa</i>
ff. 80v-85v:	Anonimus, <i>De reductione et applicatione</i>
ff. 86r-123v:	Raimundus Lullus, <i>Arbor philosophiae desideratae</i>

Oltre all'*Artificium Artis generalis*, che tra poco vedremo, si trova la suddetta *Ars generalis (VII)*: l'opera presenta gli elementi indicati per la prima parte (l'alfabeto in tre colonne, le definizioni, le regole e loro parti, le quattro figure e la tabella in sette colonne), ma premette sempre alle raffigurazioni una breve introduzione:

f. 24r: *Inc.*: Incipit Ars generalis. Dividitur in quinque partes scilicet in alfabetum, diffinitiones, questiones, figuras, tabulam. Et primo de prima parte, que est de alfabeto...

f. 30v: *Expl.*: tabula columnas 7em habens. Laudetur Deus omnipotens in Pinelo vigilia simonis et iude anno ab incarnatione domini 1472

---

<sup>46</sup> Cfr. Ibidem, vol. II, p. 164. Cfr. anche F. Marcilla, «I 'lullismi': ambiti tematici d'interesse a confronto», in *Ramon Lull und Nikolaus von Kues...* pp. 229-245 qui p. 230, che riconosce la provenienza portoghese da «Pinhel».

**München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 28970 (sec. xv).<sup>47</sup> [Cod. 25**

Il codice contiene:

- ff. 2r-15v: Anonimus, *Ars generalis* (VII)  
 ff. 15v-24v: Raimundus Lullus, *Ars demonstrativa*

Prima del frammento dell'opera lulliana si trova il testo in esame: ai ff. 2r-7r si susseguono gli schemi raffigurativi dei principi, regole e questioni, a partire dall'alfabeto (Bonitas. Differentia. Utrum) fino alla tabella (colonna t/h/i/k). Poi si legge:

- f. 7v: *Inc.*: Differentia. Concordantia. Contrarietas. Sensuale est illud ens...  
 f. 15v: *Expl.*: Sed spirituales sunt hec: cogitatio, perceptio, conscientia, subtilitas, animositas. Ad honorem dei et domini nostri ihesu christi et sue matris virginis marie et egregii raymundu lulli cui opusculum intitulum. Explicit feliciter. Amen.

**Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vind. 5169 (sec. xv).<sup>48</sup> [Cod. 26**

Il codice, già menzionato a proposito di Nicola Barbieri, contiene:

- ff. 1r-22v: Raimundus Lullus, *Ars brevis*  
 ff. 24r-34v: Anonimus, *Ars generalis* (VII)

I brani di testo sono del tutto simili al codice di Oxford:

- f. 24r: *Inc.*: Bonitas, Differentia, Utrum...  
 f. 34v: *Expl.*: cogitatio, perceptio, conscientia, subtilitas, animositas, Deo gratias. Amen.

**Zürich, Zentralbibliothek, c.53 (sec. XIV/XV).<sup>49</sup> [Cod. 27**

Il codice contiene diversi apocrifi:

- ff. 12r-16v: Anonimus, *Ars generalis* (VII)  
 ff. 15-16v: Anonimus, *Introductorium magnae Artis generalis*  
 ff. 22-27: Anonimus, *De Deo et creaturis*  
 ff. 32r-34: Anonimus, *Brevis et utilis declaratio artis generalis*  
 ff. 35-46: Anonimus, *De modo applicandi doctrina brevis et utilis*  
 ff. 64-74: Raimundus Lullus, *Tabula generalis*

Il brano che qui interessa occupa i ff. 12r-16v ed inizia con i disegni delle quattro figure (ff. 12ss), e lo schema in tre colonne dei principi «bonitas, differentia, utrum» (f. 14v). Seguono poi le definizioni:

- f. 15r: Sensuale est illud ens...  
 f. 16v: (Diffinitio potentie) perceptio, conscientia, subtilitas, animositas, et cetera. Ad honorem et laudem domini nostri ihesu christi et sue matris virginis marie Deo gratias. Amen.

<sup>47</sup> Cfr. J. Perarnau, *Els manuscrits lul·lians...*, vol. II, p. 216.

<sup>48</sup> Cfr. *Tabulae codicum manu scriptorum...*, vol. IV, 48.

<sup>49</sup> Cfr. *ROL* XXVII, 72\*-75\*.

## 2.8. *Artificium Artis generalis*

Questo testo, come prospettato fin dall'inizio, articola le argomentazioni secondo una tripartizione in termini, mistione e applicazione. Esso è attestato nella copia già citata di Barcelona ms. 682 di mano di Guglielmo Nardi che termina: «Explicit utile artificium et summarium Artis sacratissime generalis. Feltri die 12 febr.». Compare poi nei codici di Londra [Cod. 21] – che seguo nelle citazioni – e Monaco [Cod. 24] e in un codice di Palma:

(Prima pars)

f. 2r: *Inc.*: Dividitur presens artificium in tres partes principales in quas similiter Ars generalis divisa est. Quarum prima est de terminis, secunda de mixtione, tertia de applicatione. Termini autem artis generalis sunt principia et regule. Principia artis generalis sunt decem octo...

f. 4v: *Expl.*: cum bonitate, magnitudine et cetera et cum bonificare, magnificare etc.

(Secunda pars)

f. 4v: *Inc.*: De secunda parte artis generalis

Sequitur secunda pars artis generalis que est de mixtione. Unde mixtio in hac arte est quoddam combinatio principiorum tantum regularum tantum principiorum et regularum insimul.

f. 11v: *Expl.*: et ceteris rebus ut dicendo bonitas est magna quia est durans et durativa et durabilis.

(Tertia pars)

f. 11v: *Inc.*: Ita ut dictum est superius quod tertia pars artis generalis est de applicatione in qua considerantur novem subiecta in quibus omnia alia subiecta et entia intelliguntur

f. 14r: *Expl.*: ac etiam generaliter specialiter et singulariter omnia exponuntur. Amen.

**Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, 1048 (sec. XVI).<sup>50</sup>**

**[Cod. 28**

È un codice composito di cui interessa il primo pezzo, datato al 1506, che contiene:

ff. 1r-27v: Joan Cabaspre, *Liber de superiore et inferiore*

ff. 28r-31v: Anonimus, *Artificium Artis generalis*

Il testo dell'*Artificium* è incompleto:

f. 31v: *Expl.*: (De primo modo diffiniendo generali) esse cuiuslibet rei dando extra (?) in bonitate et in ceteris principiiis.

<sup>50</sup> Cfr. J. García Pastor, J. N. Hillgarth, L. Pérez Martínez, *Manuscritos lulianos...*, pp. 59-61.

### 2.9. *Brevis et utilis declaratio Artis generalis*

La *Brevis et utilis declaratio Artis generalis* è un diverso testo di commento all'*Ars generalis* che indica in apertura sia la bipartizione in teorica e pratica sia l'enumerazione delle cinque parti dell'*Ars*, ma poi si discosta dal procedimento della *Lectura*.

Il testo compare nel codice di Zurigo [Cod. 27], che seguì per queste citazioni, e nel manoscritto di Londra:

f. 32r: *Inc.*: Jesus Maria. Raymundus. Incipit brevis et utilis declaratio artis generalis. Unde facta divisione generali totius operis secundum quod moris est, scilicet in quinque partes. Quarum prima est de alphabeto, secunda de finitionibus (*sic*) principiorum, tertia de regulis sive quaestionibus, quarta de figuris, quinta et ultima de tabula. Post primam vero divisionem nondum est quod omnis scientia consistit in duobus videlicet in theorica et in practica. Practica dividitur suo loco. Theorica autem dividitur in quinque partes quarum prima est cognoscendum conditiones et proprietates. Secunda est miscendo principia cum principiis...

f. 34: *Expl.*: et rodit illa, quae sunt intus in subjecto, quousque sibi detur aliquid, in quo operetur appetendo, retinendo, digerendo et expellendo, sic moritur subiectum fame.

#### **London, Wellcome Institute for the History of Science, 442 (a. 1467).<sup>51</sup> [Cod. 29**

Il codice è scritto da una sola mano a Parigi, come recita il *colophon* al f. 69: «Explicit generalis tabula artis generalis magistri Raymundi Lullii de Cathelonia scripta anno domini 1467 et finita die 4 octobris Parisius. Laudetur Iesus Christus, amen.»

Contiene:

ff. 5r-7v:	Anonimus, <i>Introductorium magnae Artis generalis</i>
ff. 11r-69r:	Raimundus Lullus, <i>Tabula generalis</i>
ff. 70r-72v:	Anonimus, <i>Brevis et utilis declaratio artis generalis</i>
ff. 72v-90r:	Anonimus, <i>Utilis et brevis declaratio regularum sive questionum</i>

Dopo il testo ai ff. 70-72v, del tutto identico al codice di Zurigo, si trovano altre esposizioni di parti dell'opera di Lullo.

---

<sup>51</sup> Cfr. S.A.J. Moorat, *Catalogue of Western Manuscripts on Medicine and Science in the Wellcome Historical Medical Library*. (London, 1962), I, pp. 295-296.

## 2.10. *Modus legendi Artem generalem*

Il testo che qui interessa rilevare è contenuto nel codice della Casanatense [Cod. 16] ed inizia con la definizione di *Ars*; sviluppa poi in modo molto sintetico i capitoli preannunciati nell'introduzione fino alle figure:

f. 170rv: *Inc.*: Sequitur de modo legendi Artem generalem sive artificium.

f. 170va: Primo ponitur eius definitio quae talis est. Ars generalis est quodam divinum donum ut sit humano intellectui generale instrumentum necessario cognoscendi veritates...

Ars generalis dividitur in duas partes scilicet in theoreticam et practicam et theoretica est cognitio quae habetur de principiis, questionibus sive regulis et de modo diffiniendi per artem. Theoretica dividitur in quinque partes. Prima est de alphabeto, secunda de definitionibus...

(*De figuris*)

f. 170vb: *Inc.*: In prima figura duo sunt consideranda...

f. 171vb: *Expl.*: glorificativo/bili/re quam ipsam consuitur et est per essentiam cum suis proprietatibus cum quibus glorificat extra se.

## 2.11. *Utilis declaratio Artis generalis*

Il testo, intitolato anche *Ars generalis cum glossa*, è stato spesso identificato con la *Lectura* di Bolons, con la quale ha in comune il Prologo e la divisione nelle cinque parti principali, ma è il dettato è notevolmente più sintetico e si sofferma solo su alcuni degli esempi che la *Lectura* sviluppa ampiamente. Il testo si interrompe poi senza un'apparente conclusione.

La ricorrenza del titolo «Incipit Ars generalis cum glossa», che compariva anche come intitolazione nel codice di Basilea [Cod. 1] fa pensare che esso si riferisca al testo fin qui chiamato Prologo e che si tratterebbe dunque di un'opera autonoma, non necessariamente dovuta a Bolons, con una circolazione però ad esso fortemente vincolata.

I codici che lo trasmettono sono i monacensi Clm. 18445, che seguo nelle citazioni, e Clm. 18991:

(*Prologus*)

143rb: *Inc.*: Incipit ars generalis cum glossa eiusdem. Hic titulus est huius operis et dividitur in 3 partes secundum tres distinctiones quas continet in se. In prima parte intelligitur 4 cause. In secunda demonstratur definitio artis. In tertia eius generalitas

f. 144vb: *Expl.*: magis clare et lucide demonstratur qualiter hec ars est generalis ut videbitur in suo processu declarando.

(Introductio)

f. 144vb: *Inc.*: Ars generalis est quodam donum divinum ut sit intellectui humano generale instrumentum necessarium ad cognoscendum veritates entium in quibus intellectus quiescat et ab opinionibus erroribus per verum intelligere fit remotus. Ars generalis dividitur in duas partes, scilicet in theoreticam et in practicam. Theoretica est duplex, scilicet positiva et speculativa. Theoretica positiva est cognitio

f. 145ra: *Expl.*: sciat applicare ad sua particularia.

(De alphabeto)

f. 145ra: *Inc.*: Ista est prima pars theorie huius artis que est de alphabeto. Et est sciendum est quod alphabeto est plurimum et diversorum huius artis terminorum in unum collectio quodquamvis litteram variam sub diversis rationibus uno suo nomine representat.

f. 145rb: *Expl.*: valde necessarium ad sciendum in manu ut sit homo bene habitus.

(De diffinitionibus)

f. 145ra: *Inc.*: Sequitur prima pars theorie huius artis que est de diffinitionibus et primo sciendum est quid est diffinitio. Diffinitio est propria et expressa manifestatio esse proprietatum diffiniti et ista dividitur in decem octo partes pro ut sunt decem et octo diffinitiones.

f. 149vb: *Expl.*: infinita eterna et essentia que est divinitas

(De regulis)

f. 149vb: *Inc.*: Minoritas (!) est dubitabilis propositio que certam expressam et manifestam requirit responsionem

f. 150rb: *Expl.*: magnitudo est in bonitate magnificativa active et bonitas passive

(De figuris)

f. 150va: *Inc.*: Bb primum significat existencia omnium bonitatum, secundum operatio  
*Expl.*: ne expulsive sunt in mane, melancholica in sero 3.3.

Il brano conclusivo è simile, ma non identico, ad un passo della *Lectura*, che il codice monacense Clm. 10551 [Cod. 8] riporta:

f. 54v: in media nocte tres horas ante et tres post. Expulsiva est fundata in terra Ideo medicine a maiortate sunt amare; complexio sua est melanchonica regio sua est in sero tres horas antes et tres post.

**München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 18445 (sec. xv).<sup>52</sup> [Cod. 30**

È un codice composito, di ff. 259 totali, che proviene da Tegernsee, come anche il Clm. 18991.

<sup>52</sup> Cfr. J. Perarnau, *Els manuscrits lul·lians...*, II, pp. 183-190; anche J. Perarnau, «Consideraciones diacrónicas...», p. 163.

Il testo sopra riportato appartiene alla quarta parte, che contiene anche:

- ff. 65r-93v: Raimundus Lullus, *Lectura artis quae intitulatur Brevis practica*  
 ff. 94v-135v: Raimundus Lullus, *Logica nova*  
 ff. 135rv: Anonimus, *Practica prima tam in abstracto quam in concreto*  
 ff. 135-139: Anonimus, *Tractatus brevis de arte Raymundi*  
 ff. 139v-143r: Henricus de Montnach, *Tractatus de arte Raymundi*  
 ff. 143rb-155a: Anonimus, *Utilis declaratio Artis generalis*  
 ff. 155v-184v: Raimundus Lullus, *Tabula generalis ad omnes sciencias*  
 ff. 184v-208v: Raimundus Lullus, *Liber proverbiorum*

**München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 18991 (sec. xv).<sup>53</sup> Cod. 31**

Anche questo è un volume composito e raccoglie testi di diversi autori. Qui interessano i ff. 126r-156r, che contengono lo stesso testo del codice di Monaco Clm. 18445, di cui sembra essere una copia:

f. 126r: *Inc.*: Incipit ars generalis cum glosa eiusdem

Hic titulus est huius operis et diuiditur in tres partes, secundum tres conditiones quas continet in se

f. 156r: *Expl.*: jn nocte .3. .3. expulsiva in terra; ideo medicine expulsive sunt amare melancolica in sero 3.3.

**Appendice: Prologo della *Lectura super artificium Artis generalis* di Joan Bolons oppure *Ars generalis cum glossa*<sup>54</sup>**

**Incipit ars generalis (f. 1r).**

*Inc.*: Hic est titulus huius operis et dividitur in tres partes, secundum tres conditiones quas continet in se. In prima parte intelliguntur quattuor cause. In secunda demonstratur diffinitio artis. In tertia eius generalitas. Prima quia dicitur «incipit». Secunda quia dicitur «ars». Tertia quia dicitur «generalis».

**(Praefatio)**

Sed primo antequam declaretur prima pars est sciendum quid est causa. Ex eo quia dixit magister Raymundus quod subiectum huius artis est respondendum de omnibus questionibus supposito quod sciatur quid dicitur pro nomen. Et sic primo sciendum est quid est causa. Est principium primitivum, quoniam ante causam nullum ens existere potest.

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*, vol. II, pp. 197-198 dove afferma: «il testo sembra tratto dal Clm. 18445, ff. 143-155: ha matematicamente la stessa estensione e anche ha chiare le letture che lì erano dubbie». Cfr. anche Rubió, *Los códices lulianos...*, pp. 308-310.

<sup>54</sup> Testo dal codice München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10551 (sec. xv), ff. 1r-4r; le correzioni sono apportate con il confronto degli altri codici.



Hec diffinitio est demonstranda tribus modis. Primo modo ratione infinitatis. Secundo modo ratione eternitatis. Tertio ratione immensitatis. Set primo modo ratione infinitatis. Sed posset <negare> [aliquis] negare quod sit infinitas. Sed demonstratur necessario modo per conveniens et inconveniens, entimematice et silogistiche.

Ens finitum est. Igitur ens infinitum est. Hec consequentia est bona probat antecedens.

Elementatum est ens et est finitum et limitatum, ut patet per sensus et imaginationes, scilicet vegetatum, sensatum, rationatum, quod est homo. Igitur patet clare tantum modo quod finitum est.

Quia sequitur consequens sic manifestatur. Ens finitum non est ratione sui nec per se habet esse, quod esset contradictio, ex eo quia esset antequam esset nec per non esse, quia tunc non esse esset aliquid, quod est impossibile. Et quia non est dare processum infinitum, igitur capio primum finitum et id non potest esse ab alio, nisi infinito ab ente. Igitur sequitur consequentia bona, scilicet ens finitum est, igitur ens infinitum est.

Tale ens infinitum est concretum, igitur habet suum contractum quod est infinitas. Et quia ens infinitum est simplicissimum, ergo est idem cum suo abstracto, quod est causa omnium rerum et principium primitivum, quoniam ante ipsum nullum ens existere potest. Tale ens infinitum, que est infinitas, causa et principium primitivum, vocatur Deus secundum linguam latinam, quoniam ante ipsum nullum existere potest. Adhuc sit silogismus ut magis lucide videatur.

Omne illud quod est infinitum est causa et principium primitivum. Sed Deus est infinitum. Igitur Deus est causa et principium primitivum.

Maior et minor fuerit supra demonstrata sequitur conclusio vera. Adprobatur sic.

Quia Deus est ens infinitum et infinitas, causa et principium primitivum, igitur est sine principio et sine fine. Et per consequens sequitur quod est eternus et eternitas. Et quia Deus est singularis in infinitate, aliter sequeretur quod esset infinitus, si essent plures infinitates quod est impossibile, igitur bone sequitur, quia sicut est singularis in infinitate ita est singularis in eternitate. Et per consequens sequitur quod mundus non est eternus, quia si esset eternus nec Deus esset singularis in eternitate neque in infinitate aut esset minor in eternitate et maior in infinitate: utramque est impossibile.

Et adhuc sequitur si mundus esset eternus quod neque articuli neque sacramenta neque precepta nec alia essent et plura alia inconvenientia sequerentur, que impossibilia sunt et nefanda dicere. Igitur tantum modo Deus est eternus et eternitas.

Omne illud quod est sine principio et sine fine est principium et causa primitiva. Sed Deus est sine principio et sine fine. Igitur Deus est principium et causa primitiva.

Sequitur de tertia ratione. Deus, qui est existens ens infinitum et infinitas, est causa et principium primitivum et comprehendens omnia et a nullo comprehenditur, ergo est immensus et immensitas, aliter non esset infinitus et infinitas. Et sic arguitur Deus est illud quod comprehendit omnia et a nullo comprehenditur, est causa et principium primitivum. Sed Deus est illud ens quod comprehendit omnia et a nullo comprehenditur. Igitur est causa et principium primitivum. Maior et minor fuerunt supra declarata. Sequitur conclusio vera. Et sic claro modo demonstrata est diffinitio cause qui est Deus noster Ihesus Christus Deus et homo.

**(Prima pars)**

Postquam inventa est causa in suo genere videndum est de prima parte tituli ubi dicitur: «Incipiunt quattuor cause» scilicet efficiens, formalis, materialis et finalis huius operis designantur.

*Causa efficiens huius operis est duplex:* Inmediata et mediata. Inmediata est Deus noster Ihesus Christus qui est infinitus et efficiens omnium rerum ex eo quia Deus dans esse de non esse immediate. Et quia ista ars habet esse, cum sit bona, magna, virtuosa et cetera, ut patet in suis principiis, ergo bone sequitur quod ista ars est immediate ab ipso domino nostro Ihesu Christo.

Item cum ista ars sit finita et limitata secundum suas partes demonstrat quod non est ratione sui nec per se nec ex nichilo, quia tunc nichil esset aliquid nec ab aliquo finito cum non habeat aliquid per se dicens esse. Igitur bone sequitur quod mediate est a domino nostro Ihesu Christo, qui est immensus et eternus, quia est Deus et plures alie rationes possunt dari secundum processum ipsius artis.

Causa efficiens mediata est huius operis magister Raymundus Lulli eo quia cum ipse esset homo purus laycus in insula maioricarum confitetur scientiam non habere ante donum gracie et apparuit ei Deus noster Ihesus Christus quinquies. Et ipse Raymundus relinquens mundum stetit per septem annos in quadam <mantana> [monatanea] ubi stabant plures heremite et ipse, iens una die dominica ad missam, apparuit ei Beata Virgo Maria cum filio suo et ipse pronus in terra confexus est omnes articulos fidei. Tunc dixit Christus Ihesus: «Surge Raymunde quia ego sum ille, pete quod vis». Dixit: «Donum sapientie». «Datum sit tibi» et obsculavit sibi pedes et omnia fuerit sibi clara secundum suum modum ut patet in libro *De vita sua* et sic demonstratur quod ipse, mediante domino nostro Ihesu Christo, a quo habuit donum, fuit causa efficiens huius operis mediata.

*Causa formalis huius operis est triplex:* Absoluta, respectiva et respiciens utramque. Absoluta est Deus noster Ihesus Christus existens pura forma infinita, quia est Deus dans formaliter et absolute huic operi esse, per quod existit primarie in suo esse, eo quia esse formale huius operis est forma illuminativa intellectus humani, ut contrahat se ad intelligendum veritates rerum tam theologice quam phisice quam alia cetera.

Causa formalis respectiva est magister Raymundus Lulli dans nobis formam et doctrinam, ut patet in suis libris prout fuit informatus a forma absoluta.

Causa formalis respiciens utramque est habitus universalis respiciens formam absolutam et respectivam, ut suppositum rationale humanum sciat descendere ad sua particularia secundum formam huius operis.

*Causa materialis huius artis est duplex:* Primaria et secundaria.

Causa materialis primaria huius operis fuit ipse magister Raymundus Lulli existens pure passivus respectu doni, quod habuit a domino nostro Ihesu Christo.

Causa vero materialis secundaria sunt partes ipsius operis, in quibus tota ars est situata.

*Causa finalis huius operis est multiplex:* Prima est principaliter ut Dominus noster Ihesus Christus a suo populo durabiliter recolatur, eo quia eternitas sine principio et sine fine, cum sit suppositum infinitum Deus et homo, scilicet cum magna altitudine veritates intelligantur clare, cum sit altissimum obiectum existens superna veritas, cum sit divinitas infinita, et quia voluntas humana est finaliter ut cum supremo ardore caritatis ascen-

dat supra suam naturam ad amandum Dominum nostrum Christum cum sit bonitas immensa. Et ideo omnes tres potentie debent concordare cum supremo obiecto, ut quiescant in ipso.

Alia causa finalis huius operis est ut publica utilitatis gentibus consequatur, eo quia magis simili est domino nostro Ihesu Christo et similiter ut omnes gentes essent Christiani, cum dicit Ihesus Christus: «Ite predicate evangelium omni creature et quilibet populus observet divina precepta et omnes vivent in caritate»: hec est utilitas publica.

Alia causa finalis est ut errores qui regnant in hoc mundo et sismata destruantur. Et quia ars propter suam altitudinem claritate removet errores, qui sunt in mundo, dando veritatem rerum secundum esse infiniti et finiti et quia sismata dant contrarietatem inter supposita humana, ars de se ipsa removet illa, ut patet in suo processu. Ad huc sunt alie plures cause finales secundum quod ipsa ars altissima demonstrat.

Et si queratur cui parti philosophie ars ista sibi ordinet, dicitur quod non presupponit alicui parti philosophie, ratio quia ipsa in se habet condiciones et proprietates demonstrandi et illucidandi philosophiam naturalem et moralem et sermocinalem.

Adhuc magis alte contrahendo se intellectus humanus bene habituatus de ipsa ad sacram theologiam et ad alias scientias sive artes liberales, propter quod et auctor huius partis operis humiliter et devote, tamquam Catholicus Christianus, subicit se et omnia hic alia dicta sua determinationi sancte matris Ecclesie, supplicans quin imo legentes et cetera, ut si quid bene dictum invenerit ipsi domino nostro Ihesu Christo referant gratiam, si quid vero male dictum et cetera reputantes sue conditionis caritative corrigant et emendent. Et hoc de prima parte tituli huius artis.

### **Sequitur de secunda parte tituli huius artis**

In secunda vero parte tituli huius artis, quod est ars, demonstratur diffinitio artis generalis que est hec: Ars generalis est quodam divinum donum ut sit intellectui humano generale instrumentum necessarium ad cognoscendum veritates entium in quibus quiescat et ab opinionibus et erroribus per verum intelligere sit remotus.

Ista diffinitio continet in se tres partes principales. Prima est cum dicit «Ars generalis est quoddam divinum donum» ubi demonstratur quod non est donum angelicum nec humanum neque diabolicum, ad significandum quod Dominus noster Ihesus Christus tantum modo dedit hoc donum per suam largitatem et gratiam ipsi magistro Raymundo et sic bene dicitur «quodam donum» ad significandum quod non est omne donum, imo est singulare secundum quod demonstrabitur in suo processu.

Secunda pars huius diffinitionis est cum dicitur «ut fit intellectui humano generale instrumentum necessarium ad cognoscendum veritates entium in quibus quiescat» ubi demonstratur quod intellectus humanus, propter peccatum originale sive actuale, positus est in ignorantiam et mediante huius habitu operis, cum sit instrumentum valde illuminativum et habenti modum inveniendi veritates entium tam subiective quam obiective et efficitur faciens et sic tale donum est ei necessarium.

Tertia pars huius diffinitionis est cum dicitur «et ab opinionibus et erroribus per verum intelligere sit remotus» quod bene dicitur per verum intelligere, eo quod errores et opiniones sunt in obscuritate falsitatis, sed per verum intelligere removetur intellectus ab ipsis et in ipso vero intelligere quiescat.

### **De tertia parte**

Sequitur de tertia parte tituli huius operis. In tertia parte tituli que est «generalis» demonstratur huius artis generalitas et demonstratur sic.

Omne illud quod habet partes generales est generale. Sed hec ars est huiusmodi. Igitur maior verissima, ratione quia postquam partes alicuius totius sunt generales oportet quod totum sit generale, aliter sequeretur quod partes non essent de suo toto, quia essent in maioriata et totus in minoritate, quod est impossibile. Minor probatur sic. Nam omne ens est bonum, magnum, durans et ista sunt concreta. Igitur habent sua abstracta sed sua abstracta sunt partes huius artis et concreta sunt generalis, igitur sequitur quod partes huius artis sunt generales. Adhuc magis clare per alia principia sive partis huius artis magis clare et lucide demonstratur qualiter hec ars est generalis, ut videbitur in suo processu declarando.

### **Paraules Clau**

Lul·lisme, Itàlia, obres apòcrifes, manuscrits, catalogació.

### **Key Words**

Lullism, Italy, apocryphal works, manuscripts, cataloguing.

### **Resum**

L'article s'ocupa el tema de la recepció dels textos de Ramon Llull a Itàlia, en particular a través de l'ensenyament públic de l'*Ars lulliana* que va desenvolupar Joan Bolons en àrea vèneta als anys vint del segle xv, que es materialitza a l'obra titulada *Lectura super artificium Artis generalis*. L'objectiu és investigar quins són els personatges o els grups de lul·listes en territori italià que conviden el mestre de Barcelona i que s'ocupen de la difusió del text, iniciant d'aquesta manera una fase activa de recepció i de reelaboració de les doctrines de Llull. A la primera part de l'estudi es presenten tretze manuscrits del comentari de Bolons, que contenen dues versions corresponents a dos cicles de lliçons desenvolupats entre els anys 1433-1436; es proporcionen informacions sobre l'origen dels còdexs, sovint vèneta o italiana, sobre els seus copistes i sobre els lectors que hi deixen notes marginals. A la segona part es planteja la qüestió de l'origen intern del comentari de Bolons, és a dir, el text o els textos que el mestre il·lustra i comenta a la seva audiència. Per trobar una resposta a aquest problema s'analitza la tradició manuscrita d'onze textos entre apòcrifs pseudo-lul·lians i resums compostos pels primers seguidors, que sovint es presten a confusió atès que són molt semblants i estan poc documentats.

### Abstract

This article discusses the reception of Lullian texts in Italy, and especially as concerns the public teaching of the Art as developed by Joan Bolons in the area of Venice during the 1420s, and which is condensed in his *Lectura super artificium Artis generalis*. The article tries to investigate which were the individuals or groups of Lullists in Italy who invited the master from Barcelona and saw to the diffusion of the text, thus initiating an active phase of reception and reelaboration of Lullian doctrines. The first part of the study presents the thirteen manuscripts containing Bolons' commentary, among which one can distinguish two versions of the work, corresponding to two cycles of readings developed between 1433 and 1436. Information is given about the origin (often Venetian or Italian) of the manuscripts, their copyists, and the readers whose marginal notes appear therein. The second part deals with the question of the internal origin of Bolons' commentary, that is, the text or texts the master illustrated and commented on for his audience. In order to find an answer to this problem, the article analyzes the manuscript tradition of eleven texts of pseudo-Lullian apocrypha and résumés composed by early followers, which are often confused with one another since they are very similar and little documented.



## **L'atzar en la filosofia moral. Un joc de tauler lul·lista de João de Barros: *Diálogo sobre Preceitos Morais* (1540)**

**Roger Friedlein**

Freie Universität Berlin

### **I.**

João de Barros, cronista i gramàtic portuguès, autor també de diversos diàlegs i d'una novel·la cavalleresca, és considerat habitualment com un dels representants principals de l'humanisme portuguès en llengua vulgar.<sup>1</sup> A més de la seva crònica de l'expansió portuguesa per l'Àsia, *Décadas da Ásia*, ens ha arribat, d'entre els seus diàlegs, un que duu per títol *Diálogo sobre Preceitos Morais em Modo de Jogo* i que va acompanyat d'un joc de tauler. Aquesta obra no ha rebut l'atenció que mereix, malgrat que aquest joc, d'una banda, ofereix un testimoni rellevant sobre les qüestions de l'atzar i de la providència en el Renaixement i, de l'altra, obre unes perspectives noves pel que fa a la relació entre textualitat i performativitat. A més a més, l'obra mereix un lloc en la història del lul·lisme, perquè conté (per bé que sense un referiment explícit a Llull) elements de tradició lul·liana, els desenvolupa i refuncionalitza de manera significativa.

El primer cop que hom cridà l'atenció sobre aquesta obra fou l'any 1969, quan José Fernandes da Silva Terra descobrí l'exemplar del diàleg, amb els elements

---

<sup>1</sup> Com a introducció a la seva vida i obra, cal tenir en compte, entre d'altres, l'article d'Ana Isabel Buescu dins el número temàtic de la revista *Oceanos* dedicat a João de Barros: Ana Isabel Buescu, «João de Barros: Humanismo, mercancia e celebração imperial», *Oceanos* 27 (Julho/Setembro 1996), pp. 10-24. La primera biografia sobre Barros és de Manuel Severim de Faria, *Discursos Vários Políticos* (1624), ed. per M. L. Soares Albergaria Vieira (Lisboa: Imprensa Nacional, 1999), pp. 27-67. – Agradeixo sincerament l'ajuda d'Òscar Bernaus (Berlín) en la traducció catalana d'aquest text.

que conformen el joc de tauler, a la Bibliothèque de Rouen.<sup>2</sup> A banda d'aquest exemplar de la primera edició (Lisboa: Luís Rodrigues, 1540), també se'n coneix un altre a la Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, mentre que es conserva un exemplar de l'única reimpressió moderna (Lisboa: João de Barreira, 1563) a la Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL). Sota la iniciativa de la BNL es publicà l'any 1981 una edició facsímil del diàleg,<sup>3</sup> la qual, tanmateix, està desproveïda de comentari. En tot cas, i a pesar de la importància del seu autor i dels seus vincles amb la casa reial portuguesa, no s'ha dedicat cap més atenció a l'opusele. En canvi, hom ha tingut molt més en consideració una obra coetània seva provinent de la monarquia dels Habsburg, el *Brettspiel für den «Langen Puff»* de l'Emperador Ferran I.<sup>4</sup> La peculiaritat del joc de João de Barros rau en el fet que s'hi empra el joc com a mitjà per a l'educació pricipesca: havia de servir per a transmetre a la Infanta portuguesa Maria<sup>5</sup> les bases de l'ètica, car la base de l'educació pricipesca al Renaixement era la teoria de les virtuts.<sup>6</sup> Per a la transmissió de l'ètica, un joc pedagògic pot semblar queleom particularment adequat: d'una banda, l'ètica abasta *per se* tant l'aspecte teòric com la pràctica; i de l'altra, les virtuts són considerades com a hàbits de l'ànima i, per tant, cal exercitar-les. El *Diálogo de Preceitos Morais* pertany a una breu sèrie d'escrits pedagògics de l'autor, en què trobem també les beceroles (*cartinha*) titulades *Gramática da Língua Portuguesa com os Mandamentos da Santa Mãre Igreja*,<sup>7</sup> el *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem* (1539) així com el *Diálogo da Viciosa Vergonha* (1540).<sup>8</sup>

<sup>2</sup> José Fernandes da Silva Terra, «L'Édition princeps du Diálogo de Preceitos Moraes de João de Barros», *Bulletin d'Études Portugaises*, nouvelle série 30 (1969), pp. 77-87.

<sup>3</sup> João de Barros, *Diálogo com dois Filhos seus sobre Preceitos Morais em Modo de Jogo*. Edição fac-similada (Lisboa: Biblioteca Nacional, 1981). D'ara endavant, citaré l'obra segons aquesta edició facsímil (DPM) tot afegint el número de pàgina de l'edició facsímil.

<sup>4</sup> Elisabeth Scheicher: *Das Brettspiel Kaiser Ferdinands I.*, Das Meisterwerk 5 (Viena: Kunsthistorisches Museum, 1986). Aquest joc no va acompanyat de text i té un objectiu ben divers del de João de Barros: no obstant això, la datació és gairebé la mateixa (Augsburg, 1537) i, com en el cas de l'obra portuguesa, es juga amb dos jocs de peces blanques i negres, respectivament.

<sup>5</sup> Barros dedicà a la Infanta Maria un panegíric: Manuel Rodrigues Lapa (ed.): *Panegíricos de João de Barros* (Lisboa: Sá da Costa, 1943).

<sup>6</sup> Ullrich Langer, *Vertu du discours, discours de la vertu. Littérature et philosophie morale au xvie siècle en France* (Ginebra: Droz, 1999), aquí p. 23. – Un panorama ampli de que abraça el concepte de joc al Renaixement es troba en les actes del congrés del CESR a Tours, Philippe Ariès / Jean-Claude Margolin, *Les jeux à la Renaissance, Actes du XXIIIe Colloque International d'Études Humanistes* (París: Vrin, 1982).

<sup>7</sup> No s'ha de confondre aquesta obra amb la gramàtica portuguesa del mateix autor: *Gramática da Língua Portuguesa* (1540). Maria Leonor Carvalhão Buescu publicà un estudi amb facsímil i edició d'ambdós textos gramaticals així com d'ambdós diàlegs (tanmateix, sense el *Diálogo de Preceitos Morais*): João de Barros, *Gramática da Língua Portuguesa* (Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971).

<sup>8</sup> Pel que fa al caràcter aristotèlic d'aquest cicle pedagògic, cf. Alberto Huerta, «Aristóteles mais perto de Camões: o «corpus» pedagógico e didático de João de Barros, 1539-1540», *Brotéria* 107.6



Després de la presentació del *Diálogo sobre Preceitos Morais* i la forma de funcionament del joc, voldria mostrar que ens trobem davant d'un exemple de primer ordre per al lul·lisme portuguès i ibèric, en què l'atzar troba entrada en la filosofia moral d'una manera que es pot descriure com un fenomen de significació «emergent», és a dir, que neix amb la realització performativa del text en la pràctica del joc i, només així, esdevé describable. Per això, tot seguit, analitzarem de manera separada la dimensió textual i la performativa del *Diálogo de Preceitos Morais*, per tal de poder mostrar, a continuació, com la pràctica performativa comporta un «escriu» de sentit que permet d'atribuir al diàleg i al joc de João de Barros una força innovativa fins ara no tinguda en compte i que no era d'esperar a través del sol text.

## II.

L'objecte de la nostra anàlisi es presenta en la portada com un diàleg «en mode de joc» (*Diálogo... em modo de jogo*). Atès que el diàleg hi té més pes que el joc, analitzarem el text en primer lloc. Es tracta d'una conversa<sup>9</sup> entre el personatge del pare, que s'identifica explícitament amb l'autor, João de Barros, i els seus dos fills Caterina i António, als quals, en el transcurs de l'intercanvi, se'ls ha d'ensenyar la teoria i la pràctica del joc adjunt. Com a objectiu, el pare, que en tot moment és qui dirigeix la conversa, fa saber als seus fills que Caterina, més endavant, hauria de poder explicar el joc a la Infanta Maria, si hi juguen en la seva presència. La recepció històrica sembla haver correspost del tot a aquesta escenificació dialogal, si hom creu l'afirmació de João de Barros en la seva crònica d'Àsia, en què explica que la Princesa hauria practicat el joc com ho havia previst. El diàleg entre el pare i els dos fills, construït en mode dramàtic, sense narrador, connecta amb un gran nombre de diàlegs didàctics entre *magister* i *discipulus*, tal com es troben des de l'antiguitat, en què els interlocu-

---

(1978), pàgs. 505-518. Més específicament sobre el *D. da Viciosa Vergonha*, cf. Jorge Osório, «Plutarco revisitado por João de Barros», *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 3 (2001), pp. 139-155.

<sup>9</sup> Parteix de la distinció entre «diàleg» com a gènere literari i «conversa» com a procés comunicatiu (ja sia en la realitat sia en la representació ficcional). Cf. Klaus W. Hempfer (ed.), *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentoales Selbstverständnis* (Stuttgart: Steiner, 2004) i Karlheinz Stierle / Rainer Warning (edd.), *Das Gespräch, Poetik und Hermeneutik* 11 (Munic: Fink, 1984). Per al diàleg renaixentista a Portugal i en Barros, cf. Roger Friedlein, «Ein Schlüsseltext der portugiesischen Renaissance: Gesprächsstruktur und Paradoxie in *Ropica Pnefna* von João de Barros (1532)» i «Renaissancedialoge in Portugal (1525-1595). Mit einem Ausblick in das 17. Jahrhundert» [corpus textual], en: *El diálogo renacentista en la Península Ibérica. Der Renaissance-dialog auf der Iberischen Halbinsel*, ed. per Roger Friedlein (Stuttgart: Steiner, 2005), pp. 97-140 i 140-146.

tors són anomenats mestre i deixeble o bé hi exerceixen uns papers similars en la conversa. En l'obra de Barros, es dona la variant de la conversa didàctica en què no és el professor (com en els catecismes que proliferaren a principis del s. xvi, en què és el professor qui pregunta al deixeble) sinó els deixebles els qui formulen les seves preguntes, en aquest cas al mestre. Per a João de Barros, el paper dels nens en la conversa, a banda de la formulació de preguntes breus i precises, es limita a introduir ocasionalment informacions puntuals a partir de llurs coneixements previs,<sup>10</sup> o bé a assenyalar contradiccions internes, les quals s'esvaeixen amb la resposta del pare. La única indicació que trobem sobre el context situacional de la conversa didàctica la dona el pare quan diu que és un dia festiu i, per tant, disposa del lleure per a la conversa. La funció del joc, com indica el pare mateix, consisteix a memoritzar aquesta doctrina després d'haver llegit el text. Jugador i observador han d'assimilar les categories de la filosofia moral i els seus correlats opòsits a través del tauler del joc il·lustrat i la pràctica lúdica. En conseqüència, l'objectiu del joc és, primerament, didàctic. Així, el pare esmenta com a model diverses estratègies auxiliars (*artifício*), que en l'antiguitat s'havien emprat per facilitar la memorització de les categories de l'ètica: la invenció de màximes morals, de fàbules d'animals i de ficcions poètiques així com assaigs teòrics i, també, la *Tabula Cebetis*, que António ja coneix de les seves lectures, i a la qual ens referirem més endavant. Així doncs, tenint en compte aquesta intenció pedagògica, no caldrà centrar l'atenció ni en el context situacional ni en la dinàmica argumentativa de la conversa, els quals estan poc desenvolupats. També pel que fa a la relació de la forma del diàleg i el concepte del joc, hi ha exemples, en el Renaixement, la complexitat dels quals supera amb escreix el que ens ocupa.<sup>11</sup> En Barros, l'al·licient radica molt més en la copresència de text i joc i els seus efectes. No només ho suggereix la combinació solitària d'aquests dos elements, sinó que aquest punt de vista es veu reforçat pel mateix discurs amb què el pare obre la conversa, en el qual remet a la complementarietat de teoria (de les virtuts) i pràctica (del joc), que Caterina haurà de transmetre a la Infanta:

[Pay: ...] queiros declarar a theórica desse morál jogo em que ambos estudás: porque ninguem póde ser bom práctico delle, senã for theórico, quanto mais

<sup>10</sup> Cf. més endavant la citació de la corresponent intervenció que fa António.

<sup>11</sup> Eckhard Höfner mostra en el *Corteggiano* de Castiglione, com ací entren elements del joc en la formació ficcional del diàleg: Eckhard Höfner, «Zum Spiel in der höfischen Kultur des Cinquecento. Aspekte einer Pragmasemiotik von 'giuoco' in Baldassare Castigliones Il cortegiano (1528) und Stefano Guazzos La civil conversazione (1574)», dins id. (ed.), *Politia litteraria. Festschrift für Horst Heintze zum 75. Geburtstag* (Berlín: Glienicke, 1998), pp. 47-91.

que pera conheçer as peças nam bástam duas lições que de my tendes ouuido (DPM, 2).

[Pare: ...] us vull explicar la teoria d'aquest joc moral, que vosaltres dos apreneu, car ningú pot ésser-ne un bon practicant, si no n'és un teòric, més encara quan, per tal de conèixer les peces del joc, no basten les dues lliçons que m'heu escoltat.

Aquesta doble via de teoria i pràctica es reproduceix en l'estructura mateixa de la conversa, la primera part de la qual és una introducció als fonaments de l'ètica aristotèlica, mentre que la segona està dedicada a l'aclariment de les regles del joc. De fet, però, les explicacions del pare en la part teòrica de la conversa ja es recolzen en la forma del tauler del joc, quan es tracta d'aclarir, després de diferenciar la felicitat en la vida contemplativa de la felicitat en la vida activa, quins són els mitjans per a la seva consecució. I aquests no són altre que les virtuts com a hàbits de l'ànima. El pare n'explica la sistemàtica, en què els vicis són entesos com a excés o com a carència de la virtut respectiva, a través d'un esquema bilingüe en forma d'arbre, que s'introdueix en aquest punt del diàleg (fig. 1). Es tracta d'una versió esquemàtica de l'arbre de les virtuts i dels vicis, representat en el tauler del joc. Així, a sobre del tronc de l'arbre, una a sobre de l'altra, hi ha les dotze virtuts. De cadascuna d'aquestes, en sorgeixen dues branques, a un costat i altre, al final de les quals hi apareixen els vicis corresponents, que neixen de cada virtut segons si en són un excés o bé una carència (*excesso / defeito*). A la zona superior de l'arbre, s'hi troben les virtuts cardinals amb els vicis corresponents i, finalment, en la part més elevada, l'una al costat de l'altra, les tres virtuts teològals, a les quals no els correspon cap mena de vici. En les arrels de l'arbre, hi ha registrats els principis interiors de l'ànima: *principium spontaneum*, *consultationis*, *electionis* i *principium voluntarium*. De llur convergència, en sorgeix el lliure albir, que apareix en la part de l'arbre en què s'uneixen les arrels amb el tronc. Tal com el pare explica, amb el *principium consultationis*, hi ha un principi sotmès a la raó que contribueix a la formació del lliure albir. A continuació ve la part més extensa de la conversa, dedicada a les diverses formes de conducta humana, en les quals es manifesten les virtuts. També s'hi exposa el seu cànon i el seu ordre jeràrquic. Després d'això, trobem una llista de màximes morals que fan referència a cadascuna de les dotze virtuts així com també a la *virtus* genèrica i són introduïdes en el discurs en llengua llatina (pp. 22-28). En aquest punt, el pare passa a parlar de les 36 peces del joc, les quals apareixen representades gràficament en el text (pp. 29-32 i fig. 2); també presenta els altres components del joc: el tauler del joc i un mecanisme format per tres discs giratoris amb una agulla muntable (fig. 3-5).

**FOelicitas humana,**  
**Felicidade humana,**

**Excessus.**

Excessos,

Fides,  
 fe,

Malicia,  
 malícia  
 Crudelitas,  
 crueldade,  
 Audacia,  
 ousadia,  
 Intemperantia,  
 intemperança,  
 Prodigalitas,  
 prodigalidade,  
 Ruditas,  
 rudeza,  
 Inflatio,  
 presunçam,  
 Ambitio,  
 ambiçam,  
 Ira,  
 ira,  
 Arrogantia,  
 arrogancia,  
 Adulatio,  
 adulaçam,  
 Scurrilitas,  
 cocharraria,

Charitas,  
 caridade,

12 ¶ Prudentia,  
 prudencia,  
 11 ¶ Iustitia,  
 iustiça,  
 10 ¶ Fortitudo,  
 fortaleza,  
 9 ¶ Temperantia,  
 temperança,  
 8 ¶ Liberalitas,  
 liberalidade,  
 7 ¶ Magnificentia,  
 manificencia,  
 6 ¶ Magnanimitas,  
 mananimidade,  
 5 ¶ Modestia,  
 modestia,  
 4 ¶ Mansuetudo,  
 mansidam,  
 3 ¶ Veritas,  
 verdade,  
 2 ¶ Affabilitas,  
 affabilidade,  
 1 ¶ Comitas,  
 graziusidade,

**Defectus,**

Defalecimentos.

Spes,  
 esperança.

Simplicitas,  
 simplicidade,  
 Mollicies,  
 brandura,  
 Temiditas,  
 fraqueza,  
 Insensibilitas,  
 insensibilidade,  
 Auaritia,  
 auareza,  
 Pusillitas,  
 pouquidade,  
 Pusillanimitas,  
 pusillanimidade,  
 Honoris vacuitas,  
 sem honria,  
 Ire vacuitas,  
 sem ira,  
 Dissimulatio,  
 dissimulaçam,  
 Contentio,  
 contençam,  
 Rusticitas,  
 biuteza,

¶ Principium spontaneum,  
 principio spontaneo,

¶ Principium consulationis,  
 principio de consultaçam.

*Liber arbitrius,  
 liure arbitrio.*

¶ Principium electionis,  
 principio de eleyçam.

¶ Principium voluntatum,  
 principio voluntario.

**HOMO,**

Hom. m.

Fig. 1: Esquema de l'arbre de les virtuts i dels vicis (llatí / portuguès)

PRECEITOS MORA.

Vicios Per excessõ. Virtudes. Vicios per defeito.



Intemperantia,  
Intemperança.



Temperantia,  
Temperança.



Insensibilitas,  
Insensibilidade.



Prodigalitas,  
Prodigalidade.



Liberalitas,  
Liberalidade.



Auaritia,  
Auaresa.



Ruditias,  
Rudeza.



Magnificentia,  
Manificença.



Puñillitas,  
Pouquidade.

PRECEITOS MORA.

Vicios Per excessõ. Virtudes. Viciõ per defeitos.



Malitia,  
Malicia.



Prudentia,  
Prudencia.



Simplicitas,  
Simplicidade.



Crudelitas,  
Crueldade.



Iusticia,  
Iustiça.



Mollicias,  
Brandura.



Audacia,  
Oufadia.



Fortitudo,  
Fortaleza.



Temiditas,  
Fraqueza.

Fig. 2: Model retallable de les peces del joc

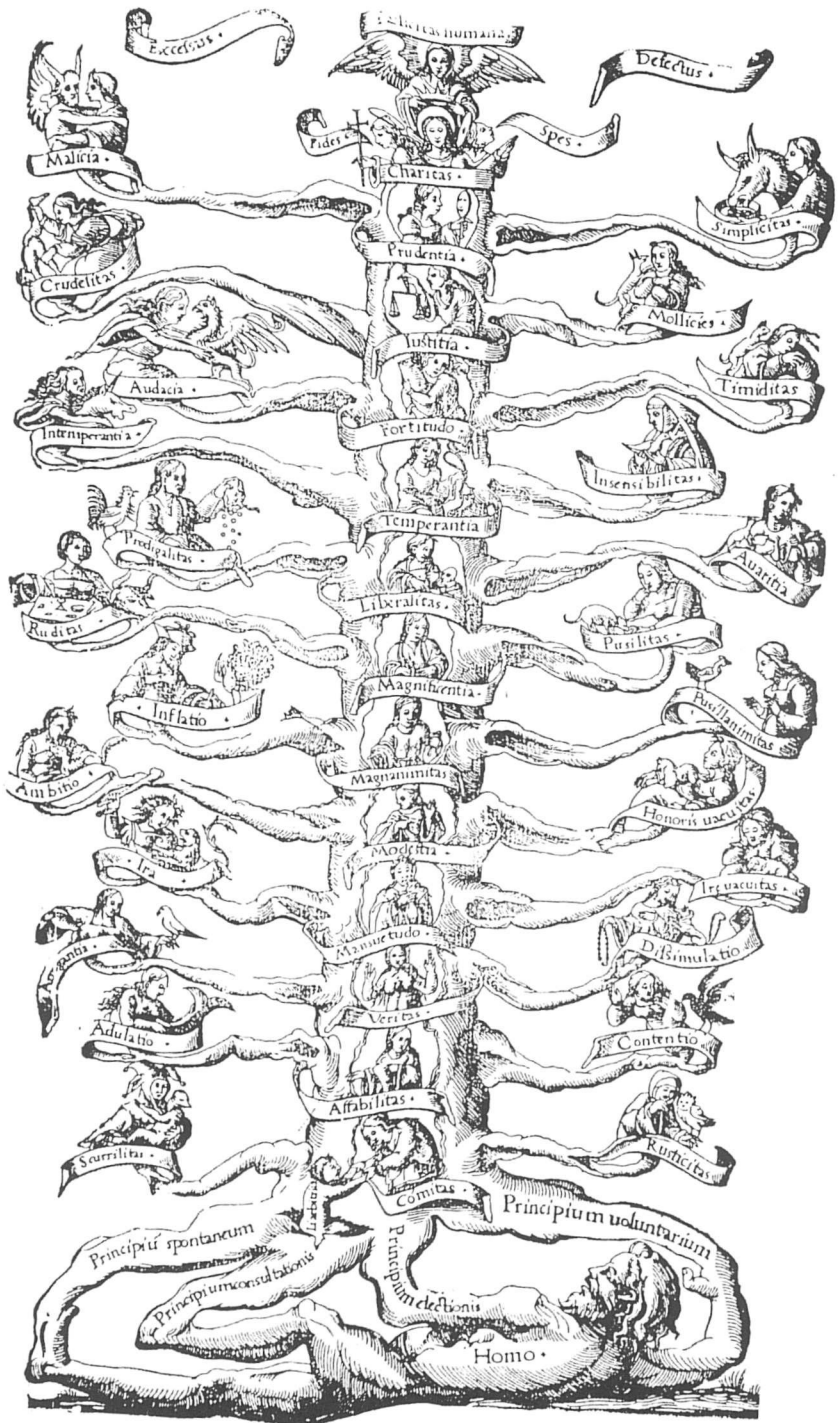


Fig. 3: Tauler del joc amb l'arbre de les virtuts i dels viciis

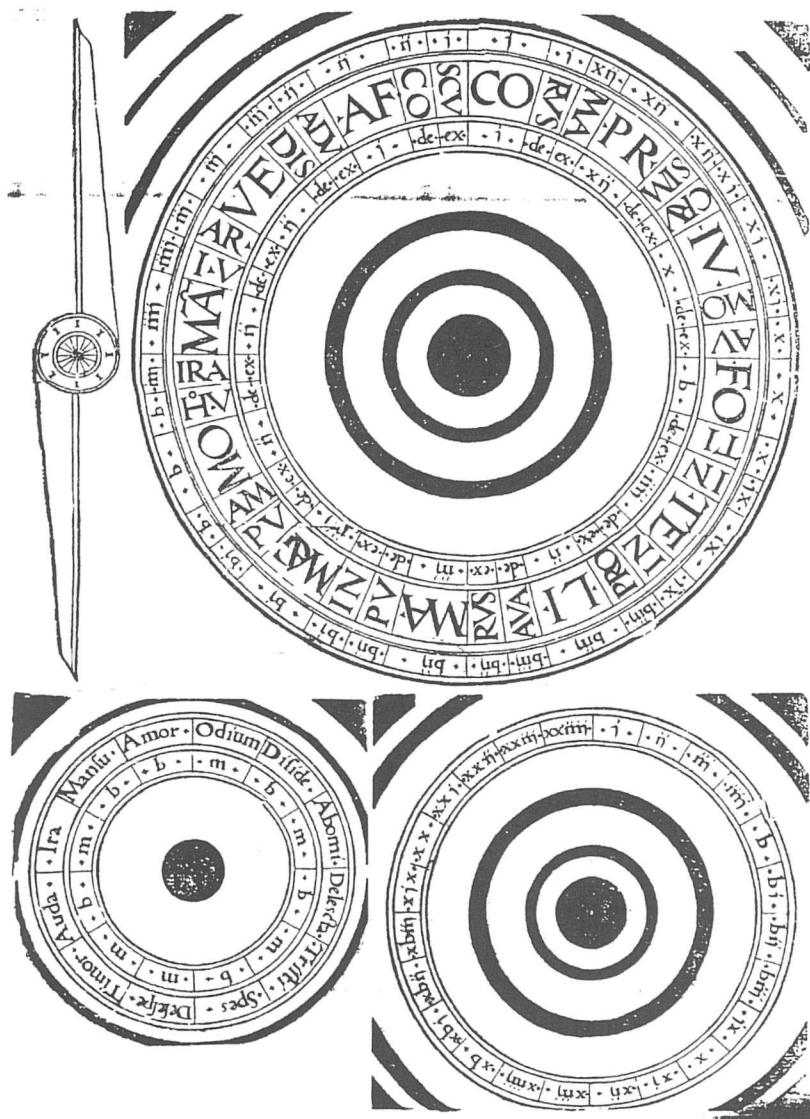


Fig. 4: Model retallable dels discs giratoris i de l'agulla



Fig. 5: Muntatge de l'aparell giratori amb l'agulla

En aquest context, també es parla del cànon i del lloc que ocupen les passions en l'ànima així com del bon o del mal ímpetu que aquestes confereixen als actes humans. La conversa va a parar aleshores a una part molt més esquemàtica en què el pare explica com s'ha de disposar el joc i quines són les seves regles. Fins i tot aquestes regles s'han d'entendre formalment com a discurs del pare, perquè en un punt són interrompudes per les preguntes dels fills. Tot i que en diversos llocs, la ficció conversacional queda compromesa per intercalacions com ara el cànon de les regles del joc, cal dir tanmateix que el principi dialògic es manté fins a la fi del text. El coneixement elemental que transmet es refereix a la sistemàtica de les virtuts, a les potències de l'ànima que donen l'impuls d'actuar i a les passions que hi tenen un efecte modificador. És un desplegament teòric que es correspon amb una ètica aristotèlica modificada lleugerament sota signe cristià.

### III.

L'edició renaixentista de l'obra de João de Barros va acompanyada per tots els elements del joc que el lector haurà de muntar. Les 36 peces es poden retallar de les pàgines corresponents del llibre per tal d'enganxar-les a un suport. El mateix val pels tres discs i l'agulla que segueixen al diàleg en un apèndix, així



com per la base del joc, que s'adjunta a l'edició com una pàgina desplegable més gran. Fixem-nos primer en el tauler del joc amb l'arbre de les virtuts: en representació personificada hi trobem les virtuts a sobre del tronc i els vicis, en les branques. Així, per exemple, la *Fortitudo* és representada al centre, al seu cantó esquerre, com a excés, l'*Audacia* i, al cantó dret, la *Timiditas*, com a manca. Les figures personificades es poden identificar gràcies als gestos, als animals que les acompanyen i altres atributs. L'arbre està arrelat en una figura masculina ajaguda, les extremitats de la qual es prolonguen en les arrels de l'arbre. Aquestes, a més, són denominades segons els quatre principis interiors de l'ànima i convergeixen plegades en la figura d'un nen que duu la inscripció de *Liberrum arbitrium*, el qual, al seu torn, és acollit a la part inferior de l'arbre per la *Comitas* personificada.

Les peces del joc, d'altra banda, estan configurades de manera semblant a unes monedes. Al mig hi apareix una abreviatura que correspon a una virtut o a un vici. També hi trobem un número que representa el valor que té la peça així com les lletres «b» o «m», segons si tenen la influència d'una passió bona o dolenta, respectivament. L'objectiu del joc és que les peces, que es mouen per les 36 caselles del tauler arribin a la casella superior, en què les tres virtuts teològiques són coronades per una *Foelicitas humana* que duu les ales d'un àngel. En el joc hi participen dos jugadors que competeixen l'un contra l'altre. El jugador «actiu» comença en les tres caselles inferiors del cantó esquerre amb dos grups de dotze peces cadascun: 12 peces blanques que porten l'abreviatura de les virtuts a la part davantera, i 12 peces blanques més amb el nom de la parella de vicis corresponents inscrits a davant i a darrere. El jugador «contemplatiu» comença amb dos conjunts de 12 peces negres cadascun. Quina peça s'ha de moure i quina distància ha de recórrer es decideix mitjançant l'element més interessant del joc, és a dir, l'estri format per tres discos giratoris de diàmetres diversos muntats els uns sobre els altres i amb una agulla també giratòria a sobre de tot el conjunt.

L'activitat central del joc consisteix a determinar el valor respecte del qual els jugadors poden avançar amb les seves peces. Això s'aconsegueix a través d'un procés de càlcul esgraonat. Un cop els discos i l'agulla deixen de girar, la casella que queda marcada en el cercle exterior de l'aparell assenyala amb quina peça s'ha de moure. A cada virtut i vici els correspon un valor fix, marcat en la casella, el qual s'obté a partir de la seva ordenació jeràrquica (1-12). A més a més, per a cada virtut hi ha un valor que es deriva de les seves característiques. Així, per exemple, per a la *Fortitudo* hom compta un valor de cinc, car aquest número correspon al nombre de les seves subclasses. En el segon cercle, el mitjà, s'obté un valor entre 1 i 24 que assenyala la mesura dels accidents *inten-*

*tio* o *remissio*, és a dir, el grau d'intencionalitat o de negligència amb què hom realitza una virtut en una acció. Finalment, en el tercer cercle, l'interior, s'indica una de les dotze passions humanes, les quals modifiquen l'acte més enllà de la seva qualitat natural i li'n confereixen una altra. Segons la seva qualitat ètica, són qualificades amb una b (*bonum*) o amb una m (*malum*). L'agulla assenyala, doncs, sobre els tres discs, conceptes i valors que, a partir d'unes regles determinades, resulten en la quantitat de caselles que podrà avançar cada peça sobre el tauler del joc. Aquest càlcul s'efectua de la manera següent: si la peça que s'ha de moure és d'una virtut, primer se sumaran el seu valor jeràrquic i el seu valor natural. A continuació s'estableix la diferència entre aquest valor comú i el valor que assenyala el cercle del mig. Si el valor del cercle del mig és més alt, aquest designa «intentio». Això vol dir que la diferència que s'hagi obtingut s'ha d'afegir al valor del cercle exterior. Cas que la diferència sigui nul·la, el valor de la virtut roman sense canvis. Si el valor del cercle del mig és inferior al del valor de la virtut, la diferència es descompta del valor de la virtut com a «remissio». Finalment, cal tenir en compte el resultat del cercle interior. Segons si es tracta d'una bona (b) o mala (m) passió, hom descompta de bell nou la diferència del valor obtingut fins aleshores o bé la hi afegeix. Així doncs, no és que s'afegeixin senzillament els valors dels cercles interiors a l'exterior, sinó la *diferència* que tenen respecte al valor del cercle exterior.

Heus-ne ací un exemple:

<i>Resultat de l'aparell</i>	<i>Operació de càlcul</i>	<i>Resultat</i>
Disc exterior: <i>Affabilitas</i>	$2 + 1 = 3$	Determinació del valor base: addició d'ambdós valors del cercle extern, car <i>Affabilitas</i> és una virtut
Cercle del mig: XX (20)	$3 - 17 = -14$	Establiment de la diferència de valors entre el cercle exterior i el del mig
	$-14 + 17 = 3$	Combinació del valor base amb la diferència
Cercle interior: <i>Desiderium</i> (b)	$2 + 1 = 3$	Addició del valor diferencial de més amunt, car <i>Desiderium</i> és una passió positiva
Resultat final	S'avança 3 caselles	

La peça de l'*Affabilitas* pot, així, avançar tres caselles, car en aquest cas el valor negatiu de la «remissió» i el valor positiu de la passió *Desiderium* es compensen mútuament. A més a més, el valor resultant encara pot canviar, depenent del lloc en què es trobi la peça sobre el tauler del joc. Així doncs, si en el primer terç del seu camí, el valor resultant roman sense variacions, en el segon terç es duplica i en l'últim terç es triplica. El mateix principi és vàlid per als valors negatius. Finalment, hi ha tota una sèrie de regles per a aquells casos en què una peça ha de coincidir amb una altra en la mateixa casella: en alguns casos, es poden treure del tauler i començar de bell nou; en altres casos, se cerca una casella lliure per a la peça nova. L'objectiu del joc és aconseguir dur, com a primer jugador, totes les peces a la casella de la *Foelicitas humana*, a la capçada de l'arbre. L'accés a aquesta casella només es permet quan la peça de virtut hi arriba amb «intentio» i una passió positiva; altrament, ha d'esperar en la casella anterior a la meta. Les peces dels vicis no poden passar més enllà de les últimes tres caselles i no entren mai en l'última. Quan una peça de virtut aconsegueix l'objectiu, el jugador rep, com a recompensa, més punts que cal afegir als punts obtinguts fins aleshores. Quan s'elimina una peça de virtut, també s'ha d'eliminar del joc la peça del vici corresponent. Amb una victòria definitiva, el jugador obté encara més punts segons el nombre de peces que el seu contrincant ha aconseguit de dur a la meta.

L'estructura del joc amb les seves regles i càlculs de punts, que hem mostrat aquí d'una manera simplificada, implica una complexitat notable. Tanmateix aquesta prové només de l'aplicació de les regles i no de les exigències estratègiques que es puguin demanar al jugador. Aquestes no tenen, com ara en el modern joc de parxís, cap marge de decisió per influir el resultat. El joc de les virtuts de João de Barros és, així, un pur joc d'atzar, en el qual la complexa pràctica lúdica està orientada a una finalitat didàctica i mnemotècnica. Pot cridar l'atenció en la concepció del joc, el fet que al moment decisiu, que és el moviment de l'agulla sobre els tres discs concèntrics, no se li dediqui cap comentari en el decurs del diàleg. Ni tampoc a tot el que té a veure amb el muntatge, la utilització ni el valor al·legòric de l'aparell. Així doncs, romanen sense aclarir algunes qüestions de detall, com ara la qüestió de quina de les dues puntes de l'agulla (que són idèntiques) és la que val com a decisiva o bé si cal doblegar per la meitat l'agulla de manera que només apunti en una única direcció. Però llavors, com es podria sostenir l'agulla en l'aparell? Així, en general, falten instruccions sobre el muntatge de l'aparell giratori així com indicacions pel que fa a la seva utilització. Per exemple, cal moure els dos discs interiors i l'agulla a l'ensems? Sobre aquest tema només trobem una única indicació del pare: es tracta de l'observació que la posició de l'agulla respecte dels dos discs

interiors ha de ser considerada com a no vàlida sempre que la seva posició no quedi prou clara.

#### IV.

Les indicacions que hem donat fins ara mostren clarament que el joc està estructurat principalment de manera al·legòrica tot reproduint elements fonamentals de l'ètica aristotèlica. Això és vàlid, d'una banda, pel que fa a la *infra-estructura* del joc que serveix per al desplegament dels continguts ètics i que, en algunes parts (com, per exemple, la figura humana en les arrels de l'arbre), no té cap funció pràctica per al joc més enllà de la seva possible al·legoresi. D'altra banda, és vàlid pel que fa a les diverses etapes i regles del joc, algunes de les quals només poden ser compresos des d'aquesta interpretabilitat al·legòrica. Això afecta, per exemple, la «discriminació» de les peces de vici enfront de les peces de virtut pel que fa a la seva mobilitat o bé la prohibició de fer-les arribar fins a la *Foelicitas humana*. El transcurs complet del joc s'ha de llegir, en aquest sentit, al·legòricament com a esquematització dels actes humans en el camí de la vida cap a la *Foelicitas humana*. Els actes sorgeixen de l'ànima i els seus quatre principis, i es determinen a través del lliure albir. Ara bé, hi ha dos llocs en què el lliure albir apareix com a imatge. En la conversa, el pare s'ocupa de la figura petita d'un noi que, sobre el tauler del joc, es llança de les arrels de l'arbre al tronc per tal d'emprendre el recorregut. El noi ve dels quatre principis interiors de l'ànima, dels quals en sorgeixen els actes externs: el principi del desig, el del consell, el d'elecció i el del determini. De la seva convergència es forma el lliure albir. El pare explica aquesta gènesi del lliure albir en quatre etapes posant com a exemple la seva pròpia decisió d'ensenyar aquesta obra als seus fills.

El segon lloc en què es personifica el lliure albir és l'aparell dels discs. Se'ns diu que els discs es corresponen amb els principis de l'ànima de les quals sorgeix el lliure albir. Tanmateix roman una mica difusa l'al·legoria si tenim en compte que tant tot l'aparell dels discs sencer com també només l'agulla poden equivaler al lliure albir:

Os tres círculos com seu mostrador que estam em meyo da táuoá, respondem ás quatro raízes & princípios da aruore: espontaneo, de consultaçam, de eleiçam, & voluntario. Dos quaes resulta o liure arbitrio que se póde entender por toda a *compostura circular*, que liurementemente róda: hóra ás direitas obrando virtude, hóra ás vassas cometendo vícios, & porem própíamēte o mostrador sçrue aqui de liure arbitrio (p. 33).

Tem mais estes círculos *o mostrador* que (como já dissemos) pròpriamente *serue aqui de liure arbitrio*. E segũdo o que elle demonstra depois que todos ródam, assi andamos cõ as tavoas (que sam os autos exteriores) [...] (DPM, 37 ss.).

Els tres cercles amb la seva agulla que es troben al bell mig del tauler corresponen a les quatre arrels i principis de l'arbre: l'espontani, el consultatiu, el d'elecció i el voluntari. D'aquests en sorgeix *el lliure albir* que *es pot entendre per tota la composició circular*, la qual gira lliurement: ja sigui endavant, tot obrant la virtut, ja sigui endarrere, tot cometent vicis; i malgrat tot, de fet, aquí l'agulla fa de lliure albir.

A més a més aquests cercles tenen *una agulla*, com ja vam dir, *la qual*, de fet, *aquí fa de lliure albir*. Segons allò que aquesta assenyali, després que tots hagin girat, mourem aquestes peces de joc (que són els actes exteriors) [...]; la cursiva és sempre meval].

En definir les arrels de l'arbre de la mateixa manera que els dises de l'aparell com a exemplificació dels principis de l'ànima, entre els quals es compta el principi del consell assenyat (*principium consultationis*), el pare pot afirmar sense cap mena de dificultat, en el seu discurs didàctic, que els moviments de les peces del joc i, amb aquests, els actes humans tradueixen exactament el valor dels principis interiors de l'ànima així com del lliure albir sense pèrdues o deformacions. En aquesta concepció, els actes romanen sotmesos a la raó. Es pot afirmar que tant el rerafons de filosofia moral com l'aplicació al·legòrica d'aquesta en el joc no contravenen enlloc l'ortodòxia aristotèlica. Això també és vàlid per a la concepció del lliure albir. L'home pot decidir-se, segons l'al·legoria del joc, a partir de consideracions racionals per actes virtuosos i, gràcies a això, després de progressar-hi tot al llarg de la seva vida, pot ésser recompensat amb la felicitat humana.

Fins aquí, la concepció teòrica. Pel que fa a la *pràctica* del joc, amb el moviment real de l'agulla apareix un nou element a tenir en compte. Tan bon punt el jugador posa *realment* en moviment l'agulla i la fa girar, se sotmet a la contingència d'allò que semblava determinat per la raó: el resultat obtingut amb la pràctica del joc no és degut a consideracions racionals com en un joc d'estratègia, sinó que resta sotmès a l'atzar sol, a la categoria *alea* de Roger Callois i pot, així, conduir tant a un acte virtuós com a un acte viciós. L'important és que aquest element de l'atzar no havia estat present en la concepció teòrica. Allò que hom n'havia dit simplement és que l'agulla *simulava* els moviments del lliure albir, car, semblantment a aquell, podia apuntar tant cap a la virtut com al vici. Teòricament aquesta decisió depèn de la raó. En la pràctica del joc, en canvi, tots els càlculs cedeixen el lloc a l'atzar: quina peça s'ha de moure i fins a

quin punt, si és el jugador *actiu* o bé el *contemplatiu* qui guanya..., res d'això no és accessible al càlcul del jugador. Simplement es tracta de l'aplicació del valor que resulta de l'atzar. El progrés moral cap a la *Foelicitas humana* queda sotmès, doncs, en el pla discursiu, a un principi lligat a la raó; en canvi, en la pràctica performativa, a l'atzar. Es podria afirmar en aquest punt que l'al·legoresi del joc elimina la seva contingència.<sup>12</sup> Almenys pel que fa al mode de recepció que preveu l'obra de Barros, és a dir, que hom comenci amb el diàleg i després passi al joc, la contingència s'introdueix només en aquest últim. Amb això, el joc de João de Barros no correspon a la classificació tradicional, introduïda per Jacobus de Cessolis, la qual situa, en una escala de valors, el joc d'escacs –un joc d'estratègia– al capdamunt, el joc de tauler amb daus al mig, i el joc de daus a l'últim lloc.<sup>13</sup> Per a João de Barros, la *virtus* en la pràctica del joc no és antagonista de l'atzar, tal com ho entenia la tradició, sinó que li està sotmesa.<sup>14</sup> Ara bé, aquesta jerarquia es podria relativitzar amb l'argument que allò que mostra l'agulla està sotmès, al seu torn, a la providència divina. Tanmateix el jugador, en realitat, percep aquest resultat com a atzarós. La idea que atzar i providència siguin la cara i la creu d'una mateixa moneda no és pas aliena a la reflexió filosòfica del Renaixement i tampoc no ho contradíu el joc mateix. Allò que resulta més rellevant, en canvi, és la idea que, en el joc dialògic de Barros, l'atzar només hi trobi entrada a través de la pràctica lúdica. El mateix es pot dir pel que fa al paper del subjecte humà: en l'al·legoria del joc, el subjecte del jugador abraça *grosso modo* la infraestructura completa del joc, de manera que la concepció i la realització pràctica dels actes humans són pensades com un procés interior i governable pel subjecte. En la pràctica lúdica, en canvi, tant el progrés del joc com el resultat es mostren com a pura contingència, sense que el subjecte del jugador pugui tenir-hi cap influència.

Per tot el que sabem de João de Barros, aquesta constitució del sentit en què entren en contradicció la teoria textual i la pràctica performativa sembla que no es pugui atribuir a la intencionalitat de l'autor, sinó que cal entendre-la com a «emergent» i no planificada. Es dona quan hom, al costat de la teoria al·legòri-

<sup>12</sup> La formulació prové de Marc Föcking, «Serio Ludere. Epistemologie, Spiel und Dialog in Nicolaus Cusanus 'De ludo globi'», dins Klaus W. Hempfer i Helmut Pfeiffer (eds.), *Spielwelten. Performanz und Inszenierung in der Renaissance* (Stuttgart: Steiner, 2002), pp. 1-18 (aquí p. 3).

<sup>13</sup> Stefan Hartung, en el seu article «Kontingenz des Spiels und des Geschichtsurteils bei Girolamo Cardano: *Liber de ludo aleae* (1526) und *Encomium Neronis* (1562)», dins Klaus W. Hempfer i Helmut Pfeiffer (eds.), *Spielwelten...*, pp. 19-46, presenta aquesta concepció del joc tradicional de l'Edat Mitjana en la introducció del seu treball sobre el joc en Cardano.

<sup>14</sup> Per a un desenvolupament històric de la situació de la *virtus* entre l'atzar i la providència, cf. la primera part de l'article de Walter Haug, «Kontingenz als Spiel oder das Spiel mit der Kontingenz», dins Gerhard von Graevenitz *et alii* (eds.), *Kontingenz* (Munic: Fink, 1998), pp. 151-172.

ca, entén la pràctica performativa del joc també com un fenomen interpretable, tal com se suggereix tot al llarg del diàleg. Si projectem la idea que els actes humans són fruit de l'atzar i no de la raó en el debat coetani a l'entorn del lliure albir, l'obra de Barros quedaria en una situació compromesa. La ubicació històrica del fenomen sembla, però, més important que les especulacions entorn de la intenció de l'autor.

## V.

Les indicacions més importants sobre la tradició textual i iconogràfica que cal tenir en compte per al joc de les virtuts de João de Barros les donen els mateixos participants de la conversa. Així, António fa mostra del seu coneixement de la *Tabula Cebetis*, la qual, des de diversos punts de vista, representa un model bàsic per al diàleg de João de Barros, del qual tanmateix es desmarca de manera significativa, tal com podrem veure a continuació:

[António]: A esse propósito pintaria o filósofo Cêbetes a sua táuoa de virtudes & vícios: porque depois que no grego lix aquella fiçam, assi me ficaram na memória as jimagêns & continência das virtudes pintadas, como se vira hũa comêdia representada de viuas figuras (DPM, 3).

Amb aquest propòsit deu haver pintat el filòsof Cebes la seva taula de les virtuts i els vicis, car després d'haver llegit aquesta ficció en grec, se'm fixaren en la memòria les imatges i els significats de les virtuts pintades, com si hagués vist un drama representat amb personatges vius.

La *Tabula Cebetis* és atribuïda al filòsof Cebes, que fa, per altra banda, d'interlocutor en el *Fedó* de Plató. També la *Tabula Cebetis* és un diàleg que, des dels anys noranta del segle XV i durant tot el Renaixement, es difongué amb força per tot Europa.<sup>15</sup> A aquesta divulgació hi contribuï decidivament la traducció llatina de Ludovicus Odaxius (1497), de la qual se'n feren 60 edicions i un gran nombre de traduccions a llengües vulgars fins l'any 1550.<sup>16</sup> L'originalitat i

<sup>15</sup> Domenico Pescè, *La Tavola di Cebete* [grec/italià] (Brescia: Paideia, 1982). L'edició es basa en l'edició grega de Karl Praechter (Leipzig: Teubner, 1893). Hi ha també una traducció francesa feta per Mario Meunier: *Marc-Aurèle. Pensées pour moi-même suivies du Manuel d'Épictète et du Tableau de Cébès* (Paris: Garnier, 1951).

<sup>16</sup> Pel que fa a la història de l'edició del text, cf. Reinhart Schleier, *Tabula Cebetis [...] Studien zur Rezeption einer antiken Bildbeschreibung im 16. und 17. Jahrhundert* (Berlin, Gebr. Mann, 1973), pp. 13-54, aquí p. 25. L'estudi inclou un apèndix iconogràfic molt ric sobre la *Tabula Cebetis*. La recepció a Itàlia, també en traducció a llengua vulgar, ha estat estudiada per Stefano Benedetti, *Itinerari di Cebete: tradizione e ricezione della Tabula in Italia dal xv al xviii secolo* (Roma: Bulzoni, 2001).

alhora un paral·lel important entre la *Tabula Cebetis* i el *Diálogo de Preceitos Morais* es troben en el fet que totes dues obres posen en relació el diàleg literari i la representació en imatges. En la *Tabula Cebetis* es descriu, en el decurs de la conversa d'un savi amb dos estranys, una taula que penja en un temple, la qual acompanya les edicions en forma de gràfic imprès (fig. 6). La taula mostra una murada concèntrica en tres nivells amb una porta a través de la qual hom topa amb les figures personificades de virtuts i de vicis en un recorregut que il·lustra la vida humana i que acaba, en la part més interior, amb la figura de la *Felicitas* tot coronant el qui ha recorregut el camí de la vida. En el diàleg de la *Tabula Cebetis* l'ècfrasi d'aquesta representació ocupa un lloc més important que en João de Barros. Tanmateix és ben manifest el paral·lel entre els dos diàlegs didàctics, així com la disposició del recorregut il·lustrat de la vida a través de virtuts i de vicis fins a una *Felicitas* que corona el qui el recorre. La modificació que hi introdueix João de Barros afecta, abans que cap altra cosa, el sistema concret de les virtuts. La disposició de les figures de les virtuts i altres personificacions està feta, en Cebes, en funció de la narració al·legòrica i no de la sistemàtica de la filosofia moral, com s'esdevé en Barros. De fet, en l'humanista portuguès no deixa de ser present una estructura que recorda les tres murades de la *Tabula Cebetis*: una de les regles del joc determina que el tauler del joc està dividit en tres parts que el jugador haurà de recórrer en el decurs del seu camí vital. En canvi, en el diàleg de Cebes, les etapes del viatge estaven relacionades narrativament, cosa que Barros abandona en benefici de la pura sistemàtica.

Durant la conversa, el pare anomena expressament una altra autoritat: Jacques Lefèvre d'Étaples, o *Fabro*. Es tracta del conegut editor d'un gran nombre d'escrits aristotèlics, entre els quals es compta el *De anima*, però que especialment és autor d'una introducció, edició i comentari de l'*Ètica a Nicòmac*. Aquesta introducció duu, en les diverses edicions, el títol d'*Ars moralis philosophiae* (1494) o bé un altre de semblant, i va aparèixer en més de dues dotzenes d'edicions fins a mitjans del segle XVI, amb el comentari o sense de Josse van Clichtove (Iudocus Clichtove). A més a més, cal recordar l'existència del *Rithmimachie ludus*, publicat per primer cop l'any 1496 conjuntament amb els escrits matemàtics de Lefèvre.

Lefèvre d'Étaples no és només un editor renaixentista d'Aristòtil, sinó alhora un dels lul·listes més conspicus del primer Humanisme. Lefèvre va editar per primera vegada, l'any 1499, quatre diàlegs de Ramon Llull. Més endavant, concretament l'any 1505, les dues primeres parts del *Llibre de contemplació* així com el *Llibre d'amic e amat*, tots dos en traducció llatina. L'any 1516 els seguien els *Proverbia Raymundi*. Cap dels escrits de Llull escollits per Lefèvre s'ocupa, en sentit estricte, de l'art lul·liana, la qual en altres llocs havia de ser el





centre d'interès de la recepció renaixentista de Llull. Com es pot comprovar en les edicions lul·lianes coetànies de Venècia, Roma, Barcelona i Lió, on s'editaren obres que tenien una orientació més clarament metodològica, com ara l'*Ars brevis* (1481), l'*Arbre de ciència* (1482, ed. llatina 1505), l'*Ars generalis ultima* (1501) o bé la *Ianua artis* i d'altres obres del lul·lista Pere Daguí. Igualment, pertanyen al període del tombant de segle les contribucions dels humanistes lul·lians Jaume Janer (València) i Bernard Lavinheta (*Ars brevis*, Lió 1514), així com les de Josse Bade i Charles de Bouvelles, que poden ésser considerats membres del cercle de Lefèvre d'Étaples. Quan João de Barros, a finals dels anys trenta, desenvolupà el seu joc de les virtuts, la pràctica editorial dels lul·listes renaixentistes resulta ja massa intensa perquè es puguin assenyalar fonts concretes d'on prové el seu coneixement de l'art lul·liana.

Tanmateix, voldríem argumentar que el joc de les virtuts de João de Barros relaciona els models ja dits de la *Tabula Cebetis* i de l'aristotelisme de Lefèvre d'Étaples amb una sèrie d'elements que són típics de Llull i del lul·lisme. João de Barros reprèn, amb l'arbre de les virtuts i l'aparell giratori, dos dels esquemes típics de representació lul·lians. Si bé els arbres són molt freqüents en la ciència medieval, de manera especialment rellevant, en la disposició de les virtuts i els vicis, i es troben en Llull ja des de les seves obres més primerenques.<sup>17</sup> A les edicions renaixentistes, les il·lustracions d'aquest tipus es troben per exemple en l'edició de l'*Arbor scientiae* de Pere Posa (Barcelona, 1505) i, amb iconografia idèntica, en l'edició de Lió, feta deu anys més tard. Tanmateix, el tret iconogràfic més característic de l'art lul·liana en l'Edat Moderna és la famosa *Quarta figura* amb els seus tres cercles concèntrics, dividits en caselles en què s'inscriuen les abreviatures que, després, l'*artista* havia de desglossar a partir dels conceptes i termes provinents de l'art. Més important i específic encara que aquest esquema representatiu, és l'aspecte que havia significat l'efecte innovador essencial de l'Art, això és, el fet que la disposició concèntrica dels discs sigui usada per a la generació *combinatòria* de tríades de conceptes. Com és sabut, la *Quarta figura* és l'única de les figures combinatòries lul·lianes, en què, efectivament, cal fer moviments giratoris per tal de generar el resultat combinatori. És per això que, en les edicions renaixentistes, l'afegeixen com a material retallable i muntable. Pel que fa a Llull, cal entendre les lletres que apareixen en els discs com a variables que són dotades de sentit amb l'ajuda de múltiples sèries de conceptes. Una tríada de lletres, com per exemple B-D-G, pot conduir,

<sup>17</sup> Karl Langosch, «Arbores virtutum et viciorum», dins *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters. Ehrengabe für Karl Strecker* (Dresden, 1931), pp. 117-131. L'autor descriu alguns exemples d'arbres de les virtuts i dels vicis d'època medieval tot afegint dites rimades que, com en el cas de Barros, obeïen a finalitats pedagògiques.

per tant, a resultats semàntics totalment diferents. En canvi, en l'obra de João de Barros, les abreviatures sobre els discs signifiquen cadascuna *un únic* concepte, bé que el resultat final s'ha d'obtenir a través de operacions de càlcul complexes. Tanmateix, la combinatòria que defineix el lul·lisme és comuna a tots dos autors.

En el pla tècnic, la introducció d'una agulla (*mostrador*) per part de João de Barros constitueix una innovació en comparació amb la *Quarta figura*, però ja la podem trobar en un altre context, i amb una semblança sorprenent. Ens referim als elements gràfics dels tractats coetanis en matèria de cosmografia. Podem aduir com a exemple provinent de la Península Ibèrica el *Breue compendio de la sphaera* (1551, fig. 7-8) de Martín Cortés, que es basa en un coetani de Barros, Gemma Frisius.<sup>18</sup> En comparació amb Llull, en Barros l'atzar té un paper molt més rellevant gràcies a la presència d'aquesta agulla, la qual ens recorda que, aquí, està previst un giravoltar lliure dels discs, mentre que, en Llull, cal pensar en una rotació dels discs orientada a un fi. Això suposa una diferència significativa entre els dos autors i, possiblement, entre les seves èpoques. L'interès de Llull per la combinatòria rau en l'obtenció de la completesa de les possibilitats combinatòries i, eventualment, la seva conversió en proposicions.<sup>19</sup> D'aquí la seva taula combinatòria i les llistes gairebé inacabables, en què les combinacions de conceptes són formulades en frases. Qui se serveixi de l'art lul·liana haurà de triar, entre aquest material, les combinacions i frases corresponents quan vulgui, posem per cas, explicar un fenomen en què aquests conceptes tenen un paper determinant. Aquesta elecció per part de l'*artista* no és, però, guiada per l'atzar sinó induïda a través del fenomen que ell vol descriure.

En el cas de Barros, la formulació de totes les combinacions possibles no és rellevant ni per a la teoria ni per a la pràctica del joc. El focus es troba més aviat en l'activitat del lliure albir (en la part teòrica) o bé en la seva simulació (en la pràctica del joc). El jugador forma, sota el determini de l'atzar, combinacions de valors i les transforma en actes, en un procés sobre el qual el càlcul racional no té cap mena d'influència i per al qual la totalitat de les possibilitats permutatives no té cap importància. En la combinatòria de Barros, el principi de l'atzar esdevé central, mentre que, per a Llull, no havia estat més que un element present en menor instància.

<sup>18</sup> Agraïxo a Frank Lestringant aquesta observació. Pel que fa a Gemma Frisius, cf. el capítol corresponent en Numa Broc, *La géographie de la Renaissance (1420-1620)* (París, 1980).

<sup>19</sup> Com a introducció a l'aspecte combinatori de l'*Ars lulliana*, cf. Umberto Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache* (Munic: 1994), pp. 65-83 (cap. 4).

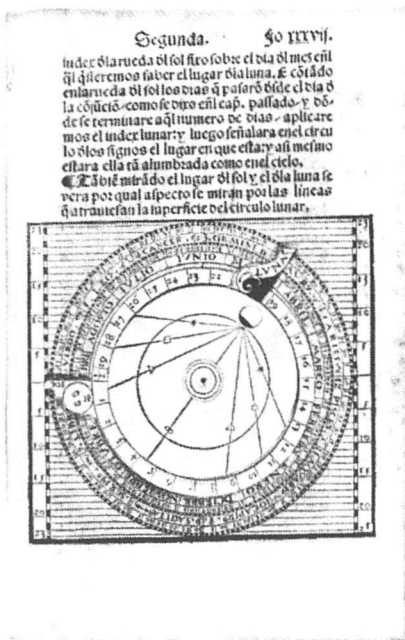


Fig. 7: Martín Cortés, *Breue compendio de la sphaera* (Sevilla: A. Alvarez, 1551)

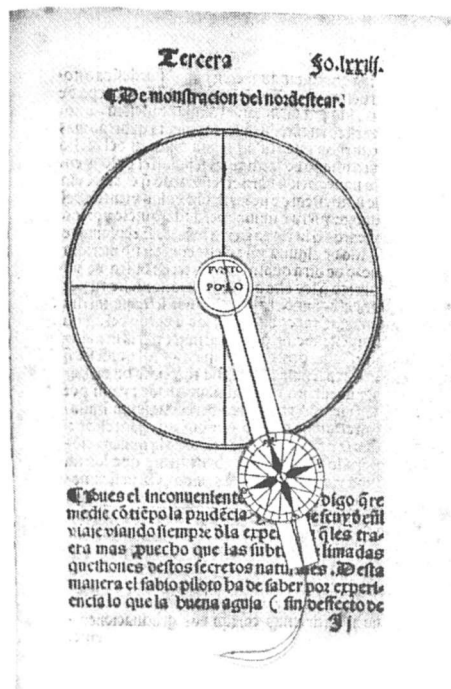


Fig. 8: Figura nàutica amb agulla (M. Cortés, *Breue compendio*)

Caldrà retenir, en tot cas, que el *Diálogo de Preceitos Morais* pot ser considerat un primer exemple de lul·lisme portuguès del segle XVI, si per lul·lisme s'entén el mètode de combinatòria de conceptes. Aquest «lul·lisme» es limita, en João de Barros, al joc que acompanya el diàleg i no concerneix el diàleg com a artifici literari.<sup>20</sup> No tenim entre mans, doncs, un diàleg «lul·lístic» en el sentit del model dialògic literari instaurat per Lull, però sí un exemple del lul·lisme renaixentista portuguès en què la pràctica performativa fa aparèixer l'atzar en la història de l'art lul·liana.

### Paraules clau

Lul·lisme, Renaixement, Portugal, Combinatòria, Figures.

### Key Words

Lullism, Renaissance, Portugal, Combinatory, Figures.

<sup>20</sup> Veg. Roger Friedlein: «El diàleg en el lul·lisme ibèric medieval, una proposta de sistematització», dins *La literatura i l'art en el seu context social*, a cura de Pilar Arnau Segarra i August Bover i Font (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003), pp. 105-119.

## Resum

João de Barros, conegut sobretot com a historiador de l'expansió de Portugal a l'Àsia, és autor també d'un *Diálogo sobre Preceitos Morais em Forma de Jogo* (Lisboa, 1540). En aquest diàleg pedagògic conversen el personatge de l'autor i els seus fills Caterina i António sobre els conceptes bàsics de l'ètica aristotèlica tal com J. Lefèvre d'Étaples la va propagar a l'època. El text està acompanyat per un joc de tauler i un aparell giratori amb una agulla que determina els moviments de les peces del joc. El diàleg es caracteritza per la postura ortodoxa que veu les accions humanes determinades pel lliure albir i, per tant, per un principi de raó. En la pràctica lúdica, en canvi, el procés del joc ve determinat per l'atzar, de manera que aquesta fa emergir una significació força més complexa. L'aparell giratori i l'arbre de les virtuts en el tauler del joc de João de Barros es corresponen a les formes de visualització típiques del lu?lisme. Tanmateix, la introducció de l'agulla i l'element de l'atzar lúdic fan que aquesta primera mostra de lu?lisme portuguès del segle XVI representi, alhora, una innovació considerable en relació amb els presupòsits ideològics de Llull.

## Abstract

João de Barros, principally known as a historian of the expansion of Portugal into Asia, was also the author of a *Diálogo sobre Preceitos Morais em Forma de Jogo* (Lisbon, 1540). This pedagogical work presents a dialog between the persona of the author and his children, Caterina and António, concerning the basic concepts of Aristotelian ethics in the vein of those recently propagated by J. Lefèvre d'Étaples. The text is accompanied by a board game and a revolving mechanism with a pointer which determines the movements of the pieces in the game. The dialog is characterized by the orthodox position which sees human actions as determined by free will, and therefore by the principles of reason. In the playing of this game, however they are determined by chance, which results in a much more complex signification. The revolving mechanism along with the tree of virtues in the board game of João de Barros correspond to forms of visualization which are typically Lullian. At the same time, the introduction of the pointer and the element of a game of chance turn this first example of Portuguese Lullism of the sixteenth century into a considerable innovation with respect to Llull's ideological presuppositions.



## La Magúncia de Salzinger i altres records lul·lians de fra Bartomeu Forners\*

Joan Santanach i Suñol

Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona)

Pocs anys abans de morir, i quan ja en devia tenir més de noranta, fra Bartomeu Forners es queixava de les dificultats que, tant a ell mateix com al seu germà Miquel, els havia ocasionat la defensa de les tesis lul·lianes. Sobre Miquel comentava que «Tanto era el aprecio que dicho mi hermano tenía hacia de la Arte luliana, que para servirla quatro veces fue de Mallorca a Moguncia. [...] Los trabajos y persecuciones que padeció yo los sé, y si alguno vive, que se acuerde de lo sucedido en aquel tiempo.» Pel que fa al seu propi cas, afirmava, no sense un punt d'orgull, que «Yo, para mantenerme firme en dicha Arte y ciencia, ya cuento quatro destierros.» Tot i que el nombre de quatre desterraments pugui semblar excessiu, si ens atenem al clima de radicalisme en què vivien aleshores defensors i detractors de la figura de Ramon Llull, no és pas inversemblant. Això no obstant, només tenim notícia del desterrament que li va ser imposat l'any 1774 pel bisbe Juan Díaz de la Guerra, bel·licós antilul·lista, de resultes d'haver pronunciat el 25 de gener d'aquell any un sermó dedicat a l'il·luminat doctor i màrtir de Jesucrist el beat Ramon Llull.<sup>1</sup> Després que li fos-

---

\* Aquest treball forma part del projecte de recerca coordinat CODITECAM: Llull (HUM 2005-07480-CO3-00), finançat pel Ministeri d'Educació i Ciència, que es desenvolupa al Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona. També s'inscriu en el marc dels treballs del Grup de Recerca Consolidat «Cultura i Literatura a la Baixa Edat Mitjana» (SGR 2005-00346), del DURSI de la Generalitat de Catalunya. El meu més sincer agraïment a les diverses biblioteques mallorquines on m'ha dut la recerca sobre Forners, com també a la Biblioteca del Monestir de Montserrat.

<sup>1</sup> Segons Joaquim Maria Bover, el sermó esmentat va ser publicat a Palma amb el títol de *Sermon del iluminado doctor y mártir de Jesucristo el B. Raymundo Lulio, predicado el día 25 de enero de 1774 en la iglesia del Real convento de S. Francisco de Asis de esta ciudad* (1868, I, 310). Malgrat que no es té

sin suspeses les llicències de predicar i confessar, va veure's forçat a abandonar Palma amb destinació al convent de Sant Bernardí de Petra. Durant el viatge, però, va caure malalt, cosa que el va obligar a romandre al convent de Lluemajor; posteriorment va aconseguir que se li permetés tornar a ciutat, tot i que encara no al convent de Sant Francesc, sinó que va haver de passar una temporada al convent de Jesús, extramurs de Palma.

Aquesta és una de les darreres peripècies que li coneixem; al llarg de la seva prolongada existència, però, fra Bartomeu es va veure embolicat en moltes altres situacions derivades de la seva militància lul·liana, les quals es poden anar espigolant a partir de documents i textos seus conservats a diverses biblioteques, majoritàriament de Palma, i a partir de les dades autobiogràfiques que el franciscà va recollir en un parell d'obres seves: en el *Liber apologeticus Artis Magnae B. Raymundi Lullii*, que gràcies al fet que va ser imprès a Salamanca l'any 1746 és, entre els seus escrits, el que va aconseguir una major difusió, i sobretot en un opuscle que ens ha arribat manuscrit, anomenat *Fiel noticia de la verdad de la alquimia practicada por el Dr. iluminado B. R. Lulio y ahora subministrada al reverendo padre Bordoy prior del Convento de Nuestra Señora del Carmen por fray Bartholomé Fornés franciscano observante*.<sup>2</sup> Aquesta breu obra és, com el seu desproporcionat títol indica sense embuts, un text polèmic on es defensa el caràcter autèntic dels textos alquímics atribuïts a Lluïl. Malgrat que no és datat, podem presumir-ne la data de redacció basant-nos en la resposta que el carmelitè Marià Bordoy va trametre a Forners; la resposta, signada a Palma el 25 de novembre del 1782, s'obre dient que «Aviendo llegado a mis manos en el día 30 de abril 1782 un papel intitulado Fiel noticia de la verdad de la alquimia

---

noticia de cap exemplar imprès del sermó (vegeu RD 387). Llorenç Pérez va localitzar el que podria ser una versió manuscrita d'aquesta homilia al volum miscel·lani 16 de la biblioteca de la Real, als ff. 2-7v del qual hi ha un *Sermón del inclito y mártir de Christo el Bto. Raymundo Lull en la fiesta anual de su conversión que le tributa su Universidad* (1958-1970 [2004], 189, núm. 1414). Ell mateix va proposar que també podria identificar-se amb un opuscle anònim de 12 ff., el *Discurso para probar el martirio y culto legítimo del B. Ramón Lull*, conservat al ms. 1129 de la Biblioteca Pública de Palma (García & Hillgarth & Pérez 1965, 136, núm. 157). Per al bisbe Juan Díaz de la Guerra i el seu pas per la diòcesi mallorquina, vegeu, entre altres, Gelabert 1892, 33-37; Carreras Artau 1939-1943, II, 381-382; Rosselló Llitera 1988a i 1988b, i Ramis 2000, 317.

<sup>2</sup> L'opuscle es conserva als ff. 252-272 del ms. 1083 de la Biblioteca Pública de Palma (vegeu García & Hillgarth & Pérez 1965, 125, núm. 133, com també Carreras Artau 1939-1943, II, 377-378); per als passatges esmentats més amunt sobre les penalitats sofertes per Miquel i Bartomeu Forners, vegeu el § 35, ff. 269v-270, i, més avall, l'apèndix. Pel que fa als germans Forners, cal tenir present que de vegades s'han confós determinats episodis de les seves trajectòries vitals –en força aspectes paral·leles–, inclosa la redacció de llibres; aquest és el cas del *Dialogus inter amatorem veritatis et discipulum lullianae doctrinae* (Magúncia, 1740; RD 317), publicat anònimament i en algun cas assignat a Bartomeu, malgrat que sembla que fou Miquel qui l'escriu (Gotton 1915, 37 i 98; vegeu també RD, p. 404).



[...]».<sup>3</sup> Fra Bartomeu, doncs, que segons Joaquim Maria Bover havia nascut a Palma el 19 de juny del 1691,<sup>4</sup> tenia ni més ni menys que noranta-un anys quan va escriure la *Fiel noticia...*, cosa que li va permetre evocar-hi, encara que fos amb l'excusa de dotar d'autoritat les seves afirmacions, diversos moments de la seva existència relacionats amb la defensa de les doctrines lul·lianes i, sobretot, de la figura del beat Ramon. En les breus pàgines que hi dedica, els seus records el situen al monestir de Sant Miquel d'Escornalbou (Baix Camp), entre els deixebles d'Ivo Salzinger a Magúncia, o bé a Salamanca, on va impulsar una escola en què impartia lliçons de doctrina lul·liana. I, no cal dir, en la convulsa Mallorca de la segona meitat del segle XVIII.

## 1. L'estada a Magúncia

Fra Bartomeu, que havia ingressat al convent de Sant Francesc de Palma vers l'any 1709, degué ser nomenat encara ben jove, tot i que en una data que no podem concretar, predicador general i apostòlic.<sup>5</sup> Posteriorment va optar per desplaçar-se al seminari per a les missions americanes que els franciscans havien fundat a l'antiga canònica agustiniana d'Escornalbou. És aquí on va visitar-lo el seu germà Miquel l'any 1726 de camí cap a Magúncia, on anava comissionat per la Universitat de Palma pel tal de mostrar el reconeixement mallorquí a Ivo Salzinger després de la publicació del primer tom de les *Beati Raymundi Lulli opera*, imprès cinc anys abans a la ciutat alemanya.<sup>6</sup> L'estada al seminari de Sant Miquel d'Escornalbou i els ensenyaments que hi podia adquirir no degueren acabar de satisfer fra Bartomeu, que va decidir seguir les passes d'al-

<sup>3</sup> Per a la resposta de Bordoy, vegeu el ja citat ms. 1083, ff. 301-342, i, també de la Biblioteca Pública de Palma, el ms. 1013, pp. 811-877, on es conserva juntament amb altres textos del carmelità (García & Hillgarth & Pérez 1965, 107-108, núm. 102).

<sup>4</sup> Vegeu Bover 1868, I, 309-310, núm. 474. Segons la *Crònica seràfica* de fra Francesc Bordoy, citada per RD, p. 404, fra Bartomeu hauria nascut l'any 1695. Va morir a Palma el 1788.

<sup>5</sup> Vegeu Bover 1868, com també les qualificacions de Bartomeu Forners esmentades tant a l'edició salmantina del seu *Liber apologeticus* del 1746, on és qualificat de «Praedicator Apostolico & Generali, S. Theol. Lectore, & in Salmantina Universitate Philosophiae de S. Theol. Baccalaureo, ac Linguae Hebraicae & S. Theol. Pro Cathedralico», com a la traducció espanyola manuscrita d'aquesta obra que es conserva al ms. 1083 de la Biblioteca Pública de Palma.

<sup>6</sup> El primer tom de la Moguntina va impressionar vivament les autoritats de l'illa, les quals decidiren homenatjar Salzinger concedint-li, l'any 1726, el doctorat de les quatre facultats que aleshores formaven la universitat (teologia, filosofia, medicina i dret); vegeu Pérez 1989, 64, i 1958-1970 [2004], 88, núm. 672. Per al record que Bartomeu Forners conservava, anys després, sobre aquest fet, vegeu el § 34 de la *Fiel noticia...* a l'apèndix. D'ara en endavant, quan faig referència a paràgrafs de l'opuscle de Forners inclosos a l'apèndix, em limito a indicar-ne el número entre parèntesis.

tres mallorquins i anar-se'n a Magúncia a escoltar les lliçons que hi oferia Salzinger (§ 2).<sup>7</sup> Tot sembla indicar que va arribar «en esta aurea ciutat de Mogúncia, que fou als vltims de octubre» de 1727, segons explicava en una lletra fra Pere Pont, condeixeble seu, amb el qual havia fet molt probablement el viatge d'anada fins a Alemanya.<sup>8</sup>

A Magúncia fra Bartomeu va assistir, per espai de mig any, a les lliçons d'Ivo Salzinger. Els records que recull sobre la seva estada a la ciutat del Palatinat permeten reconstruir, encara que de forma molt sumària, com es desenvolupaven les explicacions de l'admirat mestre, i també el tipus de vida que hi duïen els deixebles (§ 18-22);<sup>9</sup> tampoc no hi manquen quatre pinzellades sobre l'aspecte del lul·lista austríac (§ 17) i la seva llarga dedicació a la causa lul·liana, especialment centrada en la difusió de l'obra llatina, o bé traduïda al llatí, de Ramon Llull (§ 32-33).

Són especialment interessants les notícies que Forners dona respecte als llibres que Salzinger tenia llavors en procés d'impressió, i que, a causa de la seva mort, força sobtada, no arribaren a veure la llum. Esmenta dues obres diferents,

<sup>7</sup> Segons indica Llorenç Pérez, el 28 d'agost de 1727 calgué convèncer el pare provincial que concedís les llicències necessàries per tal que «cuatro religiosos, Fray Bartolomé y Miguel Fornés y Juan Terrasa, menores observantes, y Pedro Pont del Seminario de Escornalbou», poguessin dur a terme el viatge a Magúncia (vegeu Pérez 1989, 65, com també Muntaner 1957, 269). Per a d'altres anades de franciscans a Magúncia, vegeu Gottron 1915, 33, que en recull una del febrer del 1728. També amb data de 26 de febrer de 1728 l'Ajuntament de Ciutat acordà enviar dos-cents pesos, «de los efectos de la Causa Pia del dicho Beato Raymundo Lullio», a cinc franciscans que es trobaven a Magúncia, estudiant amb Salzinger (Gottron 1915, 76; Muntaner 1957, 269-270; Pérez 1989, 60). Per a l'escola lul·lista de Magúncia, vegeu també Gottron 1923.

<sup>8</sup> La carta de fra Pere va ser enviada a l'illa des de la ciutat alemanya el 15 d'abril de 1728; vegeu Aguiló 1915a, 199. A la biblioteca de la Real es conserva una altra lletra, signada el 14 d'abril pel mateix Pere Pont, Bartomeu Forners i Joan Terrassa, adreçada «a los Protectores de la Causa Pia Luliana sobre su estancia en Alemania» (vegeu còdex I, miscel·lània lul·liana, tom de varis, ff. 144-145; Pérez 1958-1970 [2004], 183, núm. 1388).

<sup>9</sup> Fra Bartomeu, abans d'escriure la *Fiel noticia...*, ja n'havia recollit alguns records al citat *Liber apologeticus*, publicat a Salamanca el 1746; vegeu Platzeck 1942, 5-6 i 11-13, i Carreras Artau 1939-1942, II, 345-346. També es parla de la saviesa de Salzinger, i del tipus d'exposició que dedicava als seus deixebles, a la lletra ja esmentada de fra Pere Pont, on, entre altres coses, podem llegir que «Nostras escolas fins ara han consistit en dos dias la semana a la tarda. [...] Fins ara en las escuelas, lo Mestre el Sr. Compilador ha portat un estil molt elevat en las explicacions, per lo present molt superior a la nostra capacitat principiant. Ha donat tambe tot este temps franch albitre als dexebles per argüürli, tanteantlo ad omne quare, a dextris et a sinistris, a tot lo qual ha satisfet molt prompte, molt desembarçat y molt be: tot esto ha fet a fi de que primerament vessem per la experiencia son saber per formar de ell lo convenient concepte de un Mestre; com y tambe perque vessem ocularment la grandesa de esta sciencia per confirmar nos en la fe y estimacio deguda a ella. Ab que lo que fins ara havem pogut pescar ya del Mestre ya de la Siencia Lulliana es conexer sa excellencia y grandesa, disponer nostras potencias a nous principis y nova sciencia en la inteligencia, y tambe lo veure y conexer clarament que esta sciencia no es dificil ni es per los sols grans ingenis, antes be es per a tots, puis es molt mes facil de lo ques pensa» (Aguiló 1915a, 200; vegeu també, especialment per a l'elogi de Salzinger, p. 199).

una *Arte memorativa* i unes *Conclusiones jurídicas*, les poques dades que tenim de les quals apunten que degueren ser escrites tenint ben present l'Art i la doctrina de Ramon Llull. El títol de la primera, la impressió de la qual abans de la mort de Salzinger «corria sin contradicción», ja indica una clara ascendència lul·liana. De la segona, al seu torn, en diu que va ser «la piedra del escándalo» quan van començar a circular-ne els primers plecs impresos. El franciscà no arriba a explicar què va motivar l'escàndol, si bé assenyala que, gràcies a aquesta obra, s'hauria constatat «que a la jurisprudencia, que tenía –y aún tiene– puesto su asiento en la memoria, se le deba no menor silla de la ciencia necesaria en el entendimiento», afirmació que no queda pas massa lluny dels postulats lul·lians. Sigui com sigui, la impressió de l'obra va ser aturada en dues ocasions –la segona, de forma definitiva–, cosa que va provocar algunes tensions entre el bisbe auxiliar i l'elector palatí; finalment, «la violencia de las pesadumbres» produïda per la situació va acabar causant, sempre segons Forners, «la apresurada muerte» de l'editor de la Moguntina (§ 28-31).

La desaparició de Salzinger també va afectar la impressió de l'*Art memorativa* de què parla el franciscà mallorquí, i que molt probablement el mestre projectava incloure en algun dels volums de la seva magna edició lul·liana. Tot i això, malgrat que l'edició del text complet hagués quedat interrompuda, ens n'han arribat trenta-dues pàgines. Tal com assenyalen Rogent i Duran a la seva *Bibliografía de las impresions lul·lianes*, a la Biblioteca del Col·legi de la Sapiència de Palma hi ha un volum imprès, amb les mateixes característiques tipogràfiques que la Moguntina, on es conserva una *Ars memorativa veri et boni*, seguida del que semblen proves d'impremta de l'*Ars inventiva veritatis* i una versió de la *Tabula generalis* idèntica a la publicada al volum cinquè de l'edició de Magúncia.<sup>10</sup> A la pàgina 24 de l'*Ars memorativa* una nota marginal afirma que «Hanc Artem memorativam componebat Dr. Zalsinger, quam non complevit, quia eodem tempore mortuus fuit; hoc verum est, quia vidi, Dr. Bartholomeus Ripoll.» Com veurem més avall, aquesta no és l'única referència escrita sobre la mort del mestre que ens va deixar el sollerenc fra Bartomeu Ripoll, que també formava part del grup de deixebles mallorquins de Salzinger. En qualsevol cas, la presència d'aquestes pàgines a Mallorca apunta que Ripoll, de tornada a l'illa, va endur-se els plecs de l'*Art memorativa* que s'havien arribat a imprimir i els va relligar juntament amb altres materials relacionats amb l'edició Moguntina.

Pel que fa a les *Conclusiones jurídicas*, de les quals no he trobat cap més referència que la de fra Forners, cal assenyalar que el franciscà assegura haver

<sup>10</sup> Vegeu RD 302, pp. 283-284.

tingut ocasió de copiar-ne l'«incompleto manuscrito» destinat a la impremta. L'afirmació de fra Bartomeu, juntament amb la presència, en un volum versemblantment escrit per la seva mà, d'una anònima *Quaestio iuridica utrum iurisprudencia sit habitus scientificus proprie dictus*, ens planteja la possibilitat que aquesta *quaestio* sigui, en realitat, obra de Salzinger, i que hagués format part de les seves *Conclusiones*. El contingut de l'opuscle, en tot cas, que presenta unes clares reminiscències lul·lianes i on trobem una presència important d'elements artístics, no desmenteix aquesta possibilitat.<sup>11</sup>

Durant el sojorn maguntí dels lul·listes insulars es va produir un episodi que va colpir tot el grup, com evidència el fet que no sols fra Bartomeu el recordava, i li va dedicar una atenció i una extensió considerables a la *Fiel noticia...* (§ 22-28), sinó que també l'esmenta un altre dels deixebles mallorquins, fra Pere Pont, que en parla a la carta citada més amunt. Segons expliquen els dos franciscans, el mestre de capella de la catedral de Magúncia pretenia marxar una temporada a Itàlia per tal d'ampliar els seus coneixements musicals. En haver-li estat dit que no calia pas que se n'anés d'Alemanya, «teniendo aquí un maestro de maestros» com Salzinger, el músic va adreçar-se a l'editor de la Moguntina per demanar-li que l'instruís. I Salzinger el va acollir.<sup>12</sup>

A les lliçons de música lul·liana –en la terminologia usada per Pere Pont–, l'únic deixeble de Salzinger que hi assistia a part del mestre de capella era Ludwig Heydel. Aquest personatge va redactar, posteriorment, un *Tractat de la música*, esmentat per Forners, que se n'hauria endut una còpia manuscrita a Mallorca.<sup>13</sup> El cistercenc Antoni Ramon Pasqual, que aleshores també era a Magúncia per assistir a les lliçons de Salzinger, es va interessar igualment per aquest *Tractat* i el va traduir a l'espanyol.<sup>14</sup> Amb Heydel i el mestre de capella Salzinger va decidir construir un «órgano de campanillas» de set teclats, que

<sup>11</sup> La *Quaestio iuridica* es troba a les pp. 289-318 del ms. 1072 de la Biblioteca Pública de Palma; per a aquest còdex, vegeu més avall, i García & Hillgarth & Pérez 1965, 118-119, núm. 127; ROL V, 201-202, i Llull 2005, lxxvii.

<sup>12</sup> El comentari de fra Pere Pont és força més breu que el de Forners; explica que «Lo Mestre de capella de esta ciutat volia anar a Italia per perfeccionarse en la Musica, mudant de concepto posa molt fort empeño porque lo Sr. Compilerador ly enseñas la Musica lulliana, y ly ha agradat tant que vol tambe apendre lo Art» (Aguiló 1915a, 200).

<sup>13</sup> En parla al § 37 de la *Fiel noticia...*; no tinc constància que s'hagi conservat la còpia que Forners afirma haver-ne fet.

<sup>14</sup> Segons Llorenç Pérez, el *Tratado de la música compuesto en latín por el R. Sr. Luis Heydel, discípulo de Salzinger, traducido al español por el P. M. D. Antonio Raymundo Pascual, cisterciense*, a final del segle XIX es trobava a l'Arxiu de la Causa Pia; és possible que es perdés, juntament amb altres volums, quan aquest arxiu va entrar a formar part de l'Arxiu de la Cúria Diocesana (vegeu Pérez 1958-1970 [2004], 8-9). Podria ser que fos el mateix manuscrit que esmenta Mateu Gelabert (1892, 61), segons el qual la traducció de Pasqual es conservava en un còdex en quart de 22 pàgines.

havia de superar determinades limitacions que «los maestros italianos» consideraven poc més que impossibles de vèncer. La seva elaboració, doncs, no va estar exempta de polèmica, com tampoc la dificultat que implicava aprendre a tocar-lo. Davant de les crítiques, es va instituir un concurs per escollir el músic que millor aprendria –en tan sols vuit dies!– a interpretar música amb aquella mena de carilló. La convocatòria va ser tot un èxit, tant pel que fa a nombre de concursants com de resultats, i va afavorir que l'instrument s'utilitzés a la capella de l'elector del Palatinat; aquest, a més, va ordenar que el sistema s'apliqués a un òrgan, si bé, a causa de la mort, primer del príncep i, poc després, del mateix Salzinger, mai no es va arribar a dur a terme. Malgrat tot, Forners va conservar, juntament amb el tractat de Heydel, el disseny del projecte d'«órgano Iuliano de siete teclados» i, temps més tard, els va ensenyar a dos franciscans de Salamanca que, pel que indica, s'hi van mostrar vivament interessats (§ 37-38).

La mort de Salzinger, esdevinguda el 30 d'abril del 1728, va agafar per sorpresa els seus deixebles mallorquins, la majoria dels quals va decidir tornar cap a casa.<sup>15</sup> No va ser aquest el cas, però, de fra Bartomeu, que va optar per romandre a Magúncia i continuar-hi la seva formació lul·liana.<sup>16</sup> Ho va fer sota el magisteri de Ludwig Heydel i, presumiblement, en contacte amb la resta del nucli lul·lià de la ciutat.<sup>17</sup> Segons afirma, Heydel no sols el va guiar amb les

---

<sup>15</sup> Tal com va recollir el ja esmentat fra Bartomeu Ripoll en una nota marginal a un exemplar de l'anònima *Scientia abscondita elucidata* (s. l., 1733; RD 306). «Nota circa sequentes Theses: Doctissimus Ivo Salzinger presbiter obiit Moguntiae die 30 Aprilis 1728. Iste doctissimus vir, praeter novem discipulos Hispanos Maioricenses, habebat plures alios discipulos Moguntinos, fere omnes Presbiteros: unus ergo ex istis, ut iudico, composuit istas Theses. Nos Hispani fuimus valde infelices quia solum per medium annum audivimus nostrum dilectum Magistrum, et post ejus mortem redimus ad Hispaniam.» Actualment aquest exemplar, relligat amb una versió manuscrita del *Liber de intentione*, es conserva a la Biblioteca del Convent de Sant Francesc amb la signatura núm. I (*olim* 1/46); vegeu Pérez 1958-1970 [2004], 106, núm. 795, i Aguiló 1915b, que transcriu l'anotació, com també Carreras Artau 1939-1943, II, 360, n. 233. Estanislau K. Aguiló indica que Ripoll disposava així mateix d'un exemplar del *Precursor introductoriae in Algebram Spectiosam Universalem* de Salzinger (Magúncia, 1723; RD 303), regal de l'autor; en aquest volum hi ha una nova anotació de Ripoll on es recullen més dades referents a la mort del mestre, de la qual el possessor del volum va ser testimoni; desconec la localització actual d'aquest llibre (Aguiló només indica que va tenir els dos toms «en mon poder per brevis dies»).

<sup>16</sup> I, malgrat que Forners afirmi que «todos mis condícipulos mallorquines se fueron, y yo solo quedé en Moguncia» (§ 6), també hi va restar el pare Pasqual (1708-1791), força més jove que ell, que va continuar els seus estudis a la ciutat palatina amb Franz Philipp Wolff i Johann Melchior Kurhummel, els dos continuadors de l'empresa editorial de Salzinger, fins al final de l'any 1730; cf. Platzcek 1942 i Carreras Artau 1939-1943, II, 365.

<sup>17</sup> És sens dubte remarcable, però, la insistència amb què a la *Fiel noticia...* s'esmenta Heydel, qualificant-lo de «maestro» en diverses ocasions (vegeu els § 6, 17 o 36), especialment pel contrast amb el silenci que s'hi observa respecte a d'altres noms del grup. Davant d'aquest silenci –com també davant d'afirmacions com l'esmentada a la nota anterior– no sembla fora de lloc conjecturar unes relacions poc fluides de Forners amb altres membres de la comunitat lul·liana de Magúncia, si més no després de la mort de Salzinger.

seves lliçons, sinó que «con mucha liberalidad me prestó los papeles más selectos que nuestro maestro le había comunicado», inclosos diversos llibres d'alquímia.<sup>18</sup> No sabem quant de temps s'hi va quedar encara, però no van ser pas menys de dos anys i mig, ja que al ms. 1003 de la Biblioteca Pública de Palma hi ha còpia de dues cartes seves datades a la ciutat del Palatinat el 22 de setembre del 1730 i el 3 d'octubre del mateix any.<sup>19</sup>

És molt probable que aquest manuscrit, com també el 1072 de la mateixa biblioteca, de característiques pràcticament idèntiques i escrits per una mateixa mà, que Llorenç Pérez va identificar amb la de fra Bartomeu, fossin còdexs que el franciscà va compilar a Magúncia o poc després de marxar-ne, atès que s'hi conserven diversos textos que remeten a la seva estada en aquesta ciutat. Al ms. 1003, per exemple, no sols hi ha les dues cartes esmentades, sinó que el text que obre el volum és un «lexicon latino-germanicum». La resta de textos que el componen apunta igualment vers un context lul·lià i artístic, que segurament es pot relacionar amb els ensenyaments de Salzinger i Heydel, atès que hi trobem obres com el *Liber facilis scientiae*, el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, el *Liber de novo modo demonstrandi*, el *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae* o bé el *Liber chaos*. Hi ha, així mateix, nombrosos passatges del *Liber contemplationis* –una trentena de capítols, en bona part escollits entre els darrers del llibre–, el *Liber de amico et amato* o bé l'*Ars componendi sermones*, text que es correspon amb la distinció II A del *Liber de praedicatione*. Aquest darrer títol es pot relacionar amb l'orientació homilètica, i sobretot catequètica, que presideix la selecció de títols inclosos a l'altre còdex esmentat, el ms. 1072;<sup>20</sup> el volum s'obre amb una traducció llatina de la *Doctrina pueril*, a la qual segueixen diversos opuscles sobre la fe catòlica i els seus articles (entre els quals destaca precisament el *Liber de articulis fidei*), i una versió també llatina de la cinquena part de la *Medicina de peccat*, «D'oració»; després del bloc estrictament catequètic hi ha una còpia acèfala de l'extens *Liber de virtutibus et peccatis sive Ars maior praedicationis*, seguida de l'*Ars abbreviata praedicationis*, i un nou fragment, força llarg, del *Liber contemplationis*. En darrer lloc, hi ha encara tres textos que, a diferència dels de la resta del volum, no són obra de Ramon Llull: l'esmentada *Quaestio iuridica* potser atribuïble a Ivo Salzinger, la *Imitatio pauperis vitae Christi* de l'alsacià Johannes

<sup>18</sup> Per al passatge citat, vegeu § 6; per a Heydel, vegeu també els § 36 i 37.

<sup>19</sup> Les dues cartes, adreçades a un eclesiàstic que responia a les inicials L. J. A., estan copiades entre unes «Notae ex revelationibus S. Birgittae» (en són els § 96 i 97, pp. 308-311). Per a aquest manuscrit, vegeu García & Hillgarth & Pérez 1965, 106-107, núm. 100, i ROL III, 58-59.

<sup>20</sup> Per a aquest volum, vegeu més amunt les referències de la n. 11.

Tauler, en una còpia manuscrita d'una edició de 1727, i un breu fragment de la *Summa totius spiritualis vitae* de Jan van Ruysbroeck –també al ms. 1003 hi ha algunes notes preses d'aquest autor, al costat d'altres de santa Brígida. La presència dels místics Tauler i santa Brígida de Suècia remet de nou al període maguntí de Forners; no en va, tal com va deixar escrit a la *Fiel noticia...*, els llibres d'aquests autors formaven part de les lectures que acompanyaven els àpats a la taula del lul·lista austríac (§ 18). Aquests dos manuscrits, tal com s'ha indicat, comparteixen unes mateixes característiques i dimensions –185 x 116 mm–, i són escrits amb una lletra menuda, bigarrada i plena d'abreviatures, que omple pràcticament tota la pàgina. La mida reduïda dels volums, que no impedeix que continguin una quantitat de textos important, els fa indiscutiblement apropiats per als viatges llargs.

## 2. Els anys salmantins

D'acord amb la narració que en fa Joaquim Maria Bover a la seva *Biblioteca de escritores baleares*, Bartomeu Forners, després de tornar de terres alemanyes, va defensar a Mallorca conclusions públiques en què van intervenir trenta-dos «háviles profesores»; gràcies a la brillantor dels seus raonaments, el dia 20 de setembre de 1732 se li va encarregar, sempre segons Bover, «la cátedra de arte general luliano, que empezó á leer en esta universidad con un concurso de 100 discípulos». Sembla que aquesta posició no li permetia tenir veu ni vot al col·legi de teologia, i els seus esforços per aconseguir-los van provocar «graves y acaloradas contiendas»; no es pot descartar que en la base d'aquestes disputes hi hagués l'enemistat entre els franciscans, partidaris de Ramon Llull, i l'orde dominicà, que esclataria amb una virulència gens menyspreable al cap de pocs anys.

Tenim una possible mostra d'aquestes tensions, per bé que de to molt menys agressiu que l'utilitzat en altres textos contemporanis, en l'opuscle titulat *Iusta defensio veritatis contra falsitatem et injuriosam calumniam*, que Llorenç Pérez va proposar atribuir, segurament amb raó, a Bartomeu Forners.<sup>21</sup> El text conté les respostes en llatí a una sèrie d'objeccions fetes a la doctrina lul·liana que un

---

<sup>21</sup> Disposem de dues còpies de la *Iusta defensio*; una forma part del ms. 49 del fons de la Causa Pia Lul·liana, actualment dipositat al Palau Episcopal de Palma de Mallorca, ff. 1-36v (vegeu Pérez 1958-1970 [2004], 31-32); l'altra, del ms. 1004 de la Biblioteca Pública de Palma, ff. 77-92 (vegeu García & Hillgarth & Pérez 1965, 107, núm. 101). Malgrat que no s'hi esmenti el nom de l'autor, s'hi cita en una ocasió «noster llul[st]ri[ssi]mum R. Magister Ivo Salzinger, piae memoriae» (vegeu el f. 14v del ms. 49 de la Causa Pia); per a altres coincidències entre els dos còdexs esmentats, vegeu més avall la n. 31.

eclesiàstic, el nom del qual no s'arriba a indicar, va proposar, en català, a l'autor de l'opuscle. Tenint en compte l'ambient enrarit que es respirava a l'illa a mitjan XVIII, és sens dubte revelador que la primera de les *objectiones* faci referència a la manca de conveniència i de profit d'«enseñar-se en est seminari la Doctrina Lulliana». Tant si hem de situar aquest text immediatament després de l'estada a Magúncia, com apunten diversos indicis,<sup>22</sup> o bé més tard, el fet és que cap al final de la dècada dels trenta del segle XVIII fra Bartomeu va decidir traslladar-se a Salamanca, potser obligat per l'obediència, que posteriorment el faria tornar. L'elecció d'aquesta ciutat devia respondre al fet que Forners ja hi havia viscut –ens consta que anys abans hi havia rebut els graus de batxiller en filosofia i teologia–, i no fóra gens estrany que encara hi conservés contactes.<sup>23</sup>

A Salamanca, fra Bartomeu va exercir-hi l'ensenyament durant almenys nou anys, des de l'1 d'abril de 1740 fins al 7 de juny de 1749. Aquestes són, si més no, les dates que consten en el trasllat de tres certificats, copiats de forma incompleta en un full solt, en què es detalla la tasca docent desenvolupada pel franciscà a la ciutat castellana.<sup>24</sup> S'hi afirma que hi va actuar com a lector de teologia, amb diverses funcions; que del 1740 al 1746 va assistir a la càtedra de llengua hebrea, tres anys com a estudiant i tres més com a mestre, i que va ser el substituït ocasional de les càtedres de teologia de vespres i de prima. Tot plegat força lluny, doncs, de l'optimista afirmació que Bover fa a la síntesi biogràfica que li va dedicar, segons la qual a Salamanca, «habiéndole conferido una cátedra en esta facultad, pasó á leerla, y terminado el curso puso á su cargo la de lengua hebrea»; la constatació de la distància existent entre els comentaris de

---

<sup>22</sup> Al ms. 49 de la Causa Pia Lulliana hi ha també una carta d'Ivo Salzinger datada a Magúncia el 28 de maig de 1725, adreçada a Miquel Forners, el germà de Bartomeu (n'hi ha una altra còpia al ms. 999 de la Biblioteca Pública de Palma, que és la font d'Aguiló 1915a, 193-199); d'altra banda, al mateix ms. 49 hi ha una versió espanyola de la *Doctrina pueril*, segurament anterior a la impressió d'una altra traducció del text en aquesta llengua, apareguda l'any 1742; per a aquesta edició, vegeu més avall.

<sup>23</sup> Vegeu Bover 1868, com també el currículum acadèmic de Forners inclòs al seu *Liber apologeticus*, citat més amunt, a la n. 5. Tenint en compte la situació de l'illa, l'anada a Salamanca podria ser un dels «quatro destierros» que fra Bartomeu esmentava a la *Fiel noticia...*, com he recollit a l'inici d'aquest treball.

<sup>24</sup> Es tracta del ms. 1176 de la Biblioteca Pública de Palma, en el qual se sol·licita la jubilació *de jure* del pare Bartomeu Forners i, doncs, la percepció d'una remuneració per la tasca docent duta a terme, a la qual se sumen altres mèrits relacionats amb la difusió i la defensa de la figura del beat; la sol·licitud és incompleta, i no s'hi recull ni la data ni el lloc ni l'autor. Per això resulta sorprenent que en García & Hillgarth & Pérez 1965, 155, núm. 197, el document es datï a Palma els anys 1746-1747, ja que és evident que ha de ser posterior al 1749. Per a l'activitat docent de Forners a Salamanca, vegeu més amunt la n. 5, on se cita un passatge del seu *Liber apologeticus*, com també les aprovacions destinades a la impremta que acompanyen la traducció espanyola d'aquesta obra, on es qualifica el franciscà de «Lector jubilado y Bachiller en Filosofia y Theologia por la Universidad de Salamanca»; per a la traducció d'aquest text i les circumstàncies que en van impedir la publicació, vegeu l'apartat següent.



Bover i la realitat històrica dels fets, força menys lluïda, ens obliga a relativitzar igualment les seves asseveracions referents a la docència impartida per Forners a Palma després de la seva estada a Magúncia.

El que ja no trobem a les pàgines de la *Biblioteca de escritores baleares*, i que en canvi sí que consta a les còpies dels certificats, com també a les pàgines de la *Fiel noticia...*, és que a Salamanca, contemporàniament al desenvolupament de tasques docents subalternes, el nostre franciscà va regentar una escola on ensenyava doctrina lul·liana.<sup>25</sup> Del centre lul·lià salmantí, però, contràriament a la detallada descripció que ens havia ofert de les classes impartides per Salzinger a Magúncia, pràcticament no en diu res. De fet, només n'apunta l'existència, i ens parla sobretot del pare Juan Valcarze, personatge amb curioses habilitats musicals i mèdiques, i a qui va encarregar la direcció de l'escola quan, «obligado de la obediencia», va haver d'abandonar-la (§ 38-41). I és que, a la *Fiel noticia...*, del seu pas per Salamanca sobretot li interessa remarcar que el pare Valcarze, inicialment refractari a acceptar la validesa dels postulats lul·lians, va canviar radicalment d'actitud gràcies a la lectura dels tres primers volums de l'edició Moguntina; s'hi havia interessat per refutar-ne la doctrina, però en llegir-los «la luz de su verdad le dio tal golpe en los ojos de su entendimiento, que se hizo defensor de la doctrina que deseaba impugnar y exterminar». És probable que aquesta remarca s'hagi de relacionar amb el fet que, a l'opuscle polèmic adreçat al carmelitè Marià Bordoy, fra Bartomeu pretenia donar-li «testimonio de la verdad de la arte y ciencia de la alquimia» suposadament practicada per Llull (§ 1); com és prou conegut, Ivo Salzinger reivindica especialment l'autenticitat dels textos lul·lians alquímics als *Perspicilia lulliana philosophica* inclosos al primer volum de la seva extensa edició.<sup>26</sup> No ens ha de sorprendre, doncs, que Forners esgrimeixi repetidament aquest títol per donar suport a la seva posició, atès que «los sujetos más sabios de Roma, de Salamanca y Cataluña, que los leieron, [...] unánimes dixeron que exeden a la mayor admiración», i que en recomani la lectura al seu interlocutor.<sup>27</sup>

Quan ja feia almenys un parell d'anys que Forners era a la ciutat universitària i arxivera, el 1742 va aparèixer-hi una traducció espanyola de la *Doctrina pueril*,

<sup>25</sup> No disposem de dades concretes sobre el nombre d'assistents, la data en què es va constituir el centre o l'organització de la docència. Només llegim, al primer dels tres certificats copiats al ms. 1176 de la Biblioteca Pública de Palma, que «el R. P. Fr. Bartholome Fornés Letor de *Sagrada Theologia* desde 21 Abril del año 1740 hasta hoy [6 de Mayo de 1746], há cumplido en los Actos literarios assi dentro como fuera de Casa, según le es ordenado y mandado por Patente Provincial confirmada por los Prelados Generales; y tambien con la misma facultat *há continuado siempre la Escuela Lulliana con numeroso curso de discípulos de mucha distincion*» (la cursiva és meua).

<sup>26</sup> Vegeu *MOG* I, v, 1-92 (213-252).

<sup>27</sup> Per al passatge citat, vegeu el § 45, com també els § 4 i 43.

impresa per Antonio Villarroel y Torres. La versió és atribuïda a «un devoto de el Santo», sense cap més precisió. Va ser Mateu Obrador, curador de la primera edició crítica de l'obra, publicada l'any 1906 dins ORL I, qui va proposar que la traducció setcentista es devia haver fet «a l'iniciativa o gestió del lullista mallorquí Fr. Bartomeu Fornés».<sup>28</sup> Malgrat que al volum no hi ha evidències que permetin inferir cap vinculació seva amb la traducció o amb l'estampació del llibre, és versemblant que hi intervingués en un grau o altre, sobretot tenint en compte la seva presència a la ciutat i el paper destacat que, com a professor de l'escola, devia tenir entre els membres del nucli lul·lià salmantí. En aquest sentit, és interessant remarcar, per la valoració que implica de la tasca desenvolupada per Salzinger, que a la dedicatòria del volum, adreçada «Al nobilissimo señor de la antiquissima Casa de Arozarena D. Francisco de Arizcun», es fa referència a l'edició Moguntina, i s'assimila el patró de la nova edició a l'elector palatí. I no és pas menys remarcable que el nom de fra Bartomeu s'hagi relacionat així mateix amb dos altres testimonis del text lul·lià mencionat, ja que aquest fet apunta vers un interès potser reiterat del franciscà per la *Doctrina pueril* i, doncs, dóna suport a una hipotètica intervenció seva en l'edició de Salamanca de 1742.

D'aquests dos testimonis de la *Doctrina*, el que podem relacionar amb un major grau de certesa amb fra Bartomeu és la ja mencionada traducció llatina del ms. 1072 de la Biblioteca Pública de Palma, copiada segons sembla pel mateix franciscà, i de la qual tampoc no es pot descartar que sigui l'autor;<sup>29</sup> es tracta d'un volum que Fornés degué elaborar a Magúncia, com ja he apuntat, o bé una vegada instal·lat de nou a Mallorca, atès que la versió llatina de la *Doctrina pueril* que s'hi conserva comparteix un mateix antecedent, molt proper, amb un altre còdex de ben segur copiat a l'illa durant el segle XVIII.<sup>30</sup> Pel que fa al segon dels testimonis de la *Doctrina*, es tracta d'una altra traducció castellana de l'obra, molt mutilada –ens n'han arribat només els trenta-quatre primers capítols–, la qual deu ser segurament anterior a l'edició. Es conserva en el setcentista, i igualment citat més amunt, ms. 49 de la Causa Pia, al capdavant del qual hi ha la *Iusta defensio* de la doctrina lul·liana i dos altres opuscles que també han estat atribuïts a fra Bartomeu, en els quals es desenvolupen sengles qüestions teològiques relacionades amb l'encarnació i l'eternitat del món.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Vegeu Llull 1906, 458 n. 2 i també 435, i 1907, xix. També recullen aquesta possibilitat, entre altres, RD 322 i Carreras Artau 1939-1943, II, 359.

<sup>29</sup> Vegeu García & Hillgarth & Pérez 1965, 106 i 118. Per a aquest manuscrit, vegeu les referències bibliogràfiques recollides més amunt, a la n. 11.

<sup>30</sup> Vegeu la meua introducció a Llull 2005, lvi, lxxvi-lxxvii.

<sup>31</sup> Vegeu Pérez 1958-1970 [2004], 31-32. Es tracta de les *quaestiones Utrum Pater potuerit incarnari* (ff. 41-59) i *Utrum possit probari quod mundus est aeternus et quod solum aeternus est Deus* (ff. 61-64v); una altra còpia de la primera, en alguns passatges divergents, es troba també als ff. 50-73 del ms. 1004 de la Biblioteca Pública de Palma, esmentat a la n. 21.

No és sobrer remarcar que, en la versió espanyola manuscrita de la *Doctrina*, hi ha nombroses glosses marginals destinades a aclarir aspectes del text, que bé podrien haver estat utilitzades a l'escuela lul·liana de Salamanca –o, potser, en la docència que Forners va impartir a Palma abans de marxar cap a la ciutat castellana. Tots aquests indicis, això no obstant, no passen de ser merament circumstancials, i no hi ha res que ens permeti vincular amb seguretat fra Bartomeu i la *Doctrina pueril* impresa el 1742; de fet, ni tan sols és possible aproximar des d'un punt de vista ecdòtic el seu text amb el dels dos altres testimonis esmentats.<sup>32</sup>

Davant d'aquesta manca d'evidències, no és fora de lloc fer referència al fet que fra Miquel Forners, el germà de Bartomeu, es va desplaçar a Salamanca en una data que no podem concretar entre els anys 1740 i 1744. El 1740 era presumiblement a Magúncia, ja que aquest és l'any que consta al peu d'impremta del *Dialogus inter amatorem veritatis et discipulum lullianae doctrinae*, obra que li ha estat atribuïda malgrat que fos estampada sense el nom de l'autor –cosa en la qual, per cert, coincideix amb la *Doctrina pueril* salmantina, publicada dos anys més tard.<sup>33</sup> Posteriorment, fra Miquel degué passar per Palma, on, a la biblioteca del Convent de Sant Francesc, va consultar una versió del *Llibre de santa Maria* «in lingua nativa Authoris, scilicet lemovicensi», i presumiblement en tragué una còpia. Cap al final del 1744, en canvi, es trobava a la ciutat castellana, ja que el 18 de novembre d'aquell any va enllestir, al convent franciscà de la localitat, una versió llatina de l'obra de Llull sobre santa Maria.<sup>34</sup> Miquel Forners,

---

<sup>32</sup> La traducció castellana del 1742 va ser elaborada a partir de la versió catalana modernitzada estampada a la impremta Capó de Palma l'any 1736 (RD 311 i Bover 2001, 167, núm. 147), i no té cap proximitat textual ni amb la versió espanyola incompleta del ms. 49 de la Causa Pia Lul·liana –que constitueix una traducció de la *Doctrina* independent de l'anterior– ni amb la llatina del ms. 1072 de la Biblioteca Pública de Palma. Val a dir, però, que aquests testimonis del tractat lul·lià tampoc no presenten cap vinculació entre ells. Per a aquestes qüestions, vegeu la introducció a Llull 2005.

<sup>33</sup> Per a aquesta obra, vegeu més amunt la n. 2.

<sup>34</sup> Tal com llegim al pròleg de la seva traducció, «Praesens liber fuit versus in latinum à me Fr. Michaële Fornes Regularis Observantiae S. P. N. S. Francisci *Philosophiae* ac *Theologiae* Doctore, et Artis Generalis publico Professore in Regia, Imperiali, ac Papali Universitate Lulliana Regni Majoricarum; et fuit facta versio ex quodam libro pergamineo antiquissimo manuscripto in lingua nativa Authoris, scilicet lemovicensi, cui propter venerabilem antiquitatem debetur major fides quam aliis recentioribus, qui transeundo per multas manus copiatorum semper solent contrahere multas mendas, út experientia docet. Praedictus liber antiquus, ex quo fuit facta praesens versio latina, reperitur in Bibliotheca Magni Conventus civitatis Palmae communiter vocati Sancti Francisci in dicta Civitate et Regno Majoricarum. De praedictis omnibus fidem facio ipse P. Fornes, qui dictam versionem feci et propria manu totam ipsam scripsi in Collegio generali et Conventu Sancti Francisci Salmanticae die 18. Novembris anni à Nativitate nostri Domini JesuChristi 1744.» La versió llatina del *Llibre de santa Maria*, de la qual no tenim constància que s'arribés a imprimir, es conserva actualment al ms. 1038 de la Biblioteca Pública de Palma; vegeu García & Hillgarth & Pérez 1965, 112, núm. 114.

d'altra banda, és també autor d'una traducció espanyola del *De contemplatione Raymundi*, versió que va dur a terme en una data que desconeixem.<sup>35</sup>

En l'existència de les traduccions lul·lianes esmentades, produïdes o impulsades per antics deixebles de Salzinger, es pot intuir, tal com plantejaven Tomàs i Joaquim Carreras i Artau, un esforç més o menys orquestrat per difondre les obres originals del beat.<sup>36</sup> Per ara no podem saber, però, fins a quin punt fra Bartomeu hi va prendre part, atès que no ha estat possible confirmar la relació que Mateu Obrador va proposar entre el franciscà i la *Doctrina pueril* de 1742, com tampoc que fos el responsable de les dues altres traduccions setcentistes de l'obra que conservem manuscrites. És per això que no es pot descartar que el seu germà Miquel –tant o més vinculat que ell a Magúncia, responsable d'altres traduccions de textos lul·lians i així mateix documentat a Salamanca– hi hagués tingut alguna cosa a veure, ja fos com a impulsor o potser, fins i tot, com a traductor; al cap i a la fi, el fet que no l'haguem documentat a la ciutat castellana fins al novembre del 1744 no implica pas que no s'hi hagués pogut instal·lar abans.

Quatre anys després de l'aparició de la *Doctrina pueril* a Salamanca, el 1746, Bartomeu Forners hi va publicar la primera obra que li coneixem. Es tracta del *Liber apologeticus Artis Magnae B. Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris*, explícitament atribuït al franciscà mallorquí i imprès «apud Nicolaum Josephum Villargordo Tipographum». Aquest llibre s'ha de situar en la polèmica sorgida arran dels despectius comentaris que el benedictí Jerónimo Feijóo havia dedicat a Lull i a l'Art en dues de les seves *Cartas eruditas y curiosas*.<sup>37</sup> Forners va decidir escriure la seva apologia després de l'aparició de la primera d'aquestes cartes, l'any 1742, i en degué enllestir la redacció a mitjan 1743, atès

<sup>35</sup> Aquesta traducció es troba al ms. 997 de la Biblioteca Pública de Palma, i va ser copiada pel franciscà Josep Touhells, que en va enllestir la còpia a Morneta –lloc també conegut com Borneta, a tocar de Binissalem–, el 27 de desembre d'un any que no indica. Es tracta, potser, d'una traducció castellana diferent de la que se'n conserva als ff. 200-220v del ms. 342 de la Biblioteca del Monestir de Montserrat, datada el 1737, la qual consta com a obra de fra Jeroni de Santanyà; això no obstant, el fet que en aquest mateix còdex hi hagi diversos textos de Bartomeu i de Miquel Forners és, sens dubte, una casualitat remarcable, i encara més que al colofó el seu autor afirmi que el lloc on va dur a terme la feina va ser igualment Morneta: «yo, Fr. Geronimo de Santagñi indignissimo sacerdote tube la dicha de hazer este traslado hallandome en un lugar (o posesion del Sr. Dn. Agustin Torrella) dicho morneta, a los 20 de noviembre del año 1737». Per al ms. de Palma, vegeu García & Hillgarth & Pérez 1965, 104, núm. 95, i, per al de Montserrat, vegeu més avall la n. 58.

<sup>36</sup> Vegeu Carreras Artau 1939-1943, II, 360.

<sup>37</sup> Per al llibre de Forners, vegeu Bover 1868, I, 309; RD 336, i Carreras Artau 1939-1943, II, 360. Per a les cartes que desencadenaren la controvèrsia, vegeu Feijóo 1742-1760, I (1742), carta XXII: «Sobre la arte de Raymundo Lulio», pp. 205-208, i II (1745), carta XIII: «Sobre Raymundo Lulio», pp. 158-198 (RD 320 i 333). Pel que fa pròpiament a la polèmica, i a la intervenció d'altres autors, vegeu Carreras Artau 1935 i 1939-1943, II, 371-377.

que el «Judicium RR. P. Joannis Valcarze» que precedeix el pròleg del mateix Forners és datat el 13 de setembre d'aquest any. A la seva justificació del *Liber*, el pare Valcarze, a qui fra Bartomeu recordaria amb afecte anys després a la *Fiel noticia...*, no es limita a elogiar l'obra del franciscà mallorquí, sinó que així mateix retreu a Feijóo que critiqui Llull sense haver-ne llegit els llibres i li recomana que prengui exemple de Salzinger; Valcarze es permet, encara, fer-hi una curiosa defensa de la música i la medicina lul·lianes, a les quals, tal com explicava Forners, era especialment afeccionat.<sup>38</sup> Durant el procés d'obtenció de les llicències i censures necessàries per a la impressió del llibre, que es va allargar fins a l'agost de 1746, va aparèixer la segona de les tres cartes que Feijóo va dedicar a Llull, molt més extensa que la primera; aquest fet va obligar Forners a incloure un apèndix de més de vint pàgines al pròleg original del llibre, en què s'esforçava a refutar les afirmacions novament poc favorables a Llull que l'erudit i curiós epistològraf hi recollia.

El fet que a l'apèndix al pròleg Forners se centri en la segona de les cartes de Feijóo no ens ha de fer creure que la resta del llibre sigui una resposta punt per punt a les afirmacions que el gallec havia inclòs en la seva primera carta de tema lul·lià, d'altra banda molt més breu i on bàsicament negava que l'Art fos un mitjà útil «de hacerse docto a poca costa». L'obra del franciscà, com altres apologies lul·lianes anteriors i posteriors, constitueix més aviat un esforç de refutació dels dubtes que s'havien plantejat al voltant de l'ortodòxia de l'obra de Llull, amb una inevitable atenció als atacs de l'inquisidor Eimeric –inclosa la controvertida butlla de Gregori XI–, i on el seu autor es fa igualment ressò de les consideracions que el cardenal Lambertini, des del 1740 papa amb el nom de Benet XIV, havia fet sobre el culte a Ramon Llull al cap. 40 del primer volum del seu *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734-1738), reeditat diverses vegades, on el futur papa afirmava que, malgrat que la devoció per Ramon Llull fos ja antiga i que se'n tolerés el culte a Mallorca, el Doctor Il·luminat no podia ser pròpiament comptat entre els beats reconeguts per l'Església romana, ja que aquesta s'hi havia mostrat repetidament contrària.<sup>39</sup>

No deixa de ser remarcable que no sols Forners, sinó també el pare Pasqual o Francisco de Soto y Marne, autors que esmento més avall, aprofitessin les respostes que van adreçar a les paraules de Benito Feijóo per refutar, o matisar, les que l'aleshores papa Benet XIV havia pronunciat al voltant del culte a Ramon. Sobre-

---

<sup>38</sup> Vegeu sobretot els § 39 i 40 de la *Fiel noticia...*, en què es narra la capacitat que tenia Valcarze de conèixer les malalties greus que una persona sana havia patit tot just prenent-li el pols, habilitat que ell mateix relaciona, al prefaç del *Liber apologeticus*, amb les doctrines lul·lianes; vegeu les pp. x-xiiv del llibre.

<sup>39</sup> Vegeu Pérez 1961b, 167-172 i 1962, 155, i Ramis 2000, 314.

tot perquè Feijóo centra els seus comentaris i desqualificacions en l'Art, i es nega explícitament a valorar «la cuestión de si la Doctrina de Lulio contiene los errores que se le han atribuido», com diu a la segona carta; i és que, sobre la qüestió del culte, es limita a fer-se ressò de l'opinió del papa, per bé que remarca que la seva invalidació de l'Art no s'ha de confondre amb cap mena d'atac a la santedat de Ramon o a la seva condició de màrtir.<sup>40</sup> Sembla, doncs, com si els lul·listes esmentats haguessin optat per dissimular les seves respostes al papa a l'interior de les intervencions que van dur a terme en l'altra gran polèmica lul·liana contemporània, per bé que els objectes de la discussió no fossin ben bé els mateixos.

Arran de la publicació del *Liber apologeticus*, i sobretot de la tornada de fra Bartomeu a Mallorca, que es va produir encara no tres anys més tard, la seva intervenció en polèmiques al voltant de Ramon Llull, el seu culte i la validesa de la seva obra, esdevindrà una constant en la biografia forneriana. Tornant, però, a la controvèrsia sorgida al voltant de les *Cartas eruditas* de Feijóo, no ens consta que el religiós gallec es prengués la molèstia de respondre a fra Bartomeu, contràriament al que va fer en altres casos. Sí que tenim notícia, en canvi, d'una anònima *Brevis impugnatio diversarum responsionum quas P. F. Bartholomeus Fornes, ordinis minorum, pro suo Raymundo Lullo deffendendo in Apologetico libro in lucem edito 1746 Salmanticae*, datada el 2 de gener de 1749, de la qual es conserven diverses còpies, i que se centra en les objeccions que Forners va dedicar no a les cartes de Feijóo, sinó a l'obra del cardenal Lambertini.<sup>41</sup> Posteriorment, Benet XIV, a la instrucció *Avendo Noi*, que el juny de 1751 va adreçar al promotor de la fe, esmentava no sols el *Liber apologeticus*, «in cui con molta modestia [Forners] procura di soddisfare a quanto Noi abbiamo scritto in ordine all' afare de Raimondo Lullo», sinó també el text anònim que havia emprès la defensa del seu partit.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Feijóo no cita directament les paraules del *De servorum Dei beatificatione...*, sinó la glossa que en va fer Miguel de San José a la *Bibliographia critica sacra et prophana*, publicada a Madrid els anys 1740-1742.

<sup>41</sup> De la *Brevis impugnatio* contra el *Liber apologeticus*, n'hi ha almenys quatre testimonis en fons mallorquins: el primer en un còdex miscel·lani procedent del convent de Sant Domènec de Palma, l'actual ms. 805 de la Biblioteca Pública; un segon en el també miscel·lani 1088 de la mateixa biblioteca, copiat pel pare Pasqual; el tercer, també a la Pública de Palma, al ms. 1138; la darrera còpia documentada a Mallorca es troba entre els fons de la Causa Pia Lul·liana, a la caixa 7, lligall 2, juntament amb altres documents antilul·listes; vegeu García & Hillgarth & Pérez 1965, 101, núm. 88.1; 127-129, núm. 138.2; 144, núm. 165; i Pérez 1958-1970 [2004], 55, núm. 351. N'hi ha, encara, una altra còpia a l'Arxiu de la Sagrada Congregació de Ritus de Roma, Regestum quorundam actorum in causis servorum Dei, núm. 237; vegeu Pérez 1961a, 124, núm. 134. Llorenç Pérez proposa atribuir aquest opuscle anònim al jurisconsult Pere Gaietà Domènec, o bé al dominicà Sebastià Rubí, personatge que torno a esmentar algunes pàgines més avall (1961b, 171).

<sup>42</sup> Vegeu Tarré 1951, esp. 146. Hi ha nombroses còpies del text papal, tant en la versió italiana original com en la traducció espanyola que se'n va fer circular.

Després del *Liber apologeticus* de Forners, es publicaren noves rèpliques a les paraules de Feijóo, que en alguns casos, com ja he apuntat, van generar al seu torn contrarèpliques del benedictí. La intervenció més rellevant que es produí en aquesta polèmica va ser sense cap mena de dubte l'*Examen de la crisis del reverendísimo padre maestro don Benito Geronimo Feijóo monge benedictino sobre el Arte luliana* del pare Antoni Ramon Pasqual, el primer volum del qual es va publicar a Madrid el 1749; cap al final de l'any següent n'aparegué el segon, a la mateixa ciutat, que responia a la tercera carta de tema lul·lià de Feijóo, específicament dedicada a les objeccions de Pasqual i inclosa en el tercer volum de les *Cartas eruditas*, publicat pocs mesos abans.<sup>43</sup> Fruit de la polèmica desencadenada per Feijóo, en la qual fins i tot va arribar a intervenir el rei Ferran VI, que el 23 de juny de 1750 va emetre una Reial Ordre que prohibia qualsevol escrit contra el monjo gallec, també cal recordar les *Reflexiones critico-apologéticas sobre las obras del R. R. P. maestro Benito Geronimo Feijoo en defensa [...] de la constante pureza de Fe, admirable sabiduria i utilissima Doctrina de el Iluminado Doctor i Esclarecido Martyr el B. Raymundo Lulio* del franciscà Francisco de Soto y Marne; l'esmentó pels punts de contacte que presenta amb les intervencions de Forners i Pasqual en la polèmica suscitada per Feijóo, com també perquè es tracta d'una obra impresa a Salamanca el 1749, quan Bartomeu Forners encara devia ser a la ciutat castellana o feia molt poc que n'havia marxat.<sup>44</sup>

### 3. La tornada a Mallorca

Fra Bartomeu degué tornar a Mallorca durant la segona meitat del 1749 o ja a començament de l'any següent, atès que el juny de 1749 encara impartia docència a la Universitat de Salamanca.<sup>45</sup> Desconeixem en quines circumstàncies va abandonar Castella, encara que, d'acord amb el que ell mateix remarca a la *Fiel noticia...*, ho va fer obligat per l'obediència. Si hem de fer cas a Joaquim Maria Bover, «Vuelto á su patria, se empleó con asiduidad en el ministerio apostólico, logrando sobresalir entre los elocuentes oradores que Mallorca tenía en aquel tiempo». Sobre la seva dedicació a l'homilètica, ja hem esmentat les conseqüències que va tenir el polèmic sermó predicat el 25 de gener de 1774, el

<sup>43</sup> Vegeu RD 344 i 350, per als dos volums de l'obra de Pasqual, i Feijóo 1742-1760, III, carta xxvi, pp. 299-334 (RD 349 i 357).

<sup>44</sup> Per al llibre de Soto y Marne, vegeu RD 345.

<sup>45</sup> Vegeu les còpies dels certificats de docència conservats al ms. 1176 de la Biblioteca Pública de Palma, esmentat a la n. 24.

qual de ben segur no degué ser l'únic que va pronunciar. En aquest sentit, és ben probable que fra Bartomeu a l'hora de preparar les seves prèdiques se servís dels dos manuscrits que suposem copiats per ell mateix, sobretot del ms. 1072, en el qual, tal com ja s'ha assenyalat, no sols hi ha un parell de textos lul·lians específicament destinats a la predicació, sinó també nombrosos materials catequètics que li podrien haver estat útils.

Al costat de la seva dedicació a l'adoctrinament dels fidels a través de la predicació, fra Bartomeu també va participar activament en les disputes mallorquines a favor i en contra del culte al beat Ramon Llull, que es van agreujar coincidint amb la seva tornada a l'illa. En aquesta complicació de la situació hi va influir amb tota seguretat el fet que l'1 d'octubre de 1749 el bisbe de Mallorca, José Antonio de Cepeda, hagués pronunciat la *Sentència definitiva* sobre el culte immemorial a Ramon Llull, d'acord amb la qual aquest fóra anterior en més de cent anys a la butlla *Coelestis Hierusalem* que el papa Urbà VIII havia expedit el 1634 i, per tant, no es veuria afectat per la suspensió que s'hi decretava dels cultes que no complissin aquesta condició. El desencadenant dels conflictes més greus, això no obstant, cal cercar-lo sobretot en un tedèum celebrat al mes de gener de l'any següent.

Al final del 1749 feia gairebé tres anys que Mallorca patia una gravíssima sequera, amb profundes implicacions econòmiques i socials a causa de la migradesa de les collites. Es decidí, doncs, fer rogatives a la Immaculada Concepció i al beat Ramon Llull perquè intercedissin en la demanda de pluja. I el fet és que a les acaballes del mes de desembre ploqué durant tres dies seguits. Davant d'aquest èxit, es va organitzar a l'església de Sant Francesc de Palma un tedèum d'agraïment per al dia 24 de gener, vigília de la festa del beat; com que es volia especialment lluït, tots els ordes religiosos de la ciutat hi van ser convidats. No obstant això, els dominicans es van negar a fer-hi acte de presència, al·legant que Llull no formava part del santoral reconegut per Roma. Aquesta negativa va provocar un augment de la tensió i de la conflictivitat, en la qual no sols van intervenir teuladers i marrells –noms amb què eren coneguts respectivament partidaris i detractors del beat–, sinó també diverses institucions de l'illa, com el govern de Palma o la Reial Audiència, que van aprofitar l'avinentesa per airejar les seves diferències. Al maig, després de diversos estira-i-arronsa, els regidors de la ciutat van revocar els nomenaments de frares de l'orde dels predicadors que ocupaven càtedres a la Universitat, per bé que l'Audiència no va trigar a suspendre aquesta revocació; malgrat que el conflicte de les càtedres es va arrossegar encara durant força temps, la celebració dominicana per la resolució de l'Audiència no es va fer sense incidents –incloses algunes detencions–; i tampoc no va ser precisament pacífica una nova processó de gràcies al beat cele-



brada el 10 de maig, en la qual fins i tot va haver-hi diversos contusionats. A tot això cal afegir que, en els mesos següents, es destruïren algunes imatges de Ramon i circularen pamflets en què se'l qualificava d'heretge.<sup>46</sup>

En aquestes circumstàncies, qualsevol intervenció d'una o altra banda provocava irades rèpliques de la part contrària. I, com veurem, el tedèum del gener de 1750 va portar una cua considerable. Així, el canonge de la Seu i rector de la Universitat Lul·liana de Mallorca, Agustí Antich de Llorach, va publicar el mateix 1750 un *Corto dissenño de los justos, relevantes motivos que tubo la ciudad de Palma para el hazimientto de gracias que hizo a su adorado patricio el B. Raymundo Lulio*, en què justificava l'acció de gràcies feta a l'«inelyto martyr de Jesuchristo el beato Raymundo Lulio en ocasiòn de havernos dispensado el cielo por su intercession una copiosissima dezeada lluvia general en toda la Isla, y reino de Mallorca», juntament amb la «relacion de los solemnes festivos aplausos con que veneró con magnífica pompa su milagroso sepulcro».<sup>47</sup> Per part dels marrells, al seu torn, el dominicà Sebastià Rubí va dur a estampa la *Breve y humilde insinuación de los motivos que asisten al Real Convento de Santo Domingo para mantenerse en una pura y negativa suspensión respecto de los actos de publico, religioso culto que suelen tributarse al V. Raymundo Lulio*, publicada sense lloc ni data però que Rogent i Duran van situar el mateix 1750.<sup>48</sup>

Els autors de la *Bibliografía de les impressions lul·lianes* també creien d'aquest any un polèmic opuscle anònim titulat *La verdad sin rebozo. Manifiesto en que se declaran los motivos que han tenido los religiosos dominicos de Palma para no asistir a un tedeum dirigido al V. Raimundo Lulio en 24 de enero de 1750*.<sup>49</sup> Això no obstant, tot sembla indicar que aquest llibret, que ja

<sup>46</sup> Per als fets esdevinguts l'any 1750, vegeu entre altres Ramis 2000, 314-316, Ferrer 2002, 70-73 i, sobretot, 2003, en què es parteix d'una relació contemporània dels fets, l'*Extracto y verídica información de los tumultos, alborotos y escándalos que en Mallorca han ocasionado los padres dominicos por haber negado el debido culto al Dr. Iluminado e incluso mártir de Jesuchristo el beato Raymundo Lulio*. Era pràctica habitual vehicular les iras esmicolant o embrutant imatges del beat, o altres elements de les capelles que se li havien dedicat; vegeu-ne alguns exemples en Carreras Artau 1939-1943, II, 370-371 (referent a l'any 1699), Avinyó 1925, 592-597 (de 1755) o Capó 1968, 48 i 50 (de 1761?).

<sup>47</sup> Per al text d'Agustí Antich, vegeu RD 352, com també Avinyó 1925, 584-585, i Carreras Artau 1939-1943, II, 379.

<sup>48</sup> Vegeu RD 353; per a fra Sebastià Rubí, vegeu també la n. 41.

<sup>49</sup> Vegeu Bover 1868, II, 328-329, núm. 1106. Per a aquest virulent opuscle i algunes de les reaccions que va generar, vegeu Carreras Artau 1939-1943, II, 379. Se n'han conservat diverses còpies manuscrites: en un lligall de la Societat Arqueològica Lul·liana (Pérez 1958-1970 [2004], 101, núm. 769, i cf. també 102, núm. 780); al lligall 6 del Col·legi de la Sapiència, on n'hi ha dues còpies (Pérez 1958-1970 [2004], 174, núms. 1313 i 1314); a la biblioteca del Monestir de la Real, ms. 1, Miscel·lània Lul·liana, ff. 103-132 (Pérez 1958-1970 [2004], 182, núm. 1380; aquesta darrera còpia és incompleta), o al ms. 343 de la Biblioteca del Monestir de Montserrat, provinent del fons Ayamans, pp. 1-198.

Joaquim Maria Bover havia atribuït a l'esmentat fra Sebastià Rubí, és una mica posterior.<sup>50</sup> Si més no, així s'apunta a la *Respuesta al libelo infamatorio de la santidad, martyrio, doctrina y culto del ínclito martyr de Christo y dotor iluminado el Beato Raymundo Lulio, después de ser venerado por tal en toda Mallorca y en otros Reynos por mas de quatro siglos*, on llegim que «Dicho libelo fue notificado en el año 1761 por el mes de setiembre, y aunque no trahe firma de Author con su propio nombre y apellido ni lo demas que esta mandado por el sagrado concilio tridentino sesión 4, sale en nombre de los reverendísimos padres dominicos del convento de Palma, ciudad del reyno de Mallorca. Se inscribe y nombra dicho libelo: *La verdad sin rebozo* y assi sea quien fuere el author o autores á el ó á ellos se encamina la respuesta». L'autor d'aquesta *Respuesta al libelo infamatorio*, francament extensa, és fra Bartomeu Forners.<sup>51</sup>

Encara que el «libel infamatori» s'hagués posat en circulació a final de setembre de l'any 1761, això no implica que Forners n'hagués escrit la *Respuesta* de seguida. Podria ser que ja fos enllestida l'any 1765, atès que sembla que va ser en aquesta data que Nicolau Mayol Cardell va adreçar una sol·licitud a la Causa Pia Lul·liana demanant la impressió d'un llibre de Bartomeu Forners en què el franciscà impugnava les afirmacions contingudes en una obra anònima denigradora de la fama del beat.<sup>52</sup> També podria ser, però, que el text de Forners fos una mica posterior, de cap a la dècada dels setanta, atès que és ben probable

<sup>50</sup> L'atribució a Sebastià Rubí és reforçada, si no confirmada, pel fet que al ms. 343 de la Biblioteca del Monestir de Montserrat, una mà contemporània de la còpia —encara que no pas la mateixa que va transcriure el text— hi va indicar que la *Verdad sin rebozo* havia estat escrita «por el P. F. Sebastian Thomas Rubí Lector de teologia»; la resta del contingut del volum, clarament relacionable amb els grups contraris al culte a Ramon Llull entre els quals es devia moure fra Sebastià Rubí, també dona suport a aquesta atribució.

<sup>51</sup> L'obra recull les 185 objeccions que Rubí planteja seguides de les corresponents refutacions, a les quals cal afegir el que podríem qualificar de dos apèndixs: «La verdad del sagrado martyrio del beato Raymundo Lulio» i «De la verdad de la luliana doctrina». Prenc els passatges del ms. 344 del Monestir de Montserrat, pertanyent al fons Ayamans, de 838 pàgines, atès que sembla escrit per mà del mateix Forners; respecte a aquest volum, cal tenir en compte que en una guarda davantera del còdex una mà diferent anomena l'únic text que conté el volum amb el títol de «Libro de oro en que se dan armas defensivas para todo quanto se ojeté al culto inmemorial, doctrina y martirio del iluminado doctor y martir invictisimo de Jesu Christo el beato Raimundo Lulio, escrito por el R. P. jubilado fray Bartolome Fornes, minorita, celeberrimo lulista, en ocasion de haber salido en el año 1761 un libelo infamatorio contra el santo l Palma de Mallorca»; i, encara una altra mà, va afegir damunt del lloc, «Es el original». La *Respuesta* de Forners també es conserva al ms. 1084 de la Biblioteca Pública de Palma, de 781 pàgines (vegeu García & Hillgarth & Pérez 1965, 125, núm. 134). Tot sembla indicar que Joaquim Maria Bover va tenir ocasió de veure els dos volums esmentats, el primer a la biblioteca del comte d'Ayamans i el segon al convent de Montsió (1868, I, p. 310), per bé que la portada espúria del primer li va fer creure que es tractava de dues obres diferents, i no de còpies d'un mateix text. Per al ms. de Montserrat, vegeu també Olivar 1977, 81.

<sup>52</sup> Aquesta sol·licitud es troba al fons de la Causa Pia, Caixa I, lligall I; vegeu Pérez 1958-1970 [2004], 35, núm. 180, que, això no obstant, relaciona aquesta referència amb un conflicte diferent.

que en aquest moment s'hagués produït una certa represa de la polèmica al voltant de *La verdad sin rebozo*, coincidint amb la presència del bisbe Juan Díaz de la Guerra a la seu mallorquina (1772-1777). Si més no, això és el que deixa entreveure l'existència de diversos textos contraris al del dominicà que es poden situar en aquest període. Així, encara que desconeguem la data en què el franciscà Bartomeu Rubí, company de Forners a Magúncia, va escriure el *David Balear contra el gigante de La verdad sin rebozo*, tot sembla indicar que ell mateix o, més aviat, un altre lul·lista l'hauria reprès vers el 1775.<sup>53</sup> Dos anys després va ser el carmelità Marià Bordoy, a qui Bartomeu Forners adreçarà posteriorment la *Fiel noticia...*, que va preparar una *Respuesta [...] a un manuscrito anónimo intitulado por el author La verdad sin rebozo*, en la qual recull fragments de l'opuscle antilul·lià i hi replica. Aquesta *Respuesta* es conserva al ms. 1013 de la Biblioteca Pública de Palma, on és seguida d'un diàleg del mateix Bordoy, força més lleuger, titulat *Conversación que tuvieron a manera de conferencia el bayle, escribano y barbero de cierta villa de Mallorca*;<sup>54</sup> es tracta d'una resposta a un altre text antilul·lià, *El vayle instruido. Carta en que un P. Dominicano manifiesta no poderse venerar Raymundo Lulio con culto publico*, on Bordoy aprofita de nou materials procedents de *La verdad sin rebozo*.<sup>55</sup> Aques-

<sup>53</sup> El text es conserva, incomplet, al ms. 39 de la Causa Pia Lul·liana (Pérez 1958-1970 [2004], 25-26, núm. 86), i al ms. 1173 de la Biblioteca Pública de Palma; de la continuació de l'obra, anònima però que Llorenç Pérez conjectura que podria haver estat escrita per fra Lluís Vives, se'n conserven dues versions, als mss. 1152 i 1165 de la Biblioteca Pública (vegeu García & Hillgarth & Pérez 1965, 155, núm. 196; 149, núm. 178.2, i 154, núm. 189). Per a Bartomeu Rubí († 1774), vegeu Bover 1868, II, 327-328, núm. 1104; Avinyó 1925, 585; RD 353, o Carreras Artau 1939-1943, II, 379.

<sup>54</sup> Per a aquest volum, vegeu la n. 3; a més del ms. 1013, la *Respuesta* de Bordoy també es conserva al ms. 38 a la Causa Pia (Pérez 1958-1970 [2004], 24, núm. 80) i al lligall 5 del fons de Sant Francesc (Pérez 1958-1970 [2004], 134, núm. 1025.51). A la miscel·lània lul·liana del ms. 1079 de la Biblioteca Pública de Palma hi ha una altra còpia de la *Conversación*, seguida d'una resposta al diàleg de caràcter contrari i d'unes dècimes insultants contra Bordoy (García & Hillgarth & Pérez 1965, 124, núms. 18-20); per a aquest volum, vegeu també la nota següent). La *Conversación*, segons la transcripció fragmentària que en dona Miquel Ferrer, fóra de l'any 1779, per bé que Pérez data la resposta antilul·liana del 5 de juliol de 1778; vegeu Ferrer 2003, esp. 124-126.

<sup>55</sup> *El vayle instruido* es conserva al ms. 343 de la Biblioteca de Montserrat, pp. 577-596, pertanyent al fons Ayamans; a continuació del text, datat a Palma el 30 d'octubre de 1777, hi ha una anotació que assenyalava que «En el tomo dos de esta coleccion se hallará la respuesta al papel antecedente, que dio el P. Mariano Bordoy carmelita, en un insolente dialogo, o conversacion, que hizo muy poco honor al Autor y a los interlocutores; pues en lugar de razones y autoridades convincentes, no trae mas que lo que acostumbra los que defienden una mala causa y son desvergonzados. Al Dialogo Bordoyano replicó el primero con una respuesta muy chistosa, que tambien se hallará en el mismo tomo 2 con otras muchas cosas mas pertenecientes al asunto». Aquesta nota ens permet relacionar el ms. 343 amb el ja citat 1079 de la Biblioteca Pública de Palma, de contingut igualment poc favorable a la causa de Lluil, de característiques molt similars i on hi ha el text de Bordoy seguit de la corresponent resposta contrària (vegeu la nota anterior); en una de les guardes, a més, s'indica que es tracta del «Tomo segundo». El primer, doncs, sobre el qual Pérez deia que «No sabemos donde se encuentra», va abandonar Mallorca amb el llegat Ayamans en direcció a Montserrat.

tes no són pas les úniques refutacions del cèlebre text atribuït a fra Sebastià Rubí de què tenim constància, sinó que en biblioteques mallorquines se n'han conservat unes quantes més d'anònimes, malauradament tampoc datades.<sup>56</sup>

La conflictivitat desencadenada a l'inici del 1750 va afectar igualment altres projectes de fra Bartomeu. Quan encara devia ser a Salamanca va preparar una traducció espanyola del seu *Liber apologeticus*, «Impreso antes en latin, y ahora traducido en romance e ilustrado con mas copiosa y clara explicacion por su mismo Autor F.<sup>r</sup> Bartholome Fornès», tal com s'indica a l'inici de la nova versió. De fet, no sols el va traduir i ampliar, sinó que va aconseguir les aprovacions i llicències necessàries per dur-lo a impremta, datades l'abril del 1749, el juny del mateix any i el febrer del 1750. Això no obstant, no tenim cap indici que assenyali que es va arribar a estampar, de manera que el text degué romandre manuscrit, i l'hem de consultar al còdex 1083 de la Biblioteca Pública de Palma, potser procedent de la biblioteca del Convent de Sant Francesc.<sup>57</sup> Sobre aquesta qüestió, no és sobrer remarcar que una mà posterior va afegir al marge de la primera pàgina del volum que «Ignoro los motivos de no haverse dado à la imprenta este libro no faltandole las licencias y aprobaciones necesarias autenticas, las que hallaras a lo ultimo de los 36 pliegos». Tenint en compte la situació a l'illa durant els primers mesos del 1750, no és gens sorprenent que es considerés més prudent endarrerir *sine die* la publicació d'aquest extens tractat polèmic, que hauria pogut ser percebuda com una provocació pels dominicans. Els ànims ja es trobaven prou exaltats.

Les dificultats per publicar la traducció espanyola del *Liber apologeticus* no van desanimar fra Bartomeu, que va continuar produint textos lullians, sobretot de tipus apològic i polèmic, però també amb alguna incursió en àmbits més estrictament artístics i del funcionament de l'Art. Aquest és el cas de la *Introductio ad lullianam Artem*, que va comunicar el dia 1 de març de 1759 a diversos caputxins mallorquins. El text es conserva als ff. 1-97v del ms. 1095 de la Biblioteca Pública de Palma, on també hi ha un parell més de títols de contingut

<sup>56</sup> Vegeu els mss. 1086 i 1155 de la Biblioteca Pública de Palma (García & Hillgarth & Pérez 1965, 127, núm. 136, i 150, núm. 180); el ms. 14 Lull de la Biblioteca Municipal de Palma, amb un diàleg entre un mestre i un deixeble en què el segon usa les proposicions de *La verdad sin rebozo*; el lligall 2 del convent de Sant Francesc, que conté la refutació d'una acusació de l'opuscle polèmic, o el lligall 6 del Col·legi de la Sapiència, amb una altra resposta incompleta (Pérez 1958-1970 [2004], 104, núm. 786; 122, núm. 899.16, i 174, núm. 1317).

<sup>57</sup> Segons Joaquim Maria Bover, aquesta traducció, en dos toms en quart, es conservava «en la biblioteca de S. Francisco de Asis, con las censuras y licencias para darse á estampa» (1868, I, 309-310). Atès que les característiques morfològiques dels volums esmentats no coincideixen, podria ser que se n'hagués fet més d'una còpia. Per al ms. 1083, vegeu la n. 2. Per a aquest llibre, vegeu també RD 336. N'hi ha un fragment, del cap. v de la distinció IV, al ms. 805 de la Biblioteca Pública de Palma, ff. 201-220, on també hi ha la *Brevis impugnatio* contra Forners (vegeu, més amunt, la n. 41).

artístic, l'*Efficatia principiorum Artis lullianae aliquantulum aparebit in 30 deductionibus* i un *Brevis tractatus in quo continetur aliquae quaestiones ressoluuta per principia Artis generalis*. Una altra còpia de la *Introductio* de fra Bartomeu es troba al ms. 342 de la Biblioteca del Monestir de Montserrat, provinent de la biblioteca del comte d'Ayamans.<sup>58</sup>

Durant els anys setanta del XVIII, tot i la seva avançada edat, no sembla pas que fra Bartomeu reduís massa la seva activitat ni, encara menys, la seva implicació en qüestions lul·lianes. Ben al contrari, atès que la presència a l'illa del bisbe Juan Díaz de la Guerra, amb els seus esforços per eradicar el culte a Ramon Llull, no va fer altra cosa que atiar les reivindicacions dels seus partidaris. Així, tenim notícia que l'any 1773 Forners va redactar un *Epítome de la fama y virtud del B. Raymundo Lulio*, obra que, segons sembla, l'autor tenia intenció de dur a estampa, malgrat que no ens ha arribat ni tan sols manuscrita. D'acord amb el que n'explica Bover, que afirma que l'original havia estat a la biblioteca del convent de Sant Francesc, «quando se iba á imprimir hubo de suspenderse á causa de los trastornos provocados por el Sr. Obispo Díaz de la Guerra». És probable que aquest fet influís en l'estat d'ànim de l'aleshores ja venerable franciscà i que condicionés el sermó que va pronunciar el 25 de gener de l'any següent, durant la celebració de la festa del beat, que, com s'ha indicat més amunt, li va valer el desterrament a Petra.

Segons Joaquim Maria Bover, aquest sermó sí que es va arribar a imprimir, a la impremta d'Ignasi Serrà de Palma, encara que tampoc no tenim constància que se n'hagi conservat cap exemplar, si més no de la versió impresa.<sup>59</sup> Tot sembla indicar que l'homilia va causar un profund malestar entre les files dels marrells. D'acord amb el que se'n diu en una relació feta per un dominicà del qual desconeixem el nom, el pare Forners «predicó cincuenta minutos, que predicó contra Eymerich (!!!) y aun contra el Rey, por haber privado recoger limosnas por la Causa Pía (cuándo ?) y quitado á la Universidad el título de *luliana* (!?!); que no temía morir por su Raymundo; que dijo cuanto le vino al labio,

<sup>58</sup> Per al còdex de Palma, vegeu García & Hillgarth & Pérez 1965, 131, núm. 144, i, per al de Montserrat, Olivar 1977, 80-81 (ni aquest còdex ni el 344, citat més amunt, no són recollits dins Bruguera 1977); vegeu també Carreras Artau 1939-1943, II, 362-363. La *Introductio ad Artem* de fra Bartomeu no s'ha de confondre amb el text homònim del seu germà Miquel, producte de classes que va impartir l'any 1732 (la versió que se'n conserva, al ms. 1000 de la mateixa biblioteca, són en realitat apunts presos per Agustí de Torrella; cf. García & Hillgarth & Pérez 1965, 105, núm. 98). En qualsevol cas, no fóra gens sorprenent que Bartomeu hagués aprofitat els ensenyaments del seu germà, i potser fins i tot els apunts, a l'hora d'elaborar la seva *Introductio*. En aquest sentit, no és sobrer esmentar que al ms. 342 de Montserrat hi ha una segona *Introductio ad Artem* on no s'esmenta el nom de fra Bartomeu i el text de la qual coincideix només en part amb la que li és atribuïda.

<sup>59</sup> Llorenç Pérez va proposar identificar-lo amb un parell de textos manuscrits; no es tracta, però, d'identificacions conclouents. Per a aquestes qüestions, vegeu més amunt la n. 1.

como un loco ó temerario, de modo que mudó la cátedra del Espíritu Santo en tribunal del Diablo». <sup>60</sup> Informat del contingut de l'homília, el bisbe Díaz de la Guerra va decidir deixar el franciscà sense les llicències de predicar i confessar, i enviar-lo al convent de Sant Bernardí de Petra, previ lliurament d'un exemplar del sermó per fer-lo arribar a Madrid com a prova de les injúries proferides. El desterrament va ser executat el 16 de febrer –i no, doncs, el mateix 25 de gener, com deia Bover–, i la còpia del sermó va ser expedida, juntament amb la relació de les injúries i perturbacions promogudes pels lul·listes, el 20 de febrer. En el camí cap a Petra, fra Bartomeu va emmalaltir, de manera que va haver de passar una temporada a mig camí, al convent de Lluçmajor. El 4 de gener de 1775, finalment, el Consejo de Castilla va respondre al bisbe, dient-li que consideraven que «el P. Fornés ha purgado bastantemente la pena que *pudo* corresponderle por el sermón predicado el 25 de Enero del año próximo pasado con el destierro y sonrojo que ha padecido, y quiere encargue á V. S. I. que usando de sus facultades restituya al referido P. Fornés sus licencias de predicar y confesar y disponga que su superior provincial le dé patente para otro convento.» Va ser aleshores, doncs, que el franciscà va ser enviat al convent de Jesús, extramurs de Palma. <sup>61</sup>

Abans de la *Fiel noticia...*, que és l'últim text que li coneixem i del qual ja he parlat repetidament, fra Bartomeu encara va tenir ànims per redactar una altra resposta a un nou atac antilul·lià. En aquest cas, les desqualificacions i crítiques al beat i a la seva Art provenien del *Teatro escolastico, y nueva arte de estudiar la téologia, leyes y canones contra la innovacion de Raymundo Lulio*, publicat a Madrid el 1770, en què Juan de Paredes blasmava Lull i l'Art seguint el model de Jerónimo Feijóo. Forners hi va respondre amb un *Complemento del mayor precepto que es dar verdadera noticia de Dios. Defensa del Arte luliano contra el «Teatro escolástico»*, datat el 1778, que es conserva als ff. 273-299v del ms. 1083 de la Biblioteca Pública de Palma, al costat de la versió espanyola del *Libro apologético, la Fiel noticia...* de 1782, i la *Respuesta...* que Marià Bordoy va adreçar al franciscà després que aquest li fes arribar el darrer text esmentat. <sup>62</sup>

Bartomeu Forners va morir nonagenari el 1788, quan feia més de seixanta anys que, desestimant l'opció de l'apostolat americà que li oferia el monestir d'Escornalbou, havia decidit anar a Magúncia per assistir a les classes d'Ivo Salzinger. L'estada a la ciutat del Palatinat el va marcar fins al final dels seus

<sup>60</sup> Vegeu Gelabert 1905, 196-197; també és citat per Avinyó 1925, 619. Els parèntesis amb interrogacions i exclamacions, en què segueixo Gelabert, deuen ser ja a l'original, la localització del qual desconec.

<sup>61</sup> Vegeu Gelabert 1905, 197, seguit per Avinyó 1925, 620-621; la cursiva es troba ja en Gelabert.

<sup>62</sup> Per a aquest volum, vegeu la n. 2.

dies, com posen de manifest els records que en va recollir a la *Fiel noticia...*, sis anys abans de morir, i va contribuir a convertir-lo en l'abrandat apologeta del beat Ramon que els seus actes i obres revelen. En aquest sentit, val a dir que és ben probable que, al costat dels textos que li coneixem, n'hi hagi d'altres de seus que circularen anònimament. Així ho creia Llorenç Pérez, que, com hem vist, n'hi va atribuir uns quants. Entre aquests encara cal fer esment d'un «erudito escrito» de vint-i-quatre pàgines que es troba a la Societat Arqueològica Lul·liana, on es llegeix que «Dos parcialidades hay en Mallorca. La una tiene por patrón la Inmaculada Virgen Puríssima y su acérrimo defensor el Iluminado Dr. y mártir de Christo el Beato R. L. La otra tiene por patrón Fray Nicolás Eymerich marrell y sus sequaces».<sup>63</sup> El text és anònim i sense datar, però no desdii en absolut dels interessos del franciscà ni de la posició a la qual es va mantenir fidel durant tants anys, tot i els conflictes en què es va veure involucrat precisament a causa d'aquesta fidelitat.

### **Apèndix. Passatges seleccionats de la *Fiel noticia de la verdad de la alquímia practicada por el Doctor Iluminado Beato Raymundo Lulio según su Arte***

Transcrie a continuació els passatges de la *Fiel noticia...* en què fra Bartomeu Forners deixa constància del seu pas per Magúncia i Salamanca, i d'altres en què recull vivències personals. Prescindeixo, dones, llevat que estiguin directament relacionats amb la seva memòria personal, de fragments estrictament polèmics relatius a la defensa de la pràctica de l'alquímia de Llull.

Per a la transcripció, parteixo de l'únic testimoni que en coneixem, conservat als ff. 252-272 del ms. 1083 de la Biblioteca Pública de Palma. Em limito a desenvolupar les abreviatures, a accentuar els mots d'acord amb la normativa actual de l'espanyol i a completar la puntuació del text en aquells passatges en què la del manuscrit és incompleta o pot induir a error; conservo, això no obstant, els claudàtors que s'hi utilitzen per marcar alguns incisos. Mantinc la numeració de paràgrafs original malgrat que al manuscrit no hi hagi una única sèrie que els englobi tots, sinó que n'hi ha diverses de consecutives, ja que entre els paràgrafs seleccionats no es repeteix en cap cas la xifra que els va donar Bartomeu Forners.

---

<sup>63</sup> Aquest opuscle forma part d'un «legajo de papeles sueltos relativos a Ramón Llull» sense signatura; vegeu Pérez 1958-1970 [2004], 101, núm. 767.

*Fiel noticia de la verdad de la alquimia practicada por el Doctor Iluminado Beato Raymundo Lulio según su Arte; y ahora suministrada al Reverendísimo padre Mariano Bordoy, Prior del Convento de Nuestra Señora del Carmen, por Fray Bartholomé Fornés, franciscano observante*

1. Ya, amados condicípulos, cesó mi resistencia a vuestros ruegos, para dar testimonio de la verdad de la arte y ciencia de la alquimia. Con razón me resistí por causa de mi enfermedad, y porque no ignoro que no es menester trabajar ni estudiar mucho para negar la verdad. Pero para demostrarla es necesario trabajoso estudio.

2. En mí mismo experimenté la verdad de la sentencia del Espíritu Santo que dice: *Qui addit scientiam addit laborem* (Eccles., c. 1 v. 18); porque hallándome apostólico misionista en el seminario de San Miguel de Escornalbou, y viendo que me faltaba la ciencia para discernir la confusión de las contrarias opiniones en la theología moral, suspendido mi santo oficio y con las debidas licencias, fui a buscar en Moguncia la que no hallaba en España, es a saber maestro de la divina Arte y ciencia luliana. Lo mismo fue entrar a dicha ciencia, que verme obligado a reasumir el trabajo de la misión predicando, con palabra y escrito, a mis hermanos para librarlos de las falaces opiniones que militaban contra nuestro instituto, *signanter* en la perdición de tiempo y daño que causa el superfluo culto a Ceres y Baco.

3. Lo mismo me sucedió buuelto al Seminario contra las opiniones laxas, trabajando contra ellas con palabra y escrito. Lo propio me sucedió en Salamanca contra las opiniones escolásticas opuestas y contrarias a las verdades del libro de la naturaleza y a la infinita verdad de su Autor. Contra la corriente de los ríos me fue preciso remar para hacer llegar al puerto de la verdad la Arte luliana contra la calumnia feyjoana.

4. Ahora por haver añadido a la ciencia de la alquimia, me veo obligado a añadir el trabajo de discernir el encontrado sentir de dicho reverendísimo padre Bordoy y del sapientísimo Salzinger en orden a la alquimia. Supongo que dicho Padre Prior ha leído los *Perspicillos lulianos* que están en el principio del primer tomo de la impresión Moguntina: que, si la multitud de razones que allí trae mi maestro Salsinger [253] no obstan a su reverendísima para tratarlo como apasionado, ¿qué será de mí, su indigno discípulo lleno de ignorancia? Sin embargo, diré como discípulo la verdad que alcansé, y espero que el reverendo padre prior me lo estimará; y con esta confianza en el santísimo nombre de Dios empezaré. [...]

6. Primero diré lo que sé, y después lo que puedo dudar. Lo que sé, y no lo puedo dudar, es que por la muerte de nuestro sapientísimo maestro Salzinger todos mis condicípulos mallorquines se fueron, y yo solo quedé en Moguncia con la esperanza de lograr mi fin. Fue Dios servido de que un insigne discípulo de mi maestro difunto llamado Luis Heydel me supliese su falta. Me sujeté a su magisterio. Él mismo no solo me enseñó con mucha charidad, mas aún con mucha liberalidad me prestó los papeles más selectos que nuestro maestro le había comunicado. A más de otros, fueron los tratados o libros de alquimia que se siguen:

1. *Ars intellectiva, quae dicitur magicalis theórica et parva magica naturalis.* [261]
2. *Magna clavis et Apertorium magnum.*
3. *Testamentum divisum in tres partes.* [...] [267]



17. Ahora confesaré yo aquello que sé tan cierto, que no lo puedo dudar de mis sapientísimos maestros Ivón Salzinger y Luis Heydel.<sup>64</sup> Vi la persona de mi maestro Ivón agradable en su mediana estatura, sin exceder a lo alto y sin declinar a lo baxo; su rostro cándido y rubicundo; sus miembros, todos proporcionados; sus acciones, todas medidas y exemplares [procuraré abreviar porque no quadra a mi genio hacer tales descripciones];<sup>65</sup> sus palabras, muy claras, suaves y agradables al oído.

18. La lisura y propiedad con que hablava la lengua latina, admirable, como dirá después un acto: comíamos con él mismo en su mesa en que, durante la comida, cosa de una hora, leíamos por turno de mano en mano un libro de la doctrina mística de santa Teresa de Jesús, o el venerable maestro Taulero, dominicano, *De imitatione pauperis vitae Christi*. Alguna vez oí la [267v] lección del libro de santa Ildegardis, y aunque no me acuerdo de la lección de la doctrina de santa Brígida, ni<sup>66</sup> de la venerable María Agrediense, sé que él mismo la apreciaba mucho.

19. Era templado en la comida y bebida, y en los viernes, ni comía ni cenaba. Al tiempo que nosotros tomávamos la refección de la comida, cena o colación, se estaba en pie, y con admirable humildad y diligencia nos servía.

20. Quando nos levantávamos de la mesa se proponía alguna cuestión de lo leído en ella. Un día a las doze, quando nos levantamos de comer, empezó nuestro maestro a explicar una duda, cuya explicación sin interrupción alguna duró hasta las ocho de la noche, en que fue preciso terminarla para sentarnos a cenar. Siempre estuvo en pie con solo el arrimo de sus espaldas a una mesa.

21. Durante dicha explicación, advertí que de mis condicípulos los unos iban y bolvían. Siempre tuvo auditorio. [No sé si algunos estuvieron siempre fixos en oír, porque yo no me cuidaba de esto.] Lo que sé es que siempre me estuve en pie oiendo atento y admirado, no del discurso intelectual, sino del vigor del afato, o habla, sin titubear en una palabra ni tropezar en una letra, sin fatigar la lengua en las ocho horas que duró la explicación.

22. Cada día a las 10 de la mañana iba a decir misa y verse con el príncipe, y a las onse ya estaba en casa, para comer; en que se ve que siempre iba ayuno a la mesa. Sucedió que el maestro de capilla, deseoso de [268] perfeccionarse en la música y resuelto de irse a Italia a buscar maestro, quando se despedía para irse, le dixeron: «¿Qué ha de ir a buscar en Italia, teniendo aquí un maestro de maestros?»

23. Informado de que el tal maestro era el doctor Salzinger, fue dicho maestro de capilla a suplicarle que le enseñase lo que de la música necesitaba aprender y saber. Benigno, se lo concedió el mismo D. Salzinger, y quando nosotros salíamos de la escuela de la tarde, entraba dicho maestro de capilla a la escuela de la música, acompañado con solo nuestro condicípulo Luis Heydel.

24. Solo estos dos eran discípulos del doctor Salzinger en dicha ciencia, tan aprovechados en pocos días, que acordaron hacer un órgano de campanillas, para que fuese más durable de siete teclados, en que se manifestasen posibilitados los pasos, y corregidos los defectos, que los maestros italianos tenían por imposibles de pasar y corregir.

<sup>64</sup> Al marge del ms. llegim l'anotació següent: «Lo que vi y oí de ellos no lo puedo dudar.»

<sup>65</sup> L'ús de claudàtors aquí és original.

<sup>66</sup> ni: escrit al marge.

25. La causa por que acordaron de hacer órgano de campanillas fue porque nuestro maestro ya lo había puesto en práctica en otro instrumento hecho en el palacio del príncipe palatino. Como el tal instrumento era delicado, porque las cuerdas ya se rompían, ya se afloxaban, costaba mucho trabajo de restaurar, componer y templar.

26. Mientras el doctor Salzinger lo componía, acordaba y templaba, hubo de sufrir mucha molestia de los maestros italianos, que tenían por imposible lo que él mismo intentaba. Acordado y templado el monocordio, no pudiendo negar que su imaginado imposible ya estaba posibilitado, lo confesaron; pero imaginaron otro im-[268v]posible diciendo: «Ahora es imposible que haya músico que pueda aprender de tocar este instrumento.» Y así lo decían al príncipe.

27. Pero el Dr. Salzinger le dixo: «Señor, proponga Vuestra Alteza un buen premio a quien dentro de ocho días» aprehendería de tocarlo mejor. No uno, sino muchos, a vista del premio prometido, se opusieron; y todos, instruidos del orden que les enseñó de subir, abaxar y circular por los siete teclados, con otros secretos, aprehendieron con mucha facilidad de tocar aquel nuevo y admirable instrumento. Diose el premio principal y prometido al más perito, y también a todos los demás, porque habían aprehendido de tocarlo bastantemente. Todo lo que se cantaba en la capilla del príncipe, se acompañaba con dicho instrumento.

28. Vista su perfección, quiso el príncipe que se pusiese en un órgano. Ya estaban hechos algunos registros, y el príncipe murió; pero como su sucesor era menos aficionado a la música, el órgano no llegó a complemento. Tampoco se puso en obra el órgano de campanillas, porque quando se trataba esto, nuestro maestro feneció. Así mismo, quedó incompleta la *Arte memorativa*, y las *Conclusiones jurídicas*.

29. La impresión de la *Arte memorativa* corría sin contradicción, pero la impresión de dichas *Conclusiones* fue la piedra de escándalo, porque vistos los primeros pliegos impresos, se movió tal contradicción de enemigos tan poderosos, que obligaron al obispo [269] auxiliar del príncipe arzobispo que fuese a prohibir al impresor la prosecución de su obra. Sabido esto, nuestro maestro luego fue al príncipe, y con tanta claridad y razón le dio a entender lo imaginado por la envidia, que mandó que el mismo obispo auxiliar fuese a dar orden al impresor que prosiguiese lo que le había prohibido.

30. Pero con este mandato tan poderoso: *Non cessavit quassatio*, aún se renovó la contrariedad con tanta fuerza, que otra vez fue dicha impresión impedida. Tanto fue el sentimiento de nuestro maestro, que, siendo quebrado, se le inflamó la quebradura, y la violencia de las pesadumbres le causó la apresurada muerte.

31. Del incompleto manuscrito de las *Conclusiones*, que se daba y se había de dar a la impresión, tuve yo la buena fortuna de copiar lo que estaba escrito, y con esto soy de sentir que, si la obra completa hubiera salido a la luz, los sabios, especialmente en esta ciencia, hubieran dicho: *Non est factum tale vel simile opus in universis regnis*; porque hubieran visto que a la jurisprudencia, que tenía –y aún tiene– puesto su asiento en la memoria, se le deba no menor silla de la ciencia necesaria en el entendimiento.

32. Treyn ta y tres años trabajó dicho doctor Salzinger<sup>67</sup> en ampliar la doctrina lulliana, y hacerla comunicable a todas las naciones en donde reyna la lengua latina. En los

<sup>67</sup> dicho Doctor Salzinger: escrit al marge.

treynta años de su edad dexó la sabiduría de este mundo con sus qualidades, que explica san Gregorio papa en el 2<sup>o</sup> nocturno del segundo lugar de los Confesores no [269v] pontífices, y siendo muy perito y versado en ella la abandonó, y totalmente se dedicó al servicio de la Arte universal y ciencia luliana.

33. Emprehendió el trabajo de traducir en lengua latina los libros lulianos escritos en lengua lemosyna. Qual y quanto sea este trabajo, bien lo ven los que saben quán diversa es la lengua tudesca o alemana de la lemosyna y la que se corre por España. De su boca oí que, para traducir quatro renglones de dicha lengua y sacar el sentido genuino del autor, necesitaba del tiempo que le daba una tarde. Assí persevereró su paciencia y diligencia hasta habilitarse a sí y a su amanuense en la traduccion.

34. Quando vino el 1<sup>o</sup> tomo luliano de la impresión moguntina en Mallorca, la Universidad, vista la magnificencia de la impresión y de la obra, que el mismo compilador había trabajado, agradecida de tanto mérito, le conferió los grados de las quatro facultades y la constitución de colegiado primario de todas ellas. Fr. Miguel Fornés, elegido por la misma Universidad, fue a Moguncia a presentárselos delante del príncipe. Yo entonces me hallaba fuera de Mallorca, missionista en el Seminario de Tarragona, y pasando mi hermano por ella me enseñó el instrumento de dicha colación, y solo me quedó la especie de que iba en una caja de plata, y el título y la primera línea estaban escritos con letras de oro.

35. Tanto era el aprecio que dicho mi hermano tenía<sup>os</sup> hacia de la Arte luliana, que para servirla quatro veces fue de Mallorca a Moguncia. En la primera dexó [270] la lectura de theología, y todas sus propias conveniencias; en la quarta, dexada la cáthedra de theología, se fue constituido por el príncipe elector comisario electoral de la impresión moguntina. Los trabajos y persecuciones que padeció yo los sé, y si alguno vive, que se acuerde de lo sucedido en aquel tiempo. Yo, para mantenerme firme en dicha Arte y ciencia, ya cuento quatro destierros. Con verdad puedo decir: «Amigo, si quieres entrar a la inteligencia de la divina Arte y ciencia luliana, ten una vida ajustada y prepara tu alma para la tentación.»

36. Mi condicípulo y maestro Luis Heydel (no se si vive aún). Lo que sé, es que era presbítero muy exemplar. Había sido cathedrático de mathematica en la Universidad de Moguncia. Vivía en casa de su madre como ermitaño o anacoreta. Tenía su habitación en lo más alto y retirado de la casa y familia. Tenía una campanilla con una cuerda colgada hasta el primer piso de la casa. Quando alguno lo buscava, tocada la campanilla, baxaba, y si era necesario subía con él, que sino luego lo despedía, y bolví a su empleo y retiro.

37. Tanta era su capacidad, que en los breves días en que asistió con dicho maestro de capilla a la explicación de nuestro maestro [como dicho es] hizo un tratado musical en que demuestra los defectos del órgano ordinario, y todos los corrige. Este tratado tengo copiado por mi mano con la descripción de todas las figuras. Diome pintado el órgano luliano de siete teclados, con todo el artificio con que el organero lo había de fabricar.

38. Dos reliģiosos nuestros en Salamanca estudiaron [270v] mucho y meditaron en dicho tratado, y querían poner en práctica la composición de dicho órgano luliano en un

<sup>os</sup> tenía: omès al ms.

lionocordio. El artífice ya tenía parte hecha de los registros. Pero porque su oficina tenía portal a la calle, y estaba cercana a la iglesia cathedral, adonde iban muchos eclesiásticos a conversar, los quales, viendo la novedad del instrumento, lo molestaron tanto que, vencida su paciencia, lo huvo de dexar. Pero para cumplir lo que deseaban dichos religiosos uno de ellos, el M. R. Padre Juan Valcarze, lo puso cumplidamente en práctica en una guitarra.

39. No es poco de admirar que dicho maestro Valcarze, con la solfa artificial de la guitarra, aprehendió la solfa natural con que la naturaleza siempre canta en el cuerpo humano. Con solo tomar el pulso y tantear los latidos de su circulación, sabía si el sujeto había tenido o no enfermedades notables, y cuántas, de que el médico del conde de Benavente hizo un certificado, como lo había experimentado en sí y como otros lo testificaban experimentados en sí mismos.

40. Lo que yo en esto puedo certificar, porque lo oí y vi, fue que dicho Valcarze, Don Juan Guzmán y yo visitamos en Madrid a Don Agustín Montiano, quien había sido regente del Real Acuerdo en Mallorca, y entonces era uno de los reales ministros de covachuela, quienes de noche hacían su oficio y tomaban el sueño parte del día. A las nueve de la mañana nos recibió sin levantarse de su cama, y hablando de esta materia dixo: «Yo lo quiero ver.» Alargó el brazo al padre [271] maestro Valcarze, el qual tomó el pulso y, tanteada su circulación, le dixo: «Vuestra Señoría en toda su vida no ha tenido más que una enfermedad grave.» «Así es –respondió–, un tabandillo.»

41. Este reverendo Valcarze era cathedrático escotista en la Universidad de Salamanca quando vinieron de Roma los tres primeros tomos de la impresión Moguntina, por la muerte del reverendísimo Díaz, quien los poseía. Por la mala fama que reynava entonces en Salamanca del beato Raymundo Lulio y su doctrina, deseó mucho verlos para impugnarlos. Logró su vista. Púsose a leerlos con gran cuydado, y la luz de su verdad le dio tal golpe en los ojos de su entendimiento, que se hizo defensor de la doctrina que deseaba impugnar y exterminar. Quando yo me ausenté de Salamanca, obligado de la obediencia, le dexé recomendada la escuela luliana, y en mi presencia y ausencia no le faltaron grandes persecuciones.

42. Todos los dichos lulistas fueron apasionados a la doctrina y santidad del beato mártir y doctor iluminado, el beato Raymundo Lulio. Fueron apasionados porque la acción y actividad de la necesaria razón los obligaba a padecer y hacer. Y así, con toda razón, se puede decir que eran apasionados y accionados para honrar la verdad de la causa luliana.

43. Pero no se ha de entender según el sentido o concepto que se puede formar de la sentencia del padre maestro prior, que es: «Diga lo que dixere, Salzinger empeñado era», porque *apasionado*, según el sentir de [271v] los que sanamente entienden, se llama el sujeto en quien predomina la pasión a la razón, y ciega se llama la pasión que no quiere buscar ni entender ni saber cosa de la razón. Y así no puede ser de esta especie la pasión del sapientísimo Salzinger, empeñado en hacer alquimista al beato Lulio, porque, como se ve en los *Perspicillos lulianos*, anda tan guarnecida de un grande ejército de necesarias razones.

45.<sup>69</sup> Yo, entrando al examen del parecer del reverendísimo padre prior y de las razo-

<sup>69</sup> S'omet el núm. «44».

nes en que se funda, supuse que él mismo había leído los *Perspicillos lulianos*. Pero a vista de su resplandor y de la confesión de los sujetos más sabios de Roma, de Salamanca y Cataluña, que los leieron, y unánimes dixeron que exeden a la mayor admiración, me temo que mi suposición o carece de verdad o que el padre maestro prior los leió como gato que passa por ardientes brasas.

46. Hasta hora se esforzó mi enfermedad y flaqueza para servir al reverendísimo padre maestro prior en subministrarle las verdaderas noticias de que el beato Lulio trató de la real y verdadera arte y ciencia de la alquimia *incidenter* y de propósito, especulativamente y prácticamente insudando en su obra; y que el sapientísimo Salzinger se empeñó en demostrar esta verdad con pasión predominada y obligada de la acción y fuerza de la razón, provando con necesarias razones todo lo que dixo en esta disertación.

47. Ahora combido a su reverendísima a bendecir, alabar y dar gracias a Dios de que tenemos en casa la [272] luliana alquimia puesta en práctica, y según la lógica del dicho maestro debemos confesar que esta alquimia es árbol muy bueno, porque da muy buen fruto, que es la piedra filosofal, como saben los que gustan, en gotas, polvos o píldoras, y los que se lo propinan.

48. No se toman en vasos, sorbos ni aún a cucharadas, sino en gotas bien contadas. Pero es menester darles vehículo de otro liquor que las lleve al estómago, porque las gotas solas no bastaran para untar la garganta; y así respectivamente se ha de decir de los polvos y una o dos píldorillas para que puedan llegar al estómago. Dios conserve la vida y la salud a vuestra reverendísima para que no necesite<sup>30</sup> de esta piedra filosofal, la qual solamente se halla en nuestra franciscana botica. Y por tal beneficio sea bendito in saecula saeculorum. Amén.

## Referències bibliogràfiques

- Aguiló (1915a) = Estanislau K. Aguiló, «Dues cartes sobre doctrina luliana», *BSAL* 15 (1915), pp. 193-203.
- Aguiló (1915b) = Estanislau K. Aguiló, «Data de la mort d'en Salzinger», *BSAL* 15 (1915), p. 256.
- Avinyó (1925) = Joan Avinyó, *Història del lulisme* (Barcelona: Llibreria i Tipografia Catòlica, 1925).
- Bover (2001) = Jaume Bover, *Els Capó, impressors de Mallorca. Segles XVII-XVIII. Història i catàleg* (Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Baleàrics, 2001).
- Bover (1868) = Joaquín María Bover, *Biblioteca de escritores baleares*, 2 vols. (Palma de Mallorca: Imprenta de P. J. Gelabert, 1868). Edició facsímil, Documents de Cultura-Facsímils 4 i 5 (Barcelona-Sueca, Curial, 1976).
- Bruguera (1977) = Jordi Bruguera i Talleda, «Manuscrits catalans del fons d'Ayamans de la Biblioteca de Montserrat», *Randa* 5 (1977), pp. 117-135.

<sup>30</sup> *necesite*: al ms. «nesite».

- Capó (1968) = Josep Capó Juan, «Tomistes i lul·listes al segle XVIII a Santa Maria del Camí». *EL* 12, 1 (1968), pp. 48-57.
- Carreras Artau (1935) = Tomás i Joaquín Carreras Artau, «Feijóo y las polémicas lulianas en el siglo XVIII», dins *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, XIV Congreso. Santiago de Compostela 1934* (Madrid, 1935).
- Carreras Artau (1939-1943) = Tomás i Joaquín Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43). N'hi ha un facsímil, amb estudis preliminars de Pere Lluís Font, Jaume Mensa, Jaume de Puig i Josep M. Ruiz Simon (Barcelona-Girona: Institut d'Estudis Catalans - Diputació de Girona, 2001).
- Feijóo (1742-1760) = Benito Jerónimo Feijóo, *Cartas eruditas y curiosas*, 5 vols. (Madrid: Blas Román, Impresor de la Real Academia de Derecho Español y Público, 1742-1760).
- Ferrer (2001) = Miquel Ferrer i Flórez, «Culte a Ramon Llull: discòrdies i controvèrsies», *SL* 41 (2001), pp. 65-89.
- Ferrer (2003) = Miquel Ferrer i Flórez, «La convulsió de 1750 referent al culte de Ramon Llull», *SL* 43 (2003), pp. 103-126.
- García & Hillgarth & Pérez (1965) = Jesús García Pastor, J. N. Hillgarth, Lorenzo Pérez Martínez, *Manuscritos lulianos de la Biblioteca Pública de Palma* (Barcelona - Palma de Mallorca: Biblioteca Balmes - Biblioteca Pública de Palma, 1965).
- Gelabert (1892) = Mateo Gelabert y Bosch, *El Dr. D. Bartolomé Lull y el colegio de Ntra. Sra. de la Sabiencia. Noticia histórica del fundador y de los progresos de esta institución* (Palma de Mallorca: Tipografía Juan Colomar y Salas, 1892).
- Gelabert (1905) = Mateo Gelabert, «Epílogo», *Revista Luliana* 5, 41-42 (febrer-març 1905), pp. 194-197.
- Gottron (1915) = Adam Gottron, *L'edició maguntina de Ramon Llull, amb un apèndix bibliogràfic dels manuscrits i impresos lulians de Maguncia*, traducció de Jordi Rubió i Balaguer, *Estudis de Bibliografia Luliana* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1915).
- Gottron (1923) = Adam Gottron, «Die Mainzer "Lullistenschule" im 18. Jahrhundert», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 1 (1923), pp. 229-242.
- Llull (1906) = *Obres de Ramon Llull*, I, *Doctrina pueril. Libre del orde de cavalleria. Libre de clerecia. Art de confessió*, edició de Mateu Obrador (Palma de Mallorca: Comissió Editora Lul·liana, 1906). Edició facsímil (Palma de Mallorca: Miquel Font Editor, 1986).
- Llull (1907) = Ramon Llull, *Libre de doctrina pueril*, edició de Mateu Obrador (Barcelona: Gustau Gili, 1907).
- Llull (2005) = Ramon Llull, *Doctrina pueril*, edició crítica de Joan Santanach i Suñol, *NEORL*, VII (Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2005).
- Olivar (1977) = Alexandre Olivar, *Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca del Monestir de Montserrat* (Montserrat, 1977).

- Muntaner (1957) = Juan Muntaner Bujosa, «Una carta inédita del lulista Ivo Salzinger (1728)», *EL* 1, 2 (1957), pp. 269-272.
- Pérez (1958-1970 [2004]) = Lorenzo Pérez Martínez, «Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca», *EL* 2, pp. 209-226, 325-334; 3, pp. 73-88, 195-214, 297-320; 4, pp. 83-102, 203-212, 329-346; 5, pp. 183-197, 325-348; 7, pp. 89-96, 217-222; 14, pp. 237-242. Ara recollits dins *id.*, *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca*, edició a cura d'Albert Soler, preàmbul de Fausto Roldán i Anthony Bonner, Col·lecció Blaquerna 4 (Barcelona - Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2004).
- Pérez (1961a) = 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).
- Pérez (1961b) = Lorenzo Pérez Martínez, *Intervención de la Santa Sede en la Causa Luliana: tesis presentada en la Facultad de Historia Eclesiástica de la Pontificia Universidad Gregoriana* (Roma: Pontificia Universidad Gregoriana - Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1961). Mecanoscrit inèdit.
- Pérez (1962) = Lorenzo Pérez Martínez, «Intervención de la Santa Sede en la Causa luliana», *EL* 6, 1-2 (1962), pp. 151-178.
- Pérez (1989) = Llorenç Pérez Martínez, «Los regidores de Palma, la Causa Pia Luliana y la edición Maguntina», dins *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica - Editorial Moll, 1989), pp. 57-68.
- Platzeck (1941) = Erhard-Wolfram Platzeck, «Al margen del lulista P. Antonio Raimundo Pascual, O. Cist.», *Analecta Sacra Tarraconensia* 14/1 (1941), pp. 183-197.
- Ramis (2000) = Gabriel Ramis, «Historia de la Causa de Canonización del siervo de Dios Ramón Llull llamado beato (1232 c. - 1315)», *Analecta TOR* 31/165 (2000), pp. 307-325.
- Rosselló (1988a) = Juan Rosselló Lliteras, «Don Juan Díaz de la Guerra (s. XVIII)», *EL* 28, 1 (1988), pp. 51-70.
- Rosselló (1988b) = Juan Rosselló Lliteras, «Don Juan Díaz de la Guerra y el Seminario de Mallorca (Segunda parte)», *EL* 28, 2 (1988), pp. 51-70.
- Tarré (1951) = Josep Tarré, «Un document del papa Benet XIV sobre el lulisme (1751)», *Estudis Universitaris Catalans* 20 (1951), pp. 142-161.

### Paraules clau

Lul·lisme, Antilul·lisme, Magúncia, Salamanca, Mallorca

### Key Words

Lullism, anti-Lullism, Mainz, Salamanca, Majorca

## Resum

Reconstrucció de la biografia lul·liana del franciscà Bartomeu Forners (1691/1695 - 1788). En el convuls segle XVIII, enmig de les tensions entre defensors i detractors del beat Ramon, Forners va formar part del grup de mallorquins que va assistir per espai de sis mesos a les classes que Ivo Salzinger impartia a Magúncia, on, després de la mort del mestre, va restar encara almenys un parell d'anys per completar la seva formació amb Ludwig Heydel; va impulsar una escola lul·liana a Salamanca, on s'havia reunit un grup força actiu de lul·listes; es va oposar a les directives antilul·lianes del bisbe de Mallorca Juan Díaz de la Guerra, i va participar en nombroses polèmiques al voltant de la figura, el culte i l'obra de Ramon Llull. La recopilació de notícies es duu a terme a partir dels records que ell mateix va incloure en diverses obres, i també de múltiples documents conservats en biblioteques mallorquines i al Monestir de Montserrat. En apèndix, es publica una selecció de passatges de contingut autobiogràfic procedents d'un opuscle seu inèdit, la *Fiel noticia de la verdad de la alquimia practicada por el Dr. iluminado B. R. Lulio*.

## Abstract

This article attempts to reconstruct the Lullian biography of the Franciscan, Bartomeu Forners (1691/1695 – 1788). In the troubled times of the eighteenth century, with so much tension between defenders and detractors of Ramon Llull, Forners formed part of the group of Majorcans who for a period of six months attended the classes which Ivo Salzinger taught at Mainz, and where, after the master's death, he stayed on a few years more to complete his training with Ludwig Heydel. In addition he promoted a Lullian school at Salamanca, where an active group of Lullists had come together, he opposed the anti-Lullian injunctions of the bishop of Majorca, Juan Díaz de la Guerra, and he took part in numerous controversies concerning the figure, the cult, and the works of Ramon Llull. The compilation of information is based on reminiscences which he himself included in many works, as well as on many documents conserved in Majorcan libraries and at the Monastery of Montserrat. An appendix contains a selection of autobiographical passages from an unpublished work of his, the *Fiel noticia de la verdad de la alquimia practicada por el Dr. iluminado B. R. Lulio*.



## Peirce's Account of the Categories and Ramon Llull<sup>1</sup>

Alexander Fidora

ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona

Since the pioneering studies of John Boler it has become more and more evident how deep was the impact of mediaeval philosophy on Peirce. Thus, Boler and others have studied thoroughly the important debt owed by Peirce to Duns Scotus' metaphysics and his theory of the so-called *formalitates*.<sup>2</sup>

Peirce himself did not conceal his admiration for Scotus, Ockham and certain other mediaeval writers with their rigorous application of logic to the problem of universals.<sup>3</sup> However, the impact of mediaeval philosophy on his thought might be much broader than what his explicit statements betray. It is in this sense that Allan R. Perreiah has stated the need for a more detailed examination of Peirce's mediaeval sources, one which does not limit itself to the authors and texts Peirce acknowledges explicitly as his sources, but which would also take

---

<sup>1</sup> I am grateful for the help of Sara Barrera, Jaime Nubiola and José Vericat from the Grupo de Estudios Peirceanos (Pamplona) and of Robert D. Hughes (Prague). It was a remark of Anthony Bonner (Palma de Mallorca) which inspired me to write this paper, see below n. 13.

<sup>2</sup> Cf., among others, John Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism: A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus* (Seattle: University of Washington Press, 1963), and Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990), esp. pp. 382-402.

<sup>3</sup> Cf. for Scotus: CP 2.166 and 4.28, for Ockham: 1.29 (= Charles S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss and Arthur Burks, 8 vols. [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958]). On Peirce and Ockham see John Boler, "Peirce, Ockham and Scholastic Realism", *The Monist* 63 (1980), pp. 290-302, and Fred Michael, "The Deduction of the Categories in Peirce's 'New List'", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 16 (1980), pp. 179-211.

into consideration the wider context of mediaeval philosophy.<sup>4</sup> Perreiah himself presented some possible connections between Peirce and certain mediaeval philosophers, such as Peter of Spain. At the end of his article he formulates some *desiderata*, the first of which is the elaboration of a list of key Peircean concepts and an analysis of their possible mediaeval origins. This is what the present paper will try to do with regard to the famous triplet “Firstness”, “Secondness” and “Thirdness”.

## Peirce and the categories

It is well known that these concepts are at the heart of one of Peirce’s most significant doctrines: his theory of the categories. This theory itself and its development throughout the years are rather complex and therefore cannot be discussed here in detail.<sup>5</sup> In this paper, I will have to limit myself to recalling only certain aspects and stages in the evolution of Peirce’s account of the categories.

Its starting point is the Kantian idea of a list of categories which Peirce appropriates and remodels in his “On a New List of the Categories” from 1867 (published 1868). Peirce himself acknowledges his Kantian debt when he describes his project as “based upon the theory already established that the function of conceptions is to reduce the manifold of sensuous impressions to unity”<sup>6</sup> in order to find out what *is* or *has being*. However, his approach differs from that of Kant in that he wishes to arrive at a list of the categories by way of an analysis of the structure of propositions rather than of judgments, as Kant did.

This early attempt at articulating the categories in the form of a new list, seems to have been modified by Peirce during the following years. In fact, 20 years later we find him construing a new approach to the problem of the categories, which are now described in terms of his logic of relations. Thus, in his article “One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature”,

---

<sup>4</sup> Cf. Allan R. Perreiah, “Peirce’s Semiotic and Scholastic Logic”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 25 (1989), pp. 41–49. Boler’s recent reply seems too hard to me; cf. his article “Peirce and Medieval Thought”, in: Cheryl Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 58–86, here pp. 63–65.

<sup>5</sup> A good exposition of this theory and its development is still to be found in Christopher Hookway, *Peirce* (London: Routledge and Paul Kegan, 1985), pp. 80–117. For a succinct overview see Cheryl Misak, “Charles Sanders Peirce (1839–1914)”, in: *ead.* (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, *op. cit.*, pp. 1–26, here pp. 19–23.

<sup>6</sup> W 2, 49 (= Charles S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, ed. Max H. Fisch *et al.*, 6 vols. [Bloomington: Indiana University Press, 1982–1999]).

from 1885, Peirce suggests that the reader conceive of the categories as monadic, dyadic and triadic relations, all higher relations being reducible to the latter. It is in this context, that Peirce introduces the concepts we are concerned with in this paper: "Firstness", "Secondness" and "Thirdness". What he actually means by these concepts becomes clear from his draft for "A Guess at the Riddle" (1890), where Peirce fleshes out his new categories: The monadic relation is "Firstness" in the sense that it is "separated from all conception of or reference to anything else", "present and immediate", etc.; the dyadic relation, in turn, is "Secondness" in so far as it "suffers and yet resists", "it is something which is there, and which I cannot think away, but am forced to acknowledge as an object or second beside myself", etc.; the triadic relation, finally, is "Thirdness" for "it bridges over the chasm between the absolute first and last, and brings them into relationship", etc. (CP 1.357-359).

How important these concepts are to Peirce's philosophy in general becomes evident from his later writings, for instance from his "Lectures on Pragmatism", dating from 1903, where he distinguishes them as constitutive elements of his program and identifies the science which is concerned with the categories as phenomenology.

## Peirce and Lull

As has been said before, Peirce's theory of the categories is complex and, as the preceding lines may have indicated in brief, it underwent several modifications and changes. It would therefore be naïve to think that it is possible to single out a unique source for it; not only because there seem to be many of them, but also because, in the end, it may not be reducible *in toto* to any author or authors other than Peirce himself.

Nevertheless, I would like to point to one mediaeval tradition which might have been decisive with respect to Peirce's elaboration of the concepts of "Firstness", "Secondness" and "Thirdness". The tradition I am referring to is, of course, that of Ramon Llull and his followers. His philosophical system, the *Ars*, which takes the basic concepts of the three monotheistic religions of his time and combines them in quasi-mechanical figures in order to convince Muslims (and Jews) of the (logical) superiority of Christianity and, so, to convert them to the Christian faith, has, throughout history, earned Llull both admiration and contempt.

Matters were no different in the case of Peirce: Influenced by Carl Prantl – one of Peirce's main sources for mediaeval logic – and his harsh (and, as we

know today, tendentious) criticism of Ramon Llull,<sup>7</sup> Peirce refers sometimes with scorn to the Majorcan *Doctor illuminatus*. Thus, in 1892, we find a not very flattering reference to Llull in a general invective against mediaeval philosophers, whose comments range from the “stupid Albertus Magnus” and “the superficial John of Salisbury” to “the insignificant Cusa” and “the crazy Raymond Lully”.<sup>8</sup> And only one year later, in 1893, when speaking of Leibniz, Peirce states: “As a logician [Leibniz] was a nominalist and leaned to the opinion of Raymond Lully, an absurdity here passed over as not worth mention” (CP 4.36). But, of course, Peirce was independent enough from Prantl to form his own judgments,<sup>9</sup> and so, positive references to Llull can also be found in his works, such as the following note in the “Syllabus of Sixty Lectures on Logic” from 1883: “The *Topics*. Aristotle. Later developments. The *Ars magna* of Raymond Lully. Possible future of this part of logic” (W 4, 487). Another passage which shows Peirce’s appreciation of Llull, from CP 3.465, is given below.

In fact, recently, Ana Maróstica and Fernando Zalamea have argued convincingly that there are important similarities between Llull and Peirce.<sup>10</sup>

### Llull’s account of *prioritas*, *secundioritas* and *tertioritas*

Returning to the question which is under scrutiny in this paper, i.e. Peirce’s categories, it is worth considering one of Llull’s major works, the *Arbor scientiae*. In this encyclopaedic *opus* from 1295-1296, Llull presents 16 trees which are conceived as embracing all of reality and human knowledge, starting from the elementative world, and proceeding through the vegetative and the sensitive realms up to those of the angels and God. The image of the tree is used by Llull to emphasize the organic unity of human knowledge.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Cf. Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 vols. (Leipzig, 1855-1870, reprinted Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955), for Llull vol. III, pp. 145-177. Prantl, in fact, starts his chapter on Llull with an apology for having included all manner of Lullian nonsense (“dummes Zeug”, “Unsinn”, etc., *ibid.*, p. 145) in his history of logic. Nonetheless, he says, it might be appropriate to have done so, for this would exempt future generations once and forever from wasting their time with Llull.

<sup>8</sup> Charles S. Peirce, *Contributions to 'The Nation'*, ed. Kenneth Laine Ketner and James Edward Cook, 4 vols. (Lubbock: Texas Tech Press, 1975-1979), vol. I, p. 130.

<sup>9</sup> For Peirce’s criticism of Prantl, cf., for instance, CP 2.218, where he comes to qualify Prantl’s arguments as “peremptory and slashing”.

<sup>10</sup> Cf. Ana H. Maróstica, “*Ars combinatoria* and Time: Llull, Leibniz and Peirce”, *SL* 32 (1992), pp. 105-134, and Fernando Zalamea Traba, *Ariadna y Penélope. Redes y mixturas en el mundo contemporáneo* (Oviedo: Ediciones Nobel, 2004), esp. pp. 93-117.

<sup>11</sup> The importance of this topic for Peirce, with explicit reference to Llull’s *Arbor scientiae*, has been remarked upon by Jaime Nubiola, “The Branching of Science According to C. S. Peirce (Abstract)”, in:

In the first and third trees, i.e. the trees concerned with the elementative and sensitive worlds respectively, we find, among Llull's key concepts (which he calls the Hundred forms), the following:

*Arbor elementalis:*

36. De prioritare

Arbor elementalis prima est per prioritatem ad Arborem vegetalem et sensualem; et hoc est, quia prioritas est una de partibus suis, per quam est arbor prima [...] Et subiectum huius prioritatis est [...], in quo ponunt similitudines sustentatas in potentiis [...]

37. De secundioritate

Secundioritas est in arbore una pars naturalis, ratione cuius radices se habent prius ad truncum quam ad brancas, et truncus se habet prius ad brancas quam ad ramos. [...] Et in hoc sunt significatae secundariae intentiones et primae, quae stant in rebus elementatis.

38. De tertioritate

Tertioritas est in Arbore elementali una pars generalis ad tertioritates arborum individuatarum, in quibus transeunt arbores in numerum tertium [...]

*Arbor sensualis:*

[17. De prioritare, secundioritate et tertioritate]

Prioritas [36], secundioritas [37] et tertioritas [38] sunt formae primariae ad Arborem sensualem. Sicut Arbor elementalis, quae est prima naturaliter ad Arborem vegetalem, et vegetalis ad sensualem, ex quibus sequitur secundioritas et tertioritas, videlicet antecedens et consequens et tertius numerus substantiae [...]<sup>12</sup>

The verbal coincidence between Peirce's categories and Llull's forms is obvious,<sup>13</sup> and also the general doctrinal similarities are quite striking: Llull and Peirce both use the concepts "Firstness" (*prioritas*), "Secondness" (*secundiori-*

*Volume of Abstracts, 10th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science* (Florence, 1995), p. 355 (a complete version of the article is available at the Arisbe web page: <http://www.espeirce.com>).

<sup>12</sup> All quotations from the *Arbor scientiae* are taken from the critical edition by Pere Villalba Varneda in the *ROL* XXIV-XXVI; the passages referred to here are from vol. XXIV, pp. 76-78 and 157.

<sup>13</sup> This coincidence has already been acknowledged by Anthony Bonner, "The Structure of the *Arbor scientiae*", in: Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda and Peter Walter (eds.), *Arbor Scientiae: Der Baum des Wissens von Ramon Lull (Akten des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.)* (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 21-34, here p. 29, n. 37.

tas) and “Thirdness” (*tertioritas*) to describe the ultimate structure of reality and predication.

But also, with regard to Lull’s concrete description of the three concepts, significant parallels with Peirce can be detected: for instance, Lull’s reference to possibility in describing *prioritas* (no. 36) corresponds to Peirce’s conception of “Firstness” as the “mode of being which consists in [...] a positive qualitative possibility” (CP 1.25). Moreover, concerning Lull’s description of *secundioritas* and his reference there to first and second intentions (no. 37), it might be worth mentioning that Peirce once refers very positively to Lull precisely on this subject: “Avicenna defined logic as the science of second intentions, and was followed in this view by some of the most acute logicians, such as Raymond Lully, Duns Scotus, Walter Burleigh [...]” (CP 3.465).<sup>14</sup> However, as far as I can see, Peirce’s notion of “Secondness”, since it is prior to language and knowledge, does not yet include that conceptual aspect belonging specifically to “Thirdness”. Finally, for Lull as for Peirce, *tertioritas* is the concept which “bridges” (*transeunt*) “First-” and “Secondness”, leading to an irreducible third (no. 38).

Although, in his *Arbor scientiae*, Lull does not tell us so, his account of *prioritas*, *secundioritas* and *tertioritas* is built on a veritable logic of relations. This becomes clear in his *Logica nova* (1303). Here, Lull, like Peirce, seems to reduce every possible relation to dyadic or triadic ones:<sup>15</sup>

Relatio est quanta duobus modis: dualitate et ternalitate. Dualitate, sicut pater et filius, actio et passio, abstractum et concretum; et sic de aliis. Ternalibus, sicut intellectivum, intelligibile, intelligere; possificativum, possificabile, possificare; calefactivum, calefactibile et calefacere.<sup>16</sup>

After what has been said until now, there can be little doubt that Peirce’s account of the categories must have been inspired, in some way, by Lull. But the question is: in what way? For if we look at Peirce’s references to mediaeval sources, we do not find among them any evidence of his having read the *Arbor scientiae*.

---

<sup>14</sup> Regarding Lull’s doctrine of intentions, cf. Josep Maria Ruiz Simon, “En l’arbre son les fuyles per ço que y sia lo fruyt – Apunts sobre el rerafons textual i doctrinal de la distinció entre dues intencions en l’anàlisi de l’activitat *propter finem* dels agents naturals”, *SL* 42 (2002), pp. 3-25.

<sup>15</sup> For Lull and his logic of relations see Anthony Bonner, “Ramon Lull: relació, acció, combinatòria i lògica moderna”, *SL* 34 (1994), pp. 51-74, where Bonner places Lull within the context of the modern logic of relations as conceived by De Morgan, Schröder and, of course, Peirce.

<sup>16</sup> *ROL* XXIII, p. 67. Also in Raimundus Lullus, *Die neue Logik – Logica nova*, ed. Charles Lohr, German transl. Vittorio Hösle and Walburga Büchel (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985), p. 110.

In the MS 1549 "Catalogue of Books on Mediaeval Logic which are Available in Cambridge" (1868) no corresponding item can be identified with certainty. What *can* be found there, under the rubric "[Schoolmen of Prantl's] § XVIII", are only two fairly general entries for Lull: "Raymund Lully Logical Works 23·11" and "Extracts from another work in Prantl". These references could be directed to the *Arbor scientiae* which is, indeed, mentioned in Prantl and also available in three early editions from the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Century at the Harvard University Library.<sup>17</sup> But this remains a hypothesis.<sup>18</sup>

### ***Prioritas, secundioritas and tertioritas in the Zetzner edition of Lull's works***

From another of Peirce's Lists<sup>19</sup> we know that he possessed an important collection of Lullian and Lullist texts, namely the Renaissance edition by the famous Strasbourg editor Lazarus Zetzner:<sup>20</sup> *Raymundi Lulli Opera ea quae ad adinventam ab ipso Artem universalem... pertinent* (printed first in 1598, then 1609, 1617 and, by his heirs, in 1651).<sup>21</sup>

This edition, which was very influential – the young Leibniz, for instance, acquainted himself with Lull through this anthology –, contains several works by Lull himself as well as those Renaissance commentaries on his works by Agrippa of Nettesheim, Giordano Bruno and Valerius de Valeriis.<sup>22</sup> Unfortunate-

<sup>17</sup> The three editions are located at: Countway Medicine Rare Books Ballard 800 (Ed. Barcelona: Pere Posa, 1482); Houghton f \*SC.L9695.482ab (Ed. Barcelona: Pere Posa 1505); Houghton C 713.21\* (Ed. Lyons: Gilbert de Villiers, 1515).

<sup>18</sup> In any case the two entries confirm that Peirce had already become familiar with Lull at an early stage of his intellectual career and that the nature of this first contact must have, in fact, been determined – in a rather unfortunate manner, as I indicated earlier – by his reading of Prantl.

<sup>19</sup> Cf. MS 179 "List of Books on Logic, Scholastic Philosophy, etc. from the Library of Prof. C. S. Peirce". Here we read: "*Raymundi Lullii Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem... pertinent*. With the *Clavis Artis lullianae* of J. H. Alsted, 2 vols. in 1. 8vo (1614)." (I owe this information to José Vericat.) Obviously, the book was composed of two originally independent volumes which were bound together, one being the *Opera ea quae...*, the other Alsted's *Clavis Artis lullianae*, from 1609.

<sup>20</sup> On Zetzner cf. Rita Sturlese, "Lazarus Zetzner, 'Bibliopola Argentiniensis'. Alchimie und Lullismus in Straßburg an den Anfängen der Moderne", *Sudhoffs Archiv* 75 (1991), pp. 140-162.

<sup>21</sup> The year "1614" in Peirce's List, just quoted, must be an error; it most probably stands for "1617", that is to say, the third edition of Zetzner's anthology. Zetzner's 1617 edition is also referred to in the bibliographical section of W 4, 599. (The anthology is missing, however, in Max Fisch's sketchy description of Peirce's library in *Peirce, Semiotic, and Pragmatism. Essays by Max H. Fisch*, ed. Kenneth Laine Ketner and Christian J. W. Kloesel [Bloomington: Indiana University Press, 1986], pp. 51-54.)

<sup>22</sup> Cf. my remarks in Raimundus Lullus, *Ars brevis*, ed. and German transl. Alexander Fidora (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999), pp. XXXVI-XLI; as well as the excellent introduction by Anthony Bonner to the reprint of Zetzner's edition: Raimundus Lullus, *Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 edition*, introd. Anthony Bonner, 2 vols. (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996), vol. I, pp. 9\*-45\*.

ly, it does not contain the *Arbor scientiae*, which is the only text, as far as I can see, in which Lull discusses the concepts *prioritas*, *secundioritas* and *tertiortas* among the Hundred forms.<sup>23</sup>

However, the commentary of Valerius de Valeriis is based almost entirely on the *Arbor scientiae* and it devotes a good deal of attention to the Hundred forms included in this latter work, of which it discusses those 47 forms which Valerius considers to be of the greatest importance. The Venetian author, in fact a member of a leading noble family,<sup>24</sup> was staying in Augsburg while writing his commentary upon Lull, entitled *Opus aureum*,<sup>25</sup> which first appeared in 1589 (printed in Augsburg by Michael Manger) and was dedicated to Anton Fugger. As Valerius tells us in his commentary, difficult circumstances forced him to leave the city, with the result that he had to finish the work under pressure and in a hurry,<sup>26</sup> which would explain why not all of its parts have received the same degree of elaboration.<sup>27</sup> While the work does not yet form part of Zetzner's first edition of Lull's works, it will find itself included in the second edition and beyond, from which we can be certain that it formed part of Peirce's copy.

Moreover, as has been said before, Valerius focuses a good deal of his attention upon Lull's Hundred forms, explaining also *in extenso* the three forms we are concerned with in this paper, i.e. *prioritas*, *secundioritas* and *tertiortas*. Compared with Lull's own discussion of these forms, one has to admit that Valerius gives much more importance (and space) to these concepts than the Catalan thinker himself. So, in a more explicit way than Lull, Valerius states that the entire structure of reality ultimately depends on the categories of *prioritas* and *posterioritas*:

#### 20. De prioritate

Quia inter omnes formas prioritas et posterioritas sunt praecipue, cum ab ipsis totus rerum ordo pendeat, maiori eget inquisitione [...]<sup>28</sup>

<sup>23</sup> The Hundred forms recur, of course, in later works, such as the *Logica nova* (1303), the *Introductorium magnae Artis generalis* (1306, of dubious attribution), the *Ars generalis ultima* (1305-1308), the *Ars brevis* (1308) and the *Ars consilii* (1315); however, in these, there is no further reference to the three forms with which we are concerned.

<sup>24</sup> Cf. Anthony Bonner's introduction in Raimundus Lullus, *Opera. Reprint, op. cit.*, p. 15\*, n. 22.

<sup>25</sup> The full title of the work reads *Aureum sane opus, in quo ea omnia breviter explicantur, quae scientiarum omnium parens, Raymundus Lullus, tam in scientiarum Arbore, quam arte generali tradidit.*

<sup>26</sup> Cf. p. 1099 of his *Opus aureum*, as published in Zetzner's edition (= Raimundus Lullus, *Opera. Reprint, op. cit.*).

<sup>27</sup> For Valerius' commentary cf. T. & J. Carreras i Artau, *Historia de la filosofía española* (Madrid, 1939-43) II, pp. 235-239, and, more recently, Anthony Bonner's introduction in Raimundus Lullus, *Opera. Reprint, op. cit.*, pp. 29\*-31\*. See also Irena Backus, "La survie des *Artes* de Raymond Lull au 16e siècle. Le traitement des 'Prédicats absolus' dans les Commentaires d'Agrippa (ca. 1510) et de Valerius (1589)", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1984), pp. 281-293.

<sup>28</sup> Cf. p. 1009 of Valerius' *Opus aureum*, as published in Zetzner's edition (= Raimundus Lullus, *Opera. Reprint, op. cit.*).



Immediately after this, Valerius goes on to describe the five different modes of *prioritas* by combining a Lullian and a Scotist approach in a rather original manner:

Quinque modos prioritatis Scotistae in suis formalitatibus assignant, quorum prior est prioritas perfectionis, et sic in quolibet genere entium datur unum primum, quod rationem mensurae habet, intelligendo de mensura perfectionis. [...] Secundus modus est generationis proprietatis, de qua prioritate Aristoteles in 9. *Metaph.* inquit. Tertius modus est durationis prioritas, quae duratio triplex est, scilicet aeternitas, aevum et tempus. [...] Quartus modus est naturae, cuius prioritatis quinque sunt gradus. Primus est, qui in una fundatur natura, atque ad aliam terminatur, ita, quod inter naturas illas sit ordo producentis ad productum. Secundus est inter illa, quorum unum est (quasi) originatum ab alio, ut de propria passione dicere possumus, quae a suo subiecto (quasi) originatur. [...] Tertius prioritatis naturae gradus in illis reperitur, quorum unum ab alio non dependet, ut effectus vel mensuratum, vel conservatum, unum tamen aliud praesupponit; et hic prioritatis gradus inter intellectum et voluntatem invenitur. [...] Quartus gradus inter ea haud dubie est, quae sunt infinita, et unum ab alio pullulat, et hic gradus inter Dei essentiam et attributa consistit. Quintus et ultimus est, quando inter aliqua duo est tantum distinctio inter proprietatem personalem [...] et hoc modo Pater divinus est prior Filio [...], ut D. Bonaventura et Ioannes de Ripa sentiunt, quorum sententiam Theologorum omnium Princeps Scotus, et abstractionum Pater Franciscus Mayronus validissimis rationibus tuentur. [...] Quintus et ultimus prioritatis modus originis prioritas nuncupatur, quae in divinis esse conceditur, et praecipue inter personam originantem et originatam [...] Sat nobis sit de modis prioritatis dixisse, quorum cognitione ingeniosus lector poterit de facili cognoscere, qua prioritate radices in se ramos, branchas et reliquas arborum partes praecedant, et pars una aliam, immo et quaelibet radix quamlibet, sive in se considerata sive ut in arbore quacunque et in qualibet arboris parte contenta, discurrendo per omnes modos. Proportionabiliter de posterioritate intellige, de qua Lullus agit sub ratione duarum immediate sequentium formarum.<sup>29</sup>

This long quotation does not only confirm the importance Valerius concedes to Llull's concept of *prioritas*, but it shows, as indicated before, that Valerius reads Llull in combination with Duns Scotus, whom he refers to as "Princeps theologorum", as well as with other Franciscan Scotists, such as Francis of Meyronnes.<sup>30</sup> In so doing, he resembles other famous Lullists, such as Pere

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 1009-1010.

<sup>30</sup> Both are quoted repeatedly. In addition to the passage given above, see, e.g., *ibid.*, p. 996. Francis of Meyronnes also appears in Peirce's MS 1549 "Catalogue of Books on Mediaeval Logic which are Available in Cambridge", referred to before.

Daguí (d. 1500) and Bernard Lavinheta (d. 1523) who also combined Lull and Scotus.<sup>31</sup>

What is interesting about this combination is not only the fact that Peirce also had a predilection for Scotist authors, but that Valerius brings together Lull's idea of *prioritas* with Scotus' very notion of the *formalitates* – a doctrine so dear to Peirce, who saw it as a key to solving the problem of nominalism versus realism: “His [i.e. Scotus'] theory of the formalities was the subtlest, except perhaps Hegel's logic, ever broached, and he was separated from nominalism only by the division of a hair” (CP 8.11). This, of course, is not the place to discuss the doctrine of formalities and its consequences for Peirce's realism; what I would like to stress, however, is that Valerius' approach might indeed provide some evidence for John Boler's recent suggestion that there is a systematic link between Peirce's categories and Scotus' doctrine of the formalities.<sup>32</sup> In any case, it would seem that such a link is based on the Lullist tradition.

Moreover, after presenting *prioritas*, Valerius goes on, as announced in the last sentence of the quotation above, to outline *secundioritas* (no. 21) and *tertiioritas* (no. 22). Although these forms do not receive as much attention – maybe because they have been implicitly dealt with in the paragraph on *prioritas* –, Valerius finishes his exposition by insisting, again, on the fact that these forms, i.e. *prioritas*, *secundioritas* and *tertiioritas*, are universal with respect to all similar forms (“universalis ad omnes consimiles formas, quae in qualibet arbore sunt seminatae”).<sup>33</sup> So all other phenomena are ultimately reducible to this triplet.<sup>34</sup>

Peirce's copy of the Zetzner edition, which he describes as being bound together with Alsted's *Clavis Artis lullianae*, must be identical to the copy of the Zetzner edition now at the Johns Hopkins Library (Eisenhower B765 .L8 1617 [copy 1]),<sup>35</sup> which is similarly bound together with Alsted.<sup>36</sup> Like so many of

<sup>31</sup> For Dagui see T. & J. Carreras y Artau, *op. cit.* II, pp. 65-79, esp. p. 73-74 and 78, where Scotus and the formalities are referred to explicitly. For Lavinheta see *ibid.*, pp. 209-215; although Carreras y Artau do not mention Scotus here, the influence is more than evident: cf. Bernard Lavinheta, *Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli* (Lyons: Jean Moylin, 1523, reprinted Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1977), where he makes use of Scotus' doctrine of the formalities (Tertia pars, lib. 2, fols. 27v-30v).

<sup>32</sup> Cf. John Boler, “Peirce and Medieval Thought”, *op. cit.*, pp. 71-73. For a similar suggestion, which refers to Scotus and John Buridan as possible sources of Peirce's theory of the categories, see Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la Escolástica* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002), pp. 63-68.

<sup>33</sup> Cf. p. 1011 of Valerius' *Opus aureum*, as published in Zetzner's edition (= Raimundus Lullus, *Opera. Reprint. op. cit.*).

<sup>34</sup> The triplet reappears later *ibid.*, p. 1059.

<sup>35</sup> This has been confirmed by John A. Buchtel, Curator of Rare Books at the Johns Hopkins University. In an e-mail to Anthony Bonner from September 26, 2005, he writes that the “copy 1 has Charles S. Peirce's signature on one of the front flyleaves”. He adds that there is “no evidence of handwritten annotations”.

<sup>36</sup> Cf. note 19 above.

Peirce's mediaeval books, this volume will have entered the library in 1881 when Peirce quit the University and sold his collection of 295 volumes for \$550 to the library.<sup>37</sup>

Given the fact that the Zetzner edition of Llull's works was among the books belonging to Peirce's own library, we may take for granted that he knew Valerius' commentary.

## Conclusion

Clearly, Llull was not a good authority to lean on, and nor was Valerius de Valeriis – according to Prantl at least. It is no surprise, therefore, that Peirce mentions neither Llull nor Valerius as the sources for his account of the categories in terms of “Firstness”, “Secondness” and “Thirdness”.

However, after what has been said in the preceding pages, I think that there cannot be the slightest doubt that Peirce must have come across the concepts of *prioritas*, *secundioritas* and *terrioritas* in Llull's *Arbor scientiae* or, more probably, in Valerius' Lullo-Scotist *Opus aureum* and that these works inspired not only his terminology on this point but also the systematic shape of his account of the categories, possessing, as it does, the greatest relevance for his philosophy.

Over recent years, Llull's influence on such important figures in the history of philosophy as Nicholas of Cusa, Leibniz and others,<sup>38</sup> has become more and more clear. Maybe it is also opportune to review Peirce's debt with respect to Llull – a debt which today, as we start to understand Llull's project in the context of a logic of relations, seems to be much more considerable than has been held before.<sup>39</sup>

In the light of this, it would certainly be worth further to study the line of thought that leads from Llull's *Ars inventiva* to Leibniz' *Characteristica universalis* up to Peirce's *Logic of discovery*. Who knows if, eventually, Peirce himself will turn out to be part of “the possible future of this part of logic” (W 4, 487)?

<sup>37</sup> Cf. Max H. Fisch, *Peirce, Semiotic, and Pragmatism*, *op. cit.*, pp. 51-54.

<sup>38</sup> For Nicholas cf. Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora and Paul Renner (eds.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz / Raimondo Lullo e Niccolò Cusano: Un incontro nel segno della tolleranza* (Turnhout: Brepols, 2005); for Leibniz see my note in *SL* 40 (2000), pp. 175-176.

<sup>39</sup> Cf. Anthony Bonner's above-mentioned article “Ramon Llull: relació, acció, combinatòria i lògica moderna”, *op. cit.*

**Paraules Clau**

filosofia, lògica, Peirce

**Key Words**

Philosophy, logic, Peirce

**Resum**

És sabut que Charles S. Peirce, sens dubte un dels filòsofs americans més importants del segle XIX, va estar molt influenciat pel pensament medieval. Peirce mateix no va ocultar la seva gran admiració per figures com Escot, Ockham i altres lògics medievals, sobretot pel seu tractament del problema dels universals. Amb tot, els estudis recents sobre Peirce mostren que la influència medieval que va rebre va molt més enllà del que poden fer pensar les seves referències explícites. Aquest article vol cridar l'atenció sobre les similituds entre algunes idees que Lull va exposar a l'*Arbor scientiae* i els conceptes clau de la filosofia peirceana: «Firstness», «Secondness» i «Thirdness», tot analitzant aquestes similituds des del punt de vista històric i sistemàtic.

**Abstract**

It is well known that Charles S. Peirce, without doubt one of the most important American philosophers of the nineteenth century, was very influenced by medieval thought. Peirce himself never concealed his great admiration for figures such as Duns Scotus, Ockham, and other medieval logicians, above all for their treatment of the problem of universals. Recent research, however, has shown that the medieval influence he received went much further than what one might gather from his explicit references. This article would like to point out the similarity between some ideas that Lull expounded in the *Arbor scientiae* and the key Peircian concepts of "Firstness", "Secondness" and "Thirdness", analyzing these similarities both from a historical and a systematic point of view.

# BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) *Alchimia: i testi della tradizione occidentale*, ed. Michela Pereira, I meridiani. Classici dello Spirito (Milà: Mondadori, 2006), cxxxvi + 1573 pp.

Conté traduccions italianes de:

*Testamentum* (MP I.61) [parcial], pp. 556-586.

*Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* (MP I.39) [fragment], pp. 587-594.

*Ars operativa medica* (MP I.6) [parcial], pp. 595-604.

*Liber de consideratione quintae essentiae omnium rerum transmutabilium* (Rocatalhada.1) [fragment], pp. 642-673.

*Liber lucis magni magisterii confectionis veri lapidis philosophorum* (Rocatalhada.2) [íntegre], pp. 673-685.

Ressenyat a continuació.

2) Barthélemy, Pascale, *La Sedacina ou l'Oeuvre au crible: l'alchimie de Guillaume Sedacer carme catalan de la fin du XIV siècle*, pr. Guy Beaujouan, Textes et Travaux de Chrysopeia, 8, 2 vols. (París - Milà: SEHA - Éditions Archè, 2002), I, 400 pp.; II, 496 pp.

Conté edicions llatines amb traducció francesa de:

*Sedacina* (Sedacer).

*Liber alterquinus* (Sedacer).

Ressenyat a continuació.

3) Lull, Ramon, *Doctor Iluminado: Libro del orden de caballería; El árbol de la ciencia (fragmentos); Libro del ascenso y descenso del entendimiento* (Barcelona: Círculo Latino, 2005), 336 pp.

Conté traduccions castellanques de:

*Llibre de l'orde de cavalleria* (II.A.5).

*Arbre de ciència* (III.23) [fragments].

*Llibre de l'ascens i descens de l'intel·lecte* (III.70).

Reproducció de versions en castellà preexistents i breu introducció.

4) Llull, Ramon, *El libro de las bestias / El llibre de les bèsties*, il. Adelaida Murillo i Antonia Borràs (Madrid: Ediciones Eneida, 2003), 170 pp.

Conté una edició catalana i traducció castellana de:

*Llibre de les bèsties* (II.B.15a).

Traducció al castellà i reproducció del text català de l'edició de Galmés a *ENC* els anys 1931-4.

5) Llull, Ramon, *Libro de amigo y amado*, trad. Eduardo Moga; pres. Luís Alberto de Cuenca; pr. Eduardo Moga, DVD Poesía 96 (Barcelona: DVD Ediciones / Editorial Barcino, 2006), 245 pp.

Conté una edició catalana i traducció castellana de:

*Llibre d'amic e amat* (II.A.19e).

Traducció al castellà del text de l'edició crítica de Soler a *ENC* l'any 1995. Acarat, el text original regularitzat ortogràficament.

6) Llull, Ramon, *Libro de las bestias*, trad. Laureano Robles Carcedo, Clásicos del Pensamiento (Madrid: Editorial Tecnos, 2006), xxxii + 82 pp.

Conté una traducció castellana de:

*Llibre de les bèsties* (II.B.15a).

Inclou un glossari de termes catalans, tot i que només es reproduceix una traducció a l'espanyol del *Llibre de les bèsties*.

7) Llull, Ramon, *Lulle et la condamnation de 1277. La Déclaration de Raymond écrite sous forme de dialogue*, trad. Cécile Bonmariage i Michel Lambert; intr. Cécile Bonmariage, Philosophes Médiévaux XLVI (Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2006), xxiii + 196 pp.

Conté una traducció francesa de:

*Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones* (III.30).

Ressenyat a continuació.

8) Llull, Ramon, *Retòrica nova*, ed. Josep Batalla, Lluís Cabré i Marcel Ortín; pres. Anthony Bonner; pr. Robert D.F. Pring-Mill, Traducció de l'Obra

Llatina de Ramon Llull I (Turnhout: Brepols - Santa Coloma de Queralt: Edèndum, 2006), 222 pp.

Conté una edició llatina i traducció catalana de:

*Retòrica nova* (III.50).

Amb l'edició dels provs. 176-225 dels:

*Proverbis d'ensenyament* (IV.7).

Ressenyat a continuació.

9) Miralles i Monserrat, Joan, *Antologia de textos de les illes balears. Volum I: Segles XIII-XVI*, pr. Joan Martí i Castell (Institut d'Estudis Balearics - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006), 503 pp.

Conté edicions de fragments (amb l'excepció del *Cant de Ramon* que hi apareix sencer) de:

*Llibre de contemplació en Déu* (I.2), pp. 47-49.

*Oracions de Ramon* (III.42), pp. 50-51.

*Lògica del Gatzell* (I.1b), pp. 52-54.

*Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.9), pp. 55-58.

*Art demostrativa* (II.B.1), pp. 59-60.

*Art amativa* (III.2), pp. 61-63.

*Arbre de filosofia d'amor* (III.32), pp. 64-65.

*Doctrina pueril* (II.A.6), pp. 66-67.

*Començaments de medicina* (II.A.10), pp. 68-70.

*Llibre de l'orde de cavalleria* (II.A.5), pp. 71-73.

*Llibre de meravelles* (II.B.15), pp. 74-76.

*Taula d'esta Art* (III.2.bis), pp. 77-78.

*Arbre de ciència* (III.23), pp. 79-81.

*Proverbis de Ramon* (III.26), pp. 82-83.

*Llibre d'Evast e Blaquerna* (II.A.19), pp. 84-86.

*Llibre de les bèsties* (II.B.15a), pp. 87-89.

*Llibre d'amic e amat* (II.A.19e), pp. 90-92.

*Cent noms de Déu* (III.9.bis), pp. 93-95.

*Plant de nostra dona santa Maria* (III.9), pp. 96-98.

*Desconhort* (III.22), pp. 99-102.

*Cant de Ramon* (III.43.bis), pp. 103-6.

*Medicina de pecat* (III.44), pp. 107-110.

*Llibre què deu hom creure de Déu* (III.52), pp. 141-3.

*Llibre de consolació d'ermità* (IV.73), pp. 144-5.

*Lògica nova* (III.56), pp. 146-7.

*Art breu* (III.77), pp. 148-9.

*Mil proverbis* (III.53), pp. 150-1.

*Vida coetània* (IV.47), pp. 163-4.

*Del concili* (IV.48), pp. 170-3.

*Llibre de virtuts e pecats* (IV.65), pp. 224-6.

Ressenyat a continuació.

## II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

10) aa. vv., *Els certàmens del Seminari Conciliar de Sant Pere. Biblioteca Diocesana de Mallorca*, pr. Gabriel Seguí Trobat (Palma de Mallorca: Consell de Mallorca, Departament de Cultura, 2005), 163 pp.

Ressenyat a continuació.

11) Arnaldez, Roger, *A la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen-Âge* (París: Albin Michel, 1993), 447 pp.; Llull 322-340.

Ressenyat a continuació.

12) Badia Pàmies, Lola, «Ramon Llull i la ciència», *Història de la ciència a les Illes Balears. Vol. I, L'Edat Mitjana*, ed. Anthony Bonner i Francesc Bujosa Homar (Palma: Govern de les Illes Balears, 2006), pp. 69-100.

Aquest capítol presenta algunes petites actualitzacions respecte del publicat a «La ciència a l'obra de Ramon Llull», *La ciència en la història dels Països Catalans*, ed. Joan Vernet i Ramon Parés, I. Dels àrabs al Renaixement (Barcelona-València: Institut d'Estudis Catalans-Universitat de València, 2004), pp. 403-442. Vegeu-ne la ressenya d'Antònia Carré a *SL* 45-46 (2005-6), 89, 146-7.

13) Badia, Lola, «Ressenya de Friedlein, Roger, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologestische Strategie*», *Zeitschrift für romanische Philologie* 122 (2006), pp. 601-603.

14) Báez-Rubí, Linda, *Mnemosine novohispánica. Retòrica e imàgenes en el siglo XVI* (Mèxic D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005), 393 pp.

Ressenyat a continuació.

15) Barberà, Manuel, «Ramon lo Foll i Foix», *Randa* 52 (2004), pp. 15-23.

Presència de Llull a l'obra de Foix i d'altres autors coetànis; anàlisi de la lectura que en fan.



16) Bentué, Antoni, *És Jesús l'únic salvador universal?* Cristianisme i Cultura 51 (Barcelona: Editorial Cruïlla - Fundació Joan Maragall, 2005), 142 pp.; Llull, 46-52.

El llibre analitza el problema històric de la legitimitat que s'ha atorgat l'Església per fer valer les certeses de la fe cristiana per sobre d'altres creences. Conté un capítol dedicat a Llull i el diàleg interreligiós, centrat només en el *Llibre del gentil*; i un altre de dedicat a la cristologia de Nicolau de Cusa.

17) Blanchard, Joël i Mühlethaler, Jean-Claude, *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes* (París: Presses Universitaires de France, 2002), 231 pp.; Llull 102-8.

El *Llibre de l'orde de cavalleria* i els escrits lul·lians sobre la croada en el context dels corrents medievals que pretenen la reforma del poder temporal.

18) Bloom, Harold, *Ramon Llull and Catalan Tradition. Ramon Llull und die Katalanische Tradition. Ramon Llull i la tradició catalana. Ramon Llull y la tradición catalana*, pr. Jordi Llovet (Barcelona: Institut Ramon Llull, 2006), 205 pp.

Ressenyat a continuació.

19) Bloom, Harold, «Ramon Llull i la tradició catalana», *El Mundo* «Tendències. Suplement de cultura» 59 (2006, 3 març), pp. 1-6.

Ressenyat a continuació.

20) Calvet, Antoine, «Qu'est-ce que le corpus alchimique attribué à maître Arnaud de Villeneuve?», *ATCA* «Actes de la II Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova» 23/24 (Barcelona, 2004-2005), pp. 435-456.

Estat de la qüestió; noves dades contextuals, codicològiques i històriques. Establiment del corpus de textos pseudoarnaldians alquímics. Relació entre l'arnaldisme i el lul·lisme alquímics.

21) Catana, Leo, *The concept of contraction in Giordano Bruno's philosophy* (Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005), vii + 209 pp.; Llull 40, 145.

Ressenyat a continuació.

22) Cifuentes, Lluís, «Les obres alquímiques 'arnaldianes' en català a finals de l'Edat Mitjana», *ATCA* «Actes de la II Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova» 23/24 (Barcelona, 2004-2005), pp. 129-150.

Sobre els tres textos alquímics traduïts al català i atribuïts a Arnau de Vilanova. Es conserven en manuscrits que també contenen obres alquímiques pseudolul·lianes i que són descrits amb un cert detall.

23) Conrado de Villalonga, Josep F., «L'univers de Ramon Llull», *Llegir* 48 (2005), pp. 23-9.

Article que, malgrat algunes imprecisions, tracta de la vida de Ramon Llull. Fa quatre pinzellades sobre l'obra lul·liana i arriba a la conclusió que cal que hi hagi institucions a Mallorca que vetlin per la difusió del llegat lul·lià.

24) Costa, Ricardo da, «A infinidade e a eternidade divinas no *Livro da contemplação* de Ramon Llull», *Scinitilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval* 3, 1 (Curitiba, 2006), pp. 107-133.

25) Costa, Ricardo da, «Uma Ciência Universal», *Discussão Filosofia* 1, 3 (São Paulo, 2006), pp. 56-60.

L'Art com a primera temptativa medieval de sistematitzar les ciències des d'un punt de vista purament filosòfic.

26) Díaz Marcilla, Francisco José, «La unicidad y la trascendencia de Dios en el *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* de Ramon Llull», *Estudios Franciscanos* 107 (2006), pp. 245-254.

Ressenyat a continuació.

27) Esquerda Bifet, Juan, «La clave evangelizadora del beato Ramón Llull. Del amor apasionado por Cristo, al anuncio apasionado de Cristo», *Anthologica Annua* 47 (2000), pp. 297-362.

Descripció de les actituds evangelitzadores de Llull mitjançant una relectura de les principals obres del beat. L'actualitat del missatge lul·lià rau en la figura de Llull com a testimoni de l'esperança cristiana.

28) Evangelisti, Paolo, *I Francescani e la costruzione di uno Stato: Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalana-aragonesa* Fonti e Ricerche 20 (Pàdua: Editrici Francescane, 2006), 336 pp.

Ressenyat a continuació.

29) Evangelisti, Paolo, «Martirio volontario ed ideologia della Crociata. Formazione e irradiazione dei modelli francescani a partire dalle matrici altomedievali», *Cristianesimo nella Storia* 27 (2006), pp. 161-248.

Ressenyat a continuació.

30) Fernández Conde, Fco. Javier, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)* «La Olmeda. Piedras angulares» (Gijón: Ediciones Trea, 2005), 648 pp.

Ressenyat a continuació.

31) Font Poquet, Miquel S., «Edicions furtives i llibres prohibits de Mallorca (s. XVII-XIX)», *Llegir* 51 (2006), pp. 20-1.

Nota sobre un exemple d'edició furtiva (clandestina): el *Libro de la Concepcion virginal... Compuesto por el iluminado Maestro Raymundo Lullio*, i un exemple d'edició prohibida, l'obra lul·liana de Pere Bennàsser.

32) Font Poquet, Miquel S., «Ramon Llull en català: el centenari de la Comissió Editora Lul·liana», *Llegir* 50 (2006), pp. 20-1.

Article acurat que resumeix la història de la Comissió Editora Lul·liana, en commemoració del centenari de la instauració.

33) Gayà Estelrich, Jordi, «Ciència: confrontació de visions cristianes i islàmiques d'un concepte», *Història de la Ciència a les Illes Balears. Vol. I, L'Edat Mitjana*, ed. Anthony Bonner i Francesc Bujosa Homar (Palma: Govern de les Illes Balears, 2006), pp. 21-30.

Ressenyat a continuació.

34) Gayà, Jordi, «*Que el llibre multiplicàs*». *Ramon Llull i els llibres*, pres. Anthony Bonner, Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca (Mallorca, 2006), 30 pp.

Ressenyat a continuació.

35) Giletti, Ann, «Aristotle in medieval Spain: writers of the Christian kingdoms confronting the eternity of the world», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 67 (2004), pp. 23-47.

Ressenyat a continuació.

36) Guizar, Eduardo, «Borges y el delirante orden de las cosas en Ramon Llull», *Variaciones Borges* 17 (2004), pp. 87-102.

Prenent com exemple els textos de Borges sobre Llull, l'article parteix de la seva descripció «irònica» de les aplicacions filosòfiques de la «màquina de pensar» lul·liana i de la defensa —«vindicació»— de les seves aplicacions poètiques, ja que el mètode combinatori seria una forma d'aconseguir sentits i expressions nous.

37) Hames, Harvey, «From Calabria Cometh the Law, and the Word of the Lord from Sicily: The Holy Land in the Thought of Joachim of Fiore and Abraham Abulafia», *Mediterranean Historical Review* 20, 2 (2005), pp. 187-199.

Sicília és l'indret on Abraham Abulafia hauria pogut assimilar les idees joaquimites que defensava presentant-se com un profeta exilat en la línia de Jeremies i Ezequiel. Cal retenir la idea que va teoritzar una predicació adreçada als jueus i als cristians, que proposava una nova redempció basada en el tetragràmaton.

38) Hames, Harvey, «Three in one or one that is three: On the dating of Abraham Abulafia's *Sefer ha-ot*», *Revue des Études Juives* 165, 1-2 (2006), pp. 179-189.

L'autor proposa que el tractat apocalíptic *Sefer ha-ot* és un còdex factici que reflecteix tres fases diferents de la carrera del seu autor com a profeta.

39) Lohr, Charles, «Ramon Lull», *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J.E. Gracia i Timothy B. Noone (Oxford & Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003), pp. 553-8.

Article d'enciclopèdia sobre la vida, obra i pensament de Llull.

40) Mallette, Karla, *The Kingdom of Sicily, 1100-1250. A Literary History* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005), 214 pp.; Llull 125-8.

Parla de l'estada de Llull a Sicília, tot destacant el *Liber de participatione christianorum et saracenorum* que va escriure just abans d'anar-hi, i el *Liber de civitate mundi* escrit just abans de partir.

41) Mata, Santiago, *El hombre que demostró el cristianismo. Ramon Llull* (Madrid: Rialp, 2006), 219 pp.

Biografia de Ramon Llull dirigida a un públic interessat en la vida i l'obra del beat, però llec en la matèria. Fa un èmfasi especial en les reflexions lullianes sobre el diàleg interreligiós entre cristians, jueus i musulmans.

42) Mata, Santiago, «Llull, el hombre que inventó el diálogo entre civilizaciones», *La Gaceta del Martes* (2006, 12 de setiembre), p. 51.

Article periodístic.

43) Moran, Bruce T., *Distilling knowledge: alchemy, chemistry, and the scientific revolution*, *New Histories of Science, Technology, and Medicine* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), 210 pp.

Ressenyat a continuació.

44) Musco, Alessandro, «Raimondo Lullo in Tomaso Garzoni: postilla a margine del *lullismo italiano*», *PAN. Studi del Dipartimento di Civiltà Euro-Mediterranee e di Studi Classici, Cristiani, Bizantini, Medievali, Umanistici (Università degli Studi di Palermo)* 23 (2005), pp. 343-360.

Consideracions genèriques sobre la categoria històrica de «lul·lisme»; report de les informacions que Tomaso Garzoni dóna sobre Llull al seu *La Piazza Universale di tutte le professioni del mondo* (1585-1586).

45) Muzzi, Sara, «V Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck)», *Antonianum* 81 (2006), pp. 590-6.

Crònica de l'encontre.

46) Peirats Navarro, Anna Isabel, «El *Liber de centum nominibus Dei* o *Cent noms de Déu*: per a una edició crítica», *Actes del tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Girona, 2003)* 3 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006), pp. 297-310.

Ressenyat a continuació.

47) Pereira, Michela, «Cap als orígens de l'alquímia medieval. Presència d'alquimistes i desenvolupament de les doctrines de l'alquímia a les Illes Balears (segles XIII-XIV)», *Història de la Ciència a les Illes Balears. Vol. I, L'Edat Mitjana*, ed. Anthony Bonner i Francesc Bujosa Homar (Palma: Govern de les Illes Balears, 2006), pp. 153-70.

Ressenyat a continuació.

48) Pereira, Michela, «Maestro di segreti o caposcuola contestato? Presenza di Arnaldo da Villanova e di temi della medicina arnaldiana in alcuni testi alchemici pseudo-lulliani», *ATCA «Actes de la II Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova»* 23/24 (Barcelona, 2004-2005), pp. 381-412.

Ressenyat a continuació.

49) Pileggi, Maria, «Le medium neutrum: une possible liaison entre la médecine arnaldienne et l'alchimie pseudo-lullienne», *ATCA «Actes de la II Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova»* 23/24 (Barcelona, 2004-2005), pp. 413-433.

D'una banda predomina la idea que Arnau de Vilanova no és l'autor de les obres alquímiques que se li atribueixen; d'una altra, es detecten conceptes propis de la farmacologia arnaldiana en les obres pseudolul·lianes que tracten de la fabricació de l'elixir. Per això l'autora ressegueix la noció de *medium neutrum*

en els escrits autèntics d'Arnau i en el *Testamentum* pseudolul·lià per arribar a la conclusió que hi ha un estret parentiu intel·lectual entre Arnau i el Mestre del Testament.

50) Pons, Guillermo, *15 días con Ramón Llull*, 15 días Con 16 (Madrid: Ciudad Nueva, 2005), 128 pp.

Breu exposició de la vida i l'obra de Llull en una col·lecció d'espiritualitat.

51) Ripoll Perelló, María Isabel, «Ramon Llull sota la mirada imperial: la fascinació de Lluís Salvador d'Àustria», *Lluc* 852 (Palma, 2006, jul.-ag.), pp. 51-54.

Repàs dels diversos aspectes que tenen a veure amb el foment de la figura de Llull per part de l'arxiduc Lluís Salvador.

52) Ripoll Perelló, Maribel, «De Ramon Llull a Violeta Parra: semblança de Robert Pring-Mill», *Lluc* 850 (2006, març-abril), pp. 42-44.

53) Roest, Bert, «Dealing with Brother Ass. Bodily aspects of the Franciscan sanctification of the self», *The Invention of Saintliness* (Londres i New York: Routledge, 2002), pp. 163-184; Llull 177-184.

Ressenyat a continuació.

54) Romano, Marta M.M., «17-19 novembre 2005, Palermo (Sicília, Itàlia): Seminario Internazionale di Studi Medievali», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 47 (2005), pp. 232-255.

Relat del seminari d'homenatge a Fernando Domínguez Reboiras, del qual la crònica publicada a *SL* 45-46 (2005-2006) és una versió abreujada.

55) Romano, Marta M.M., «*Brevis ac etiam dilucida in Artem brevem Raymondii Lulli martiris subtilis declaratio* di fra' Vittorio da Palermo», *Schede Medievali* 43 (2005), pp. 259-264.

Reimpressió del treball següent.

56) Romano, Marta M.M., «*Brevis ac etiam dilucida in Artem brevem Raymondii Lulli martiris subtilis declaratio* di fra' Vittorio da Palermo», *Testimonianze manoscritte della Sicilia: Codici, Documenti, Pitture*, ed. Diego Ciccarello i Carolina Miceli (Palerm, Provincia Regionale di Palermo / Biblioteca Franciscana di Palermo, 2006), pp. 259-264.

Atribució a un lul·lista fins ara desconegut, Vittorio da Palermo, de l'autoria d'un comentari de l'*Ars brevis* que a un manuscrit de Palerm havia figurat com l'*Ars brevis* mateixa i en un de Londres com a obra anònima.

57) Romano, Marta M.M., «Raimondo Lullo, 'artista' della lingua latina», *PAN. Studi del Dipartimento di Civiltà Euro-Mediterranee e di Studi Classici, Cristiani, Bizantini, Medievali, Umanistici (Università degli Studi di Palermo)* 23 (2005), pp. 279-293.

Ressenyat a continuació.

58) Santanach, Joan, «Ramon Llull, la cavalleria i la literatura», *El Punt* (2006, 1 de gener), pp. 41.

Breu notícia divulgativa

59) Serverat, Vincent, «La filosofia de Ramon Llull al *Llibre d'amic i amat*», *Llegir* 48 (2005), p. 31-2.

Descripció d'alguns aspectes filosòfics del *Llibre d'amic e amat*: reflexió sobre la conceptualització i la creació poètica.

60) Soler, Albert, «Descripció del manuscrit lul·lià F-143 del Col·legi de la Sapiència de Palma», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes «Homenatge a Joseph Gulsoy 1»* 53 (2006), pp. 13-23.

Descripció codicològica del manuscrit.

61) Solervicens, Josep, «La poètica del diàleg medieval i renaixentista. La ubicació de Llull i de Metge en aquest context», *Llengua & Literatura* 17 (Barcelona, 2006), pp. 434-441.

Ressenya de K. W. Hempfer (ed.), *Poetik des Dialogs*, Stuttgart, 2004, i R. Friedlein, *Der Dialog bei Ramon Llull*, Tübingen, 2004, amb una descripció precisa de les teories sobre el diàleg i del paper del diàleg en Llull.

62) Spaggiari, Barbara, «Due trattati alchemici in lingua d'oc. Riflessioni in margine ad una nuova edizione», *ATCA «Actes de la II Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova»* 23/24 (Barcelona, 2004-2005), pp. 509-527.

Àmplia ressenya de *L'Alchimie médiévale: «L'obratge dels philosophes», «La soma», et les manuscrits d'oïl*, ed. Suzanne Thiolier-Méjean (París: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999).

63) Stevenson, Katie, *Chivalry and Knighthood in Scotland, 1424-1513* (Londres: The Boydell Press, 2006), 240 pp.; Llull, 145-6.

Sobre la traducció escocesa del *Llibre de l'orde de cavalleria* feta per Sir Gilbert Haye.

64) Testa, Francesco, *Vita e opere di Federico II re di Sicilia*, trad. Elio Spinnato; pr. Salvatore Fodale (Palerm: Regione Siciliana, 2006), 309 pp.

Traducció a l'italià de l'obra *De vita et rebus gestis Federici II Siciliae Regis* de Francesco Testa (1704-1773). Introducció i apèndix documental.

65) Todisco, Orlando, «Lo spazio teoretico come spazio de libertà. La lezione filosòfica del francescano Raimondo Lullo», *Miscellanea Francescana* 105 (2005), pp. 501-570.

Ressenyat a continuació.

66) Tolan, John V., «Disputes amb la ploma: apologia i polèmica religiosa entre jueus, cristians i musulmans (segles XIII a XV)», *Mediterraneum: l'esplendor de la Mediterrània medieval s. XIII-XV* (Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, Lunweg Editores, 2004), pp. 243-259.

Panorama general de l'apologètica i la polèmica medieval. Referències a Ramon de Penyafort, Ramon Martí, Ramon Llull, Inghetto Contardo, Anselm Turmeda...

67) Valero, Gaspar, «Els paisatges de Ramon Llull. Ramon Llull i la natura», *El Mirall* 162 (2005, agost), pp. 32-38.

Proposa un itinerari per diversos indrets de Mallorca amb significació lul·liana.

68) Vich Sancho, Llorenç, «El mestre de la definició», *Llegir* 40 (2003), p. 24.

Ressenya del *Diccionari de definicions lul·lianes* de Bonner i Ripoll.

69) Vich Sancho, Llorenç, «La sal de la terra», *Llegir* 51 (2006), p. 8.

Dóna una breu notícia de l'aparició dels volums 4 i 5 de la Col·lecció Blaquerna.

### III. TESIS I TESINES

70) Bordoy Fernández, Antoni, *Arrels de la metafísica lul·liana. Anàlisi de la influència de la tradició neoplatònica dins la filosofia lul·liana* (Tesi doctoral, Palma: Universitat de les Illes Balears, 2006), pp. iv + 676.

Traça possibles influències neoplatòniques en l'epistemologia i en l'ontologia lul·liana.



71) Compagno, Carla, *Raimondo Lullo, artista della materia elementale: Libro sulla leggerezza e pesantezza degli elementi (op. 59)* (Tesi di laurea, Palerm: Università degli Studi di Palermo, 2005), 164 pp.

Conté edicions de:

*De levitate et ponderositate elementorum* (III.18) [italià].

Estudi i traducció a l'italià de l'obra citada.

72) Pous, Antoni, *Llenguatge i estructura model en el sistema de Ramon Llull* (Tesi doctoral, esborrany inèdit, 1970-1974), 118 pp.

Vegeu-ne una ressenya a l'apartat de «Crònica» d'aquest número de *SL*.

73) Simó Artero, Joan Carles, *Edició llatina i comentari crític de l'obra de Ramon Llull Ars ad faciendum et solvendum quaestiones* (Tesi doctoral, Palma: Universitat de les Illes Balears, 2007), pp. 684 + taula.

Introducció i edició crítica de l'obra fins ara coneguda com a *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*.

74) Strazzeri, Giusy Laura, *Il Liber de Deo maiore et Deo minore di Raimondo Lullo* (Tesi di Laurea, Palerm: Università degli Studi di Palermo, 2005), 136 pp.

Conté edicions de:

*Libre del Déu major i del Déu menor* (IV.97) [italià].

Estudi i traducció a l'italià de l'obra citada.



## RESSENYES

1) *Alchimia: i testi della tradizione occidentale*, ed. Michela Pereira

Aquest volumet en paper bíblia forma part d'I Meridiani, una col·lecció de la casa Mondadori especialitzada en clàssics de la literatura universal. Les obres bàsiques de la tradició alquímica occidental reunides, traduïdes, anotades i prologades per Michela Pereira, a la subsèrie dels Classici dello Spirito van de costat amb una recopilació de textos dels segles XII al XX sobre el sant graal, amb diversos toms de documents relatius a la tradició budista, amb un llibre que conté escrits sobre l'esperit de les croades i amb una edició de l'obra dialogada de Giordano Bruno. La il·lustració reproduïda a la capsa que embolcalla el volum (el «cofanetto») és presa d'un manuscrit de l'*Aurora consurgens*, conservat a la Biblioteca Central de Zuric i mostra dos filòsofs barbuts que beuen llet dels pits d'una reina coronada de cara vermella: la mare alquímica, fonament de la saviesa. Així és com entenien aquesta ciència els seus adeptes i així és com l'anomena metafòricament la curadora al pròleg (pp. xi-lxx), que és una aproximació rica, documentada i compacta de la història i la natura d'aquesta singular disciplina, a mig camí entre la pràctica de laboratori i l'especulació sobre la naturalesa de la matèria. El 2001 Pereira va publicar un volum sencer destinat a exposar el que aquí s'ofereix en síntesi: *Arcana Sapieza. L'alchimia dalle origini a Jung* (Roma: Carocci); vegeu *SL* (2001), 41, 168-171.

Abans de l'antologia pròpiament dita, una quarantena de pàgines sense numerar contenen uns quadres cronològics amb els principals esdeveniments relatius a la redacció dels textos alquímics i al repertori recollit al volum. El recorregut del llibre comença amb els primers testimonis de tècniques metal·lúrgiques i les especulacions sobre l'estructura de la matèria dels primers segles de la nostra era, i acaba amb la incorporació de la veu *alquímia* a l'*Encyclopédie* de Diderot i d'Alembert. Cal recordar la data clau del 1317, quan la publicació de la decretal *Spondent*, del papa Joan XXII, defineix l'alquímia com una pràc-

tica fraudulenta i l'exclou de l'ensenyament universitari. Els alquimistes treballen des d'aleshores en ambients urbans a l'empara del poder laic: és el moment en què emergeixen els escrits en llengua vulgar catalana atribuïts en gran part a Ramon Llull i Arnau de Vilanova. Les pàgines cxix-cxxx forneixen una llista d'alquimistes presos en consideració, entre els quals figuren, òbviament, tots els apòcrifs, a partir d'Aristòtil i Plató. Les pp. cxxxi-cxxxvi expliciten els criteris de la tria, les fonts de les traduccions, majoritàriament del llatí a l'italià, i avisen de la dificultat del lèxic alquímic, que requereix ser tractat en un glossari: el que es publica a les pp. 1521-1566. Convé prendre nota de les sigles de les fonts bàsiques a la p. cxxxvi. Hi figura un llibre de Chiara Crisciani i Michela Pereria, *L'arte del sole e della luna. Alchimia i filosofia nel medioevo* (Spoleto: CISAM, 1996), vegeu *SL* 40 (2000), 152-153, que ja és una primera antologia de textos alquímics d'àmbit escolàstic. El volum d'I Meridiani, però, dedica tan sols una de les seves parts a aquests testimonis, perquè comença amb fonts gregues i àrabo-islàmiques i una selecció d'escrits del temps del pas a Occident de la pràctica i la teòrica de la transmutació de la matèria. Les aportacions majors dels segles xiii i xiv comencen a la p. 470 amb una selecció del «Geber llatí» i d'escrits autèntics i apòcrifs de Roger Bacon i Tomàs d'Aquino. El *Testamentum pseudolul·lià*, publicat per Michela Pereira i Barbara Spaggiari (Florència: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999), vegeu *SL* (2000), 40, 133-136, adquireix protagonisme entre els textos destinats a la recerca de l'elixir (pp. 556-586). També conté materials pseudolul·lians l'apartat sobre la quinta essència, amb el *Liber de secretis naturae* (pp. 587-594) i l'*Ars operativa medica* (pp. 595-604). Altres aportacions d'àrea catalana són les de Rocatallada (pp. 642-685) i les atribuïdes a Arnau de Vilanova (pp. 605-640). L'antologia recull seguidament escrits d'autors medievals que defensen la viabilitat de l'alquímia, com John Dastin, Tommaso da Bologna, Guillem Sedacer o Guido di Montanor. El darrer bloc del tom recull testimonis de la continuïtat i les mutacions de l'alquímia als temps del renaixement i de l'edat moderna, amb l'aparició de la dimensió ocultista, les connexions màgiques i la construcció de la tradició hermètica, fins a la publicació de les grans síntesis del que l'autora anomena els «alquimistes de biblioteca», com el prolífic Jean-Jacques Manget, que va recopilar la *Bibliotheca chemica curiosa*. Completa el volum un encartament en paper couché que conté làmines en color amb les il·lustracions més destacades dels manuscrits i les edicions alquímiques, seguit de les notes als textos, pp. 1275-1490, d'una bibliografia extensa, que inclou la iconografia, pp. 1491-1520, i el lèxic alquímic ja esmentat. La llarga trajectòria de recerca en la història dels textos clàssics de l'alquímia medieval de la curadora d'aquest volum garanteix la qualitat del vademècum d'I Meridiani, l'únic inconvenient del qual penso que recau en el

format, segurament massa manual –és en dotzau–, per estotjar no solament textos d'amena lectura, sinó també un cos complex i treballat de notes, comentaris i complements d'estudi.

Lola Badia

2) Barthélemy, *La Sedacina ou l'Œuvre au crible: l'alchimie de Guillaume Sedacer, carme catalan de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*

Estudi i edició de les obres alquímiques del carmelità català Guillem Sedasser (mort el 1382), a partir de la tesi doctoral de l'autora (1985), dirigida per G. Beaujouan. Documentat a Montpeller, a Perpinyà i a València, copista i compilador d'obres de cirurgia, lector d'obres d'astronomia (n'hem conservat un inventari de llibres) i protegit per l'infant Joan (després Joan I), Sedasser no fou, en alquímia, ni un renovador ni un gran teòric sinó, com altres autors del seu temps, un transmissor de les teories i les pràctiques alquímiques, això sí, passades pel seu propi sedàs. Fou el primer autor d'alquímia que cità el corpus alquímic pseudolul·lià, que segurament conegué a Montpeller, si bé no sembla que en fes gaire ús en la seva obra, d'altra banda representativa d'una concepció diferent de l'alquímia (més pròpia dels segles XII i XIII que no del segle XIV, que va veure l'esclat de l'alquímia mèdica de l'elixir). El primer volum conté un estudi complet de l'autor i de la seva obra, amb els índexs que permeten accedir-hi. El segon volum inclou les edicions crítiques de les obres originals llatines acarades amb sengles traduccions al francès actual.

Lluís Cifuentes

7) *Lulle et la condamnation de 1277. La Déclaration de Raymond écrite sous forme de dialogue*

Aquesta edició, o millor dit, traducció, es troba a la confluència de dos corrents en l'estudi dels 219 articles condemnats pel bisbe de París l'any 1277. Per una banda s'han produït dues edicions dels articles mateixos, tal com foren publicats pel bisbat parisenc: una de Roland Hissette de 1977 amb un ampli comentari sobre la significació de cada article, i una de 1999 de David Piché en edició crítica del text llatí, amb una traducció francesa acarada que ofereix abundant bibliografia sobre cada article (el lector pot consultar la Llull DB per a més detalls). Per altra banda, com s'explica al llibre ressenyat (pp. x-xi), hi ha hagut tres comentaris medievals d'aquests articles, dels quals el de Llull és el primer i

el més cèlebre. És la *Declaratio Raimundi per modum dialogi*, que, fins ara, havia rebut dues edicions del text llatí: una d'Otto Keicher de 1909 i l'altra a *ROL XVII* vuitanta anys més tard. Ara, amb aquest nou treball tenim una traducció francesa de la *Declaratio* que la fa accessible a un públic molt més ampli, i que amb la seva introducció i notes mostra com el comentari lul·lià encaixa no tan sols dintre el pensament i els plantejaments programàtics lul·lians, sinó també dintre la tradició de les reaccions més generals a la condemna. Explica que la idea principal del beat no era la persecució d'«averroistes» determinats, sinó rebatre la dicotomia del saber que proposaven, demostrant la concordança entre teologia i filosofia (p. xvi). Un article de la fe com la Resurrecció, per exemple, «doit être admise par le philosophe *en tant même que philosophe*, et non en tant que croyant» (p. xvii). Això es fa amb una noètica basada en els principis de l'Art ternària i la superació del coneixement limitat al basat en els sentits i la imaginació, a través del punts transcendents (o «traspassats» com diu Llull en català) (pp. xxii-xxiii). Tot això ho trobam a la interessant introducció de Cécile Bonmariage, on fa una altra precisió que val la pena citar: «Le titre que Lulle a donné à son ouvrage est particulièrement pertinent: il s'agit bien ici en effet d'une "declaratio per modum dialogi", d'une déclaration sous forme de dialogue, plutôt que d'un dialogue proprement dit.» També hi fa una valoració de quins temes són tractats més extensament a l'obra, amb l'eternitat del món en primer lloc, seguit de l'intel·lecte humà, la naturalesa divina (la Trinitat i la coneixença divina), etc., observacions resumides en una taula ben instructiva (pp. 179-182). En un apèndix anterior dóna una llista de les variants del text de Llull respecte al text crític de Piché. En suma, una edició plena d'informació per a l'estudiós.

Antoni Bonner

#### 8) Llull, Ramon, *Retòrica nova*, ed. Batalla, Cabré i Ortín

Entre els estudiosos de Ramon Llull és ja habitual l'ús d'una col·lecció d'abreviatures de referència gairebé obligada: *ROL*, *ORL*, *NEORL*, *OS*, *SW*, *OE*, etc. El lector d'aquesta revista les deu conèixer bé, ja que al capdavant el que té entre mans és un nou número de *SL* (abans *EL*). La traducció catalana de la *Rhetorica noua* enceta el que sembla que vol esdevenir una altra sèrie de referència: la *TOLRL*. El lloc del volum consagra almenys la nova abreviatura en atorgar el número de *TOLRL 1* a aquest primer títol de la sèrie (que significa «Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull»).

L'objectiu dels editors és doncs posar a l'abast del públic català l'obra de Ramon Llull en la seua pròpia llengua. La pluralitat lingüística és precisament

un dels aspectes més interessants de la producció lul·liana i, tot i que la seua edició crítica es reparteix en principi entre les *ORL* i la *NEORL*, pel que fa als textos catalans, i les *ROL*, pel que fa als llatins, la necessitat de tenir en compte totes dues versions en els cas dels textos amb doble redacció catalana-llatina (o llatina-catalana!) obliga a acarar-les, perquè sovint no es pot tenir un text fiable sense recórrer a ambdues branques.<sup>1</sup>

En el cas que ens ocupa, la *Rhetorica nova* només ens ha arribat però en llatí, text editat recentment per Jaume Medina (*ROL* 30). El text català que ara se'ns ofereix és doncs una traducció a partir de l'edició llatina. La seua finalitat és, com s'ha dit, divulgativa, però alhora posa a l'abast de l'interessat el text llatí de la *ROL*. O quasi, perquè en realitat el que ací es reedita és, si se'ns permet el joc de paraules, el text crític de *ROL* sotmés a crítica. Com reconeixen els editors (p. 88 de la «Introducció»), el que s'ofereix és un *textus receptus* revisat, fruit de la comparació del text fixat tant a l'edició de la *ROL* com a l'anterior de Mark D. Johnston. A la vista de les variants, s'ha modificat el text pres com a base (el de la *ROL*, ja que Brepols coedita aquesta sèrie) quan s'ha considerat escaient fer-ho. Aquestes modificacions no són gaire nombroses, i en la major part dels casos corregeixen passatges de difícil comprensió o errors evidents que se solucionen amb la lectura triada, provinent de l'altra edició o d'algun dels manuscrits. En alguna ocasió, però, l'alternativa oferida no aporta cap sentit nou al text ja editat a *ROL*, com ara l'opció per la variant «haec» de l'edició de Johnston, preferida a «hoc» de Medina, a la pàgina 128: tant «Haec autem faciebat» com «Hoc autem faciebat» són gramaticalment correctes i la tria no implica modificació en el sentit de la frase.

Entre les modificacions introduïdes són només quatre o cinc les que realment milloren el text de *ROL*. Aquest és, en principi, el que la col·lecció ha d'agafar com a text llatí de referència. La coedició de la *TOLRL* amb l'editorial Brepols garanteix precisament la disponibilitat del text llatí editat segons uns criteris d'excel·lència que qualsevol coneixedor de la *ROL* sap que són dignes de confiança. Una edició excel·lent com la *ROL* no és, però, una edició perfecta (n'existeixen, d'edicions perfectes?), i llavors la revisió del text a la vista de l'a-

---

<sup>1</sup> Vegeu l'article d'Alexander Fidora «La doble tradició de les obres lul·lianes i el problema de les edicions i traduccions modernes», dins Alexander Fidora i Eliseu Trenc (eds.), *La recepció de la literatura medieval catalana a Europa. Actes del 2n Col·loqui Europeu d'Estudis Catalans*, Péronnas: Les Éditions de la Tour Gile, 2007 (en premsa). Una prova clara de l'aplicació d'aquest principi metodològic d'acarament de les dues tradicions és la doble edició de l'*Art abreuçada de predicació/Ars abbreviata praedicandi* de Fernando Domínguez (*ROL* 18, 1991). I no es tracta d'un cas aïllat o excepcional en el conjunt de l'obra de Llull, com ha demostrat l'edició crítica de la *Tabula generalis* (Viola Tenge-Wolf, «The textual tradition of the *Tabula generalis*: from Ramon Llull to the critical edition in *ROL* XXVII», *SL* 43 (2003), 39-56).

parat de variants (no incorporat en la *TOLRL*) o d'altres edicions pot ser admissible. Però s'ha fet quelcom més: s'ha modificat també la puntuació del text de *ROL*. Es tracta novament d'uns canvis que, en la majoria dels casos, no afecten el sentit del text editat ni aporten cap millora, i responen simplement al gust dels editors. De vegades, però, semblen implicar un cert matís diferent, o fins i tot entrebancar la comprensió de l'original; comparem per exemple entre «Debet nihilominus corpus tenere rectum, manus fixas et pedes in se, praetendens humilitatem...» (p. 146) i «Debet nihilominus corpus tenere rectum, manus fixas et pedes, in se praetendens humilitatem...» (*ROL* 30, p. 47). O «Qui dicit “Rex et regina diligunt se mutuo”, pulchre iungit verbum nominibus, substantivis non autem qui dicit “Rex et regina se odiunt”...» (p. 148), on la puntuació és errònia en vista del text editat a *ROL*: «Qui dicit: “Rex et regina diligunt se mutuo”, pulchre iungit uerbum nominibus substantivis; non autem qui dicit: “Rex et regina se odiunt”...» (*ROL* 30, p. 48). En aquest cas, però, la traducció catalana del passatge respecta el sentit original segons la puntuació de *ROL*.

Però com ja s'ha dit, en la major part dels casos les modificacions en la puntuació responen senzillament al gust dels editors i no impliquen modificacions en el sentit. Hagués estat convenient, però, explicitar en la introducció que s'ha procedit a aquesta revisió, ja que el lector pot creure que, llevat de les variants de lectura indicades en l'escaritat aparat, el text llatí correspon exactament, també en la puntuació, a l'editat a *ROL*. Els canvis en l'ortografia sí que han estat anunciats (*TOLRL* segueix uns criteris diferents als del *Corpus Christianorum*), però aquests són secundaris i no afecten l'establiment del text com pot fer-ho la puntuació.

Pel que fa a la traducció, «s'ha fet pensant que tingui vida pròpia», com afirmen els editors (p. 90). És a dir, no segueix literalment el text llatí, sinó que ofereix un text català que pot ser llegit autònomament sense gaire dificultat i sense necessitat de subordinar-ne la lectura a l'acarament amb l'original. En termes generals, i salvant algun *lapsus*, és una traducció correcta, que expressa adequadament el sentit del llatí i que es llegeix bé. És interessant la inclusió del text català dels *Proverbis d'ensenyament* com a traducció de la secció «De pulchris proverbiiis»: una prova més de la importància de tenir present la doble tradició catalana i llatina en l'obra de Lull. Conscients d'aquesta importància, els editors encara donen la doble versió, quan s'escau, dels textos lul·lians citats. Hom pot així comparar la versió llatina i catalana del mateix fragment. Només n'hi ha una excepció: les citacions de l'*Arbre de ciència*, ofertes només en la versió catalana editada a *OE*, sense la corresponent versió llatina (*ROL* 24-26). Atès que el projecte de *TOLRL* es porta a terme en col·laboració amb l'editorial Brepols a partir dels textos editats a la *ROL*, estranya aquesta absència; com també



estranya que la *Logica noua* se cite per una edició anterior a la de ROL 23 (1998): la de Charles Lohr (1985). S'ignora igualment un interessant volum publicat també per la Brepols el 2002 i que recull les actes d'un congrés internacional sobre l'*Arbor scientiae*; el lector interessat en els proverbis i exemples lul·lians farà bé de tenir present l'article d'Albert Hauf «Sobre l'*Arbor exemplificalis*», molt complet i amb informació innovadora relacionada amb els exemples que aquest arbre té en comú amb la *Retòrica nova* (com ara la seua comparació amb les narracions del *Directorium humanae vitae* de Joan de Càpua).<sup>2</sup>

El text i la traducció s'acompanyen d'una introducció molt completa que inclou, a més, la traducció catalana de l'article de Robert Pring-Mill «The Lullian Art of Finding Truth: A Medieval System of Enquiry», publicat l'any 1990 al número 4 de la *Catalan Review*. La introducció explica de manera detallada els continguts de la *Retòrica nova* sense oblidar la relació del text lul·lià amb la retòrica medieval. Destaca la interpretació que de la intenció del text fan els editors, el qual havia estat considerat, des de l'estudi pioner de Jordi Rubió de l'any 1946, un tractat orientat a l'elaboració de sermons;<sup>3</sup> l'aprofundida anàlisi que dels continguts de l'obra i de la seua inserció en el context escolar fan els editors mostra que es tracta d'un text orientat a tota mena de comunicació oral, i no exclusivament a l'homilètica («Introducció», pp. 40-41). El resultat final és doncs un treball amb el qual el lector pot fer-se una idea molt clara i completa de l'especificitat de la proposta retòrica lul·liana.

Josep E. Rubio

#### 9) Miralles i Monserrat, *Antologia de textos de les illes balears. Volum I: Segles XIII-XVI*

Aquesta antologia és una mostra tangible de la vocació que Joan Miralles té de recórrer els entramats de la història de la llengua catalana. En aquesta ocasió, l'estudi s'ha centrat en l'anàlisi de la producció escrita a les Illes Balears des de 1229 fins a la Guerra Civil de 1936, tot partint de dos objectius declarats a la introducció: d'una banda, mostrar i demostrar la unitat de la llengua catalana i, de l'altra, fer veure la pluralitat de formes utilitzades des del s. XIII fins a l'actualitat. Per aquest motiu, l'antologia es concep a partir de tres propòsits

<sup>2</sup> A. G. Hauf, «Sobre l'*Arbor exemplificalis*», dins Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter (eds.), *Arbor scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Llull*, Turnhout, Brepols, 2002, 303-342.

<sup>3</sup> Jordi Rubió i Balaguer, «La *Rhetorica nova* de Ramon Llull», dins *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, 202-233.

vertebradors: (1) fer una mostra de textos «administratius», sovint no tenguts en compte per manca d'interès literari; (2) arreplegar textos poc substanciosos literàriament però que reflecteixen emblemàticament la fesomia de l'obra d'un autor o de l'època per la varietat d'ús o de forma; (3) comprovar tots els textos amb els corresponents originals, tant manuscrits com impresos, tot partint de la conclusió que les transcripcions fetes en matèria filològica, segons l'autor, són poc de fiar. El resultat d'aquests pressupòsits és l'originalitat que reconeix i posa en relleu Joan Martí Castell al pròleg, perquè en aquest recorregut per la geografia textual illenca cap text és descartat o menystingut a priori, a diferència del que ocorre en altres antologies. Si, de la llengua parlada, no se'n tenen mostres remotes com les que es poden aconseguir actualment amb mitjans tècnics, cal tenir en compte, com fa Miralles, tot el gruix de producció molt més apropiada a les necessitats quotidianes de la gent, com ara la necessitat de fer testament, de fer un inventari de béns o de fer una súplica al governador, que poden apropar-se millor a la llengua parlada i per tant reflectir-la amb més precisió.

A més del pròleg i de la introducció, en què s'explica la gènesi i estructuració de l'obra, el primer volum s'articula en 6 apartats: estudi preliminar (concepte de text i de registre lingüístic; classes de textos: classificació personal de Miralles a partir de camp, mode i tenor del discurs, seguint la doctrina de M. Gregory i S. Carroll i que dona com a resultat 33 ítems classificadors); apartat d'anàlisi dels textos; capítol final de conclusions; mostres de textos d'origen mallorquí, que comprenen des del s. XIII al XVI; criteris d'edició seguits de criteris de les abreviatures; glossari de mots interessants des del punt de vista de la lingüística.

La selecció de textos representatius inclou mostres ben diverses: des del *Llibre de contemplació* de Ramon Llull a l'edicta episcopal sobre els alums de Turquia de 1501, passant per l'inventari del castell de Bellver o la *Faula* de Guillem de Torroella, l'*Art de trinxar* o el «testament de Romia, muller de Pere Reyal».

Ramon Llull és un dels autors que té una presència notable: es recullen mostres de trenta obres, des del *Llibre de contemplació* al *Llibre de virtuts e pecats*. El Doctor Il·luminat fa part de l'*Antologia* com a representador de la llengua catalana a la Mallorca del s. XIII i del XIV. I ja s'ha dit anteriorment que Miralles estableix com a requisit de la labor comprovar l'original de cada obra. És precisament en aquest aspecte quan els textos dedicats a Ramon Llull entren en conflicte amb el plantejament general de l'obra: es consulta el manuscrit més antic, la qual cosa no garanteix que sigui una mostra de la llengua de l'època de l'autor. Encara que Llull sigui del XIII, el manuscrit consultat i transcrit pot ser del

xv, com és el cas del text de la *Vida coetània*. No es tenen en compte, per tant, les innovacions lingüístiques que els copistes hagin pogut introduir respecte dels originals, ni tampoc el fet que malgrat que l'obra fos d'autor mallorquí el manuscrit seleccionat fos realment copiat a Mallorca (tenint en compte els darrers estudis de Soler 2005, que posen en relleu l'afany de Llull de difondre la seva obra) ni que el copista del manuscrit en qüestió fos originàriament de l'illa, la qual cosa també s'hauria d'haver valorat.

Una altra dificultat de l'aplec és la manca de localització de referències bibliogràfiques. Són diverses les notes descriptives de les obres lul·lianes que contenen citacions de Bonner, Hillgarth, Menéndez Pelayo o Soler però que manquen de datació / paginació o fins i tot de referència bibliogràfica en la bibliografia general que s'inclou al final del segon volum.

Això no obstant, aquests dos inconvenients esmentats no resten gens d'importància a la tasca empresa, que posa ben de manifest la pluralitat textual que es produeix a les Illes des de la reconquesta fins als nostres dies. L'*Antologia de textos de les Illes Balears*, patrocinada per la Càtedra Alcover-Moll-Villangómez de la UIB i l'Institut d'Estudis Balearics, és, sens dubte, una eina de primera magnitud en la consulta de la història de la llengua a les Balears.

Maribel Ripoll

10) aa. vv., *Els certàmens del Seminari Conciliar de Sant Pere. Biblioteca Diocesana de Mallorca*

L'any 1899, gràcies a l'impuls cultural del bisbe Pere Joan Campins, es va crear el Certamen Científico Literario para los alumnos del Seminario Conciliar de San Pedro. Aquest concurs, com el seu nom indica, era destinat a premiar tant treballs de caràcter literari com científic elaborats pels seminaristes. Ramon Llull fou un dels seus temes habituals i entre els noms dels autors que hi presentaren alguna obra trobam alguns dels més eminents lul·listes de la nostra terra. Una bona part dels treballs presentats s'han conservat a l'arxiu del Seminari, la qual cosa és d'un valor difícil d'avaluar, atès que es tracta de treballs estudiantils. Ara bé, poden interessar els erudits de moltes àrees de coneixement, a més dels historiadors de l'educació i dels interessats en la història de l'Església a Mallorca. Sembla que entre els anys 1899 i 1907 el certamen va tenir nou convocatòries habituals, una per a cada any, i es degué tornar convocar molts d'altres cops, fins i tot durant la postguerra fins als anys 60.

A la convocatòria de 1899 figuren diverses obres de tema lul·lià; sembla que el tema proposat era la *Descripció de l'arribada i entrega del cadàver del Beat*

*Ramon Lull*. A l'inventari publicat ara hi consten diverses obres anònimes que, amb petites variacions de títol, responen a aquest tema. Però també hi trobam alguna obra de caràcter literari, com *Ramon Llull: drama en cinco actos* (1916), sense signatura.

Indicam a continuació els treballs signats de tema lul·lià que, pel títol, ens semblen més destacables: Pere Amorós Bestard, *El martirio del Beato Ramón Lull* (1927); Francesc Balle Oliver, *Estudi sobre l'Art de contemplació* (1937), *Estudio sobre el libro IV de Blanquerna* (1936) i *Poesía latina al Beato Ramón Lull, Mártir* (1936); Bartomeu Bauzà Aloy, *Estudi sobre el llibre d'amic e amat del B. R. Lull* (1906); Bartomeu Bennàssar Cifre, *El Llibre de contemplació en Déu del beato Ramón Lull: estudio sobre las cuestiones filosóficas y teológicas contenidas en las distinciones XXXIX y XL* (1942); Llorenç Bonnín Bonnín, *Estudi del Llibre d'intenció del Beat Ramon Llull* (1943) i *Glosario de voces arcaicas (no usadas en el mallorquín actual) que se contienen en el Libro de Demostracions de Ramón Llull* (1939); Joan Capó Bosch, *Estudio de la doctrina apologética contenida en el libro De fine del Beato Ramón Lull, relacionada con el Llibre del Gentil e los tres savis* (1946), *Estudio de los principales textos de mariología contenidos en Libro de Ave María, Horas de Nostra Dona y Horas de Sancta Maria del Beato Ramón Lull* (1947) i *Estudio filosófico-teológico del libro del Beato Ramón Lull Els C noms de Deu* (1945); Jeroni Cifre Llompart, *El Llibre de Contemplació en Déu del Beato Ramón Lull: estudio sobre las cuestiones filosóficas y teológicas contenidas en las distinciones XXIII a XXXII (libro tercero)* (1940); Pere Fiol Tornila, *El movimiento de los llamados espirituales en el siglo XIII y el Beato Ramón Llull* (1963); Salvador Galmés Sancho, *Descripció de l'arribada i entrega del cadàver del B. Ramon Lull* (1899); Antoni Garau Planas, *Estudio sobre el segon llibre de Blanquerna* (1926); Jordi Gayà Estelrich, *La noción de teología en el Beato Ramón Llull* (1968); Sebastià Guasp Cerdà, *Martiri de Ramon Llull: comèdia en un acte* (1916); Bartomeu Guasp Gelabert, *Himne escolar lul·lià* (1917); Bernat Homar Oliver, *La mediació de la Verge en les obres del Beat Ramon* (1953); Pere Joan Llabrés Martorell, *Doctrina i pensament jurídic de Ramon Lull: ambient jurídic de l'època. Les ensenyances lul·lianes del dret* (1959) i *L'ideal del martiri en la vida i en l'obra del Beat Ramon Llull* (1961); Pere Lladó Daviu, *Estudi del llibre tercer de Blanquerna del Beat Ramon Llull* (1928); Bartomeu Martorell Roca, *Doctrina del Beato Ramón Llull sobre el Romano Pontífice* (1935), *Estudio sobre el libro IV de Blanquerna* (1936), *El genio misional del Beato Ramón Llull en los documentos posteriores a su época* (1931) i *Notas mariológicas del Beato Ramón Llull en el libro Arbre de Sciència y Llibre de Sancta Maria* (1934); Miquel Mas Ginard, *Estudio de la doctrina apologética contenida en el*

libro *De fine del Beato Ramón Lull, relacionándola con el Llibre del Gentil e los tres savis* (1946), *Estudio filosófico-teológico sobre el libro del Beato Ramón Lull Cent noms de Deu* (1945) i *Estudio sobre la autenticidad del Liber clericorum, atribuido al Beato Ramón Lull, y contenido doctrinal del mismo* (1944); Sebastià Mesquida Sureda, *Trascendencia de la conversión del Beato Ramón Lull en su vida y en su obra: problemas teológicos que plantea* (1962); Josep Morey Cirer, *Estudio sobre las nueve primeras distinciones del Llibre de contemplació en Déu del Beato Ramón Lull: cap. 1-29* (1938) i *El Llibre de contemplació en Déu del Beato Ramón Lull: estudio sobre las distinciones X a XII contenidas en el libro 2º* (1939); Bru Morey, *Al Beat Ramon Lull* (1935); Bartomeu Ollers Fullana, *Comentari sobre el II llibre de Blanquerna de l'Il·luminat Doctor Beat Ramon Lull* (1926) i *Comentaris de la doctrina teològica contenguda en el primer llibre de Blanquerna escrit pel Beat Ramon Lull* (1925); Francesc Payeras Mulet, *Estudio del Llibre de Sancta Maria: Resumen preciso de la teología mariana en él contenida...* (1923) i *Selección y comentario de texto de la Doctrina Pueril del B. Ramón Lull* (1924); Miquel Pol Ordinas, *Doctrina del Beato Ramón Lull sobre el Romano Pontífice* (1935); Miquel Puigserver Pou, *Doctrina del Beato Ramón Lull sobre el Romano Pontífice* (1935); Pere Rebassa Bisquerra, *Cuestiones teológicas contenidas en las distinciones XXXIX y XL del Libro de contemplación del Beato Ramón Lull* (1942), *Estudi de les qüestions contingudes en el volum V de Contemplació* (1941), *Estudio sobre la autenticidad del Liber clericorum, atribuido al Beato Ramon Lull, y contenido doctrinal del mismo* (1944) i *Inventario de los documentos y publicaciones de la Causa Pía Luliana* (1935 i 1936); Pere J. Riussec Pujades, *Doctrina y acción misionera del Beato Ramón Lull* (1922); Joan Sabater Serra, *Estudi sobre la doctrina filosòfica i teològica continguda en l'obra del Beat Ramon Lull, titulada Libre de conexença de Déu* (1908); Bartomeu Torres Gost, *Selección y comentarios de textos del Libre I de Blanquerna del Beato Ramón Lull* (1924); i Bartomeu Vaquer Vidal, *Estudio de los principales textos de mariología contenidos en Libre de Ave Maria, Hores de Nostra Dona y Hores de Sancta Maria del Beato Ramón Lull* (1947).

Potser hi ha altres treballs que també tenen relació amb Lull o amb el lul·lisme. Tanmateix, encara que caldria estudiar tots aquests escrits un a un per deduir-ne el valor real, creiem que just amb els títols que hem reproduït el lector ja es pot fer una idea de la importància de Lull en els certàmens del seminari mallorquí. Al capdavant, es tracta d'una font d'informació més a tenir en compte.

Pere Rosselló Bover

11) Arnaldez, *A la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen-Âge*

Les primeres dues parts d'aquest llibre repassen la història de l'islam: les seves arrels en el judaisme i el cristianisme, i els contactes subsequents i possibles influències mútues; la tercera i darrera, l'impacte del pensament islàmic en la filosofia cristiana, sobretot de la seva època clàssica del s. XIII. És una satisfacció comprovar que, en aquesta secció, Ramon Llull és tractat en pla d'igualtat amb altres pensadors com Roger Bacon, Duns Escot, Sant Tomàs, etc., no tan sols en nombre de pàgines (cosa que mereixeria només perquè el tema central del llibre, la cruïlla de les tres religions, ocupa un paper central en l'obra del beat), sinó també per la intel·ligència i penetració de la seva presentació. Destaca, per exemple, el paper de la Figura S, en un passatge que val la pena citar *in extenso*: «Le but de Lulle n'est pas de résoudre le problème de la nature de la connaissance intellectuelle, et par suite celui de la nature de l'intellect; il est de déterminer, du point de vue de la vérité, ce qui peut résulter de l'action combinée de ces trois puissances, selon qu'elle est positive, ou négative.» (p. 326) Al final del mateix paràgraf afegeix: «Sa position est très originale: on ne peut penser sans vouloir, et on ne peut bien penser sans bien vouloir.»

El seu capítol sobre Llull acaba amb deu planes d'una anàlisi interessant i original del *Llibre del gentil e dels tres savis*; original perquè l'autor ha llegit l'obra des de la perspectiva d'un especialista del contacte entre les tres religions i ofereix una anàlisi aprofitable per als especialistes en Ramon Llull (del qual diu precisament que, a diferència dels teòlegs especulatius del seu temps, és un «homme de contact», p. 339). Al final (p. 340) afirma que l'obra vol cercar la possible unitat de fe mitjançant la tècnica ensenyada per la dona d'Intel·ligència. «Dans ce cas, il semble que l'Art serait capable de faire découvrir non seulement la vérité, mais la règle de son propre usage, c'est-à-dire qu'il serait "autocritique".»

Antoni Bonner

14) Báez-Rubí, *Mnemosine novohispánica. Retórica e imágenes en el siglo XVI*

Con la excepción de Fernando Rodríguez de la Flor, que ha investigado sobre la historia del ejercicio mnemónico en la península Ibérica en el Renacimiento y en el Barroco, las investigaciones sobre la historia de la mnemotecnia se han centrado en la civilización centroeuropea sin consideración de la cultura hispánica. En cuanto respecta a Hispanoamérica la investigación sobre este

punto era prácticamente nula, a pesar que existen dos obras excepcionales sobre el uso de la mnemotecnia en el primer siglo después de la Conquista: La *Rhetorica christiana* de fray Diego de Valadés y la *Idea de un buen gobierno* del peruano Guamán Poma de Ayala. En lo que respecta al primero, mejor estudiado que el segundo, se viene constatando el empleo de métodos visuales en la predicación cristiana a los indígenas inspirados, al parecer, en la mnemotecnia renacentista europea. La autora de este denso estudio que aquí reseñamos ya había demostrado en su tesis doctoral (vease la recensión en *SL* 44, 2004, pág. 156s.) el origen luliano de muchos elementos conceptuales en la voluminosa e importante obra de Valadés. No sólo había explicado el uso de los principios lulianos por parte de Valadés sino que se aventuró a dilucidar su influencia en otras manifestaciones artísticas más allá del aspecto meramente misional. En sus líneas generales el presente estudio podría considerarse una traducción parcial al castellano de la citada tesis, escrita en alemán, pero sin las limitaciones y el rigor que exige una disertación académica. La autora desarrolla el tema no sólo con una visión más amplia y contextual, sino también con el objetivo de divulgar las estructuras de la retórica en el siglo XVI que, gracias a la imprenta y su posibilidad de reproducir imágenes en serie, representó un auge de las técnicas mnemónicas. En frase de F. Yates, que la autora cita e ilustra en su trabajo, «el arte de la memoria fue un creador de imágenes que se manifestaron en creativas obras de arte y literatura». Después de un primer capítulo en el que se resume la historia de las artes de la memoria, se dedica un capítulo a Ramon Llull para mostrar como su *Arte* sirvió de modelo para tratados enciclopédicos del siglo XVI, en especial la *Explanatio* de Bernardo de Lavinheta. A continuación se analiza la estructura y el contenido de la obra de Valadés para definir con detalle su Lulismo «figurativo» fundamentado en la tradición lulista contemporánea gracias a la cual pudo comunicar en imágenes la organización armónica del universo como reflejo de la Trinidad divina dentro de la más genuina tradición franciscana. La segunda parte del libro expone otros dos ejemplos de la tradición mnemónica novohispana, no relacionados con el lulismo, pero de enorme importancia para comprender la fusión de las formas estéticas del Renacimiento con la tradición indígena novohispana. La impecable presentación con más de 150 ilustraciones, tablas cronológicas de Ramon Llull, Diego de Valadés y Benito Arias Montano y exhaustivos índices de manuscritos, onomástico, bibliográfico y temático realzan este interesante y recomendable estudio.

Fernando Domínguez

18) Bloom, Harold, *Ramon Llull and Catalan Tradition*

19) Bloom, Harold, «Ramon Llull i la tradició catalana»

La conferència que Harold Bloom va fer a Nova York sobre Llull (i també, cal dir, sobre Ausiàs March i Salvador Espriu en dos apartats finals), va ser publicada en quatre llengües, la versió catalana de la qual va ser reimpressa a *El Mundo*. Que una figura senyera de la crítica literària anglosaxona posi Llull a l'altura d'altres grans escriptors de la tradició occidental, és una novetat que val la pena remarcar. Com és habitual en Bloom, ho fa d'una manera provocadora, comparant-lo amb el poeta nord-americà Walt Whitman o amb l'anarquista, Durruti. Però, a pesar d'això, i d'alguns errors d'interpretació, la impressió general que el públic pot extreure d'aquesta conferència no és incorrecta, i té pinzellades que corregeixen algunes idees escampades pel món anglosaxó, com per exemple una suposada identitat entre el misticisme lul·lià i el de la Castella del Segle d'Or.

Antoni Bonner

21) Catana, *The concept of contraction in Giordano Bruno's philosophy*

Per als lectors de *SL*, només comentarem la incidència d'aquest llibre, molt interessant sota molts altres aspectes, en la història de lul·lisme. L'autor hi identifica dues possibles fonts lul·lianes del tema de «contractió» en Giordano Bruno, una de directa (p. 50) i l'altra a través de Nicolau de Cusa (p. 145). La primera seria en la *Lectura artis* (ROL XX, 426-8) on Llull tracta el tema àmpliament. Però no hi ha cap evidència que Bruno hagués conegut aquesta obra; més probable com a font seria l'*Ars brevis* en l'edició d'Egidi Gorbin, en la casa del qual Bruno es va allotjar a París, i que va editar la seva *De compendiosa architectura lulliana* (fins i tot aprofitant algunes planxes de l'edició anterior de l'*Ars brevis*). La segona font seria a través del famós ms. 83 de la biblioteca cusana, on cita passatges del *Liber de forma Dei*, un dels quals tracta precisament el tema de la «contractio» (ROL VIII, 96).

Antoni Bonner

26) Díaz Marcilla, Francisco José, «La unicidad y la trascendencia de Dios en el *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* de Ramon Llull»

L'anàlisi que l'autor fa de la breu obreta de Ramon Llull, se presenta en el context de la seva intenció de presentar la fe cristiana a través d'arguments



racionals. Aquesta intenció de Llull no és discutida, encara que, a jutjar per les insinuacions que se fan en diferents indrets del treball, sembla que Díaz concedeix a la demostració lul·liana una valor possibilista, i no una de constringent. En el text se presenta un esquema dels diferents capítols, més detallat pel que fa al segon tema de l'obra, és a dir la discussió de la unitat de Déu. La concisió del resum, de vegades, no reflecteix amb fidelitat el raonament de Llull.

Cal indicar, de totes formes, un punt en què, en el meu parer, la lectura de Díaz pren una direcció equivocada. Me refereixo a allò que ell presenta com a principia. Diu: «Los principia son dieciocho, compuestos por nueve dignidades sustanciales a Dios y nueve atributos». En primer lloc sorprèn una mica aquesta divisió dels 18 principis en dignitats i atributs. Jo no conec cap text de Llull que la faci possible. En segon lloc, la referència que se fa a l'inici als «decem et octo principia Artis generalis», no crec que se pugui llegir com a referència a les dignitats. Són més bé els principis tal com són definits a *Ars inventiva veritatis* o a *Tabula generalis*, que representen la versió vigent de l'Art en els anys de redacció de l'opuscle estudiat, seguint les conclusions fora discussió de Bonner. En aquest sentit, la demostració dels dos primers temes (existència de Déu i unitat) se fa en relació amb els principis de l'Art i sols en el tercer (la pluralitat en Déu, és a dir la Trinitat) se comença a parlar de dignitats. D'això en resultaria una lectura diferent de la de l'autor de l'article, que, pel demés, no fa pràcticament referències a l'Art per explicar el text de l'opuscle.

Jordi Gayà

28) Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato: Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalana-aragonese*

Estem davant d'un llibre de síntesi, constituït per un primer capítol introductor, que planteja el paper de la literatura franciscana, en sentit molt ampli, en la gènesi de la ideologia política de la Corona d'Aragó, i de dos altres que tracten respectivament dels temps de Llull i Vilanova i dels d'Eiximenis, fins al tombant del segle xv. El fet que l'àrea geogràfica triada per a l'estudi vagi sobretot de València a Palerm fa que el llibre sigui de lectura obligada per a tots els estudiosos de les lletres i la història de la Corona d'Aragó medieval. Les tesis d'Evangelisti són conegudes dels lectors de *SL*, que ha pres nota de dues aportacions prèvies seves, totes dues aprofitades en el treball recopilatori que ens ocupa (vegeu la p. 28). Es tracta dels articles «La *caritas* cristomimètica franciscana come strumento di costruzione della credibilità politico-economica, XIII-XV secolo» (Asti, 2003), consinat a *SL* 45-46 (2005-2006), 95, i sobretot

«Arnau de Vilanova e Ramon Llull: note in margine a due testi di pedagogia politica franciscana» (Bolonya, 2003), ressenyat per Albert Soler a *SL* 44 (2004), 168. L'encert de la interpretació dels aspectes socials del *Blaquerna* que es posa de manifest en aquesta ressenya és una virtut que retrobem sobretot al capítol segon del nostre llibre, que es caracteritza per un seguit de lectures interpretatives de fragments de textos extrets d'un repertori ampli d'obres de Llull i d'Arnau que permeten de perfilar i matisar les posicions de tots dos, només en part coincidents.

Al primer capítol hem après quins són els punts centrals de discussió que es planteja Evangelisti amb els textos a la mà: l'emergència d'un discurs sobre l'organització social en llatí i en vulgar als segles que van del XIII al XV, la relació d'aquest discurs amb la justificació de l'expansió mediterrània, amb l'èmfasi posat en l'hegemonisme català, l'evolució i l'elaboració de l'esperit de croada i el protagonisme atorgat als mercaders com a motors de la societat. La recerca es fonamenta en l'anàlisi ideològica d'un corpus textual que queda reflectit en la taula de fonts de les pp. 309-315, la qual cosa no impedeix que les notes a peu de pàgina reproduueixin la referència completa dels textos citats. El discurs interpretatiu d'Evangelisti entra en discussió amb la bibliografia crítica, la que s'esmenta a la llista de les pp. 315-328, que en general és generosa i completa. Bàsicament el mètode exeegètic parteix de l'avaluació del paper de determinats termes clau en la construcció del discurs dels autors presos en consideració: *fides*, *caritas*, *infidelitas*, *avaritia*, sobretot en relació amb conceptes nous que apareixen per primer cop de forma massiva al segle XIII: «bé comú» i «profit i o utilitat de la cosa pública». Les anàlisis mostren com se'n surten els autors per presentar els mercaders «caritatius» com a instruments del bé comú i del profit de la cosa pública, pel damunt de les polèmiques sobre la pobresa, que tot i ser sempre presents com a teló de fons, són tractades de forma molt distinta, per exemple, en Llull i en Arnau. Hi ha moments en què els dos grans escriptors coincideixen, com ara en les connexions entre la redempció i l'ascesi (p. 67), però Llull manifesta preocupacions molt concretes en relació amb el que s'anomena «economia della carità» (p. 102), que el porten no únicament a justificar els honors i les riqueses dels poderosos com un servei a la comunitat, sinó també a teoritzar amb detall sobre determinats instruments de l'art de la mercaderia, com és el cas dels contractes de compravenda (p. 80). Els textos d'Arnau, per contra, insisteixen en certs aspectes de la *superfluitas* i la *vanitas* (p. 118), amb aportació de matisos d'inconformisme manifest. Sorpren que l'autor no hagi tret partit del llibre vuitè del *Fèlix*, «D'home», que està farcit de dades que corroboren i completen moltes de les aportacions que s'extreuen del *Blaquerna* i d'altres obres lul·lianes consultades, des del *Llibre de contemplació* als opus-

cles dels darrers anys. Fins i tot el llibre setè, «De les bèsties», és alligador en relació amb les idees de Llull sobre el paper positiu dels mercaders en la societat.

El tercer capítol aplica el mètode de reconstrucció de la ideologia a través de paraules clau a partir de textos de Francesc Eiximenis i de Mateu d'Agrigento, entre d'altres, durant els darrers anys del casal de Barcelona i fins als temps del Magnànim. Les elaboracions entorn de la *caritas* esdevenen més complexes en la mesura en què s'impliquen en una noció de més alta volada política, és a dir la definició de la identitat de l'estat catalanoaragonès. Les funcions que Eiximenis atribueix amb tot detall a la monarquia i a les ciutats són la matèria primera de les anàlisis sobre l'art de governar i els programes franciscans, contrastats amb la pràctica històrica de la «Sicilia dei Martini».

Lola Badia

29) Evangelisti, «Martirio volontario ed ideologia della Crociata. Formazione e irradiazione dei modelli francescani a partire dalle matrici altomedievali»

Els temes connotats en el títol d'aquest assaig han de despertar necessàriament la curiositat del lector lul·lià. En efecte, martiri, croada, missió i franciscanisme són elements bàsics per entendre la personalitat i l'obra de Ramon Llull. Evangelisti, per altra part, és conegut per les seves contribucions a la definició de la proposta franciscana que se presentà com alternativa global en la societat del segle XIII i següents. Els seus estudis sobre la influència franciscana en les propostes polítiques i econòmiques en són la millor mostra.

En aquest context estudia ara el concepte de martiri, amb tot un seguici d'implícacions legals, teològiques i ètiques, que pot ésser entès com a alternativa franciscana. D'entre els molts de punts que hi són tractats, podem esmentar l'estudi que se fa del corpus de Gracià i l'anàlisi dels fets que provocaren l'episodi dels màrtirs de Còrdova (850). Una lectura especial mereixen les pàgines dedicades al «models martirials del franciscanisme», on s'estudia el tema en els escrits i en la biografia de Francesc d'Asís, així com en l'herència de les generacions immediatament posteriors, amb referències a Bonaventura, Clareno i Olivi. Al llarg d'aquesta tradició emergeix un perfil del "candidat al martiri", una mena de requisits que haurien de servir per aclarir qui mereix la consideració de màrtir.

Les referències que l'autor fa a Ramon Llull no són gaire nombroses i se concentren, de fet, a parlar-ne en el marc dels projectes de croada, relacionant-lo, a més, amb les opinions d'Arnau de Vilanova. Per a Llull la croada seria un

mitjà per assegurar aquell espai de discussió necessari per presentar i fer funcionar l'Art, sense oblidar, de totes formes, que el martiri és l'acte suprem de la *caritas*.

A pesar del poc espai dedicat a Ramon Llull –tanmateix l'estudi se dedica als franciscans i Llull no és necessàriament un representant del franciscanisme–, l'assaig d'Evangelista resultarà imprescindible en la bibliografia lul·liana. Així i tot, he d'indicar un punt que trobo a faltar. Perquè per a Llull el concepte de martiri va íntimament lligat al fet que la predicació de l'evangeli, tal com ho feren Jesús i els apòstols, implicava la pobresa i el martiri. I aquesta «manera dels apòstols» és el que ha de caracteritzar el missioner que imagina Llull per a les noves circumstàncies de la missió. En el meu parer, se tracta d'un pensament d'arrel franciscana, però no veig que l'autor ho posi de relleu. Haurà d'ésser objecte d'una recerca complementària.

Jordi Gayà

### 30) Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*

A final del 2005, cinc anys després de l'aparició del primer volum sobre la religiositat als regnes cristians de la península Ibèrica, dedicat al període comprès entre els segles VII i X, l'historiador Francisco Javier Fernández Conde en publica el segon, aquesta vegada centrat en l'estudi de les circumstàncies i els esdeveniments que van condicionar l'evolució de l'experiència i les vivències religioses en els dos segles immediatament posteriors. L'obra, tal com apunta el títol, no pretén pas constituir una història de l'Església com a institució, sinó més aviat donar compte dels comportaments i les creences propis de la societat cristiana medieval, indeslligablement relacionats amb les estructures socioeconòmiques i culturals en què s'emmarquen els segles estudiats. D'aquí l'èmfasi que s'hi observa en l'evolució social, política i econòmica de la Cristiandat –inclosos els contactes amb les dues altres grans religions monoteistes de la Mediterrània–, i, també, en la manera com aquesta evolució va modificar i condicionar les manifestacions de la religiositat als regnes hispànics.

El llibre és organitzat en set capítols, en els quals l'autor analitza, a partir de les premisses assenyalades, aspectes com la consolidació del feudalisme, el qual constitueix, al cap i a la fi, el context en què es desenvolupen els fenòmens religiosos que s'estudien a continuació; les manifestacions de la religiositat específicament lligades a les estructures feudals, amb una atenció especial a la sacralització de la reialesa i de l'aristocràcia; l'expansió cap al sud dels regnes cris-

tians peninsulars, la idea de guerra santa i el paper que hi van tenir els ordes militars; les noves formes de religiositat monàstica impulsades arran de la reforma de Cluny; el renaixement urbà i el sorgiment dels ordes mendicants; els corrents espirituals que es produeixen a partir del segle XI, amb una atenció ben concreta envers el moviment beguú, i, finalment, la religiositat i la pietat populars, sobretot pel que fa a la devoció envers els sants.

Al llarg del llibre, Ramon Llull, com també altres personatges procedents dels territoris de parla catalana (Jaume I, Arnau de Vilanova, Ramon de Penyafort), són esmentats en diverses ocasions, per bé que les mateixes característiques del volum de Fernández Conde no afavoreixen que hi hagi cap apartat dedicat pròpiament al beat Ramon o a cap dels altres personatges històrics que figuren al llibre. Així, només alguns passatges se centren en activitats concretes de Llull o en algun títol de la seva immensa producció, com ara quan es descriu el contingut del *Llibre de l'orde de cavalleria* (pp. 81-83), o en esmentar l'Art (pp. 389-392). En general, però, i malgrat la indubtable ambició del llibre, en llegir les pàgines que dedica a Llull i a d'altres autors «perifèrics» s'hi observa un coneixement poc aprofundit i clarament necessitat d'una actualització bibliogràfica, que lamentablement no és estrany en determinats historiadors espanyols. En el cas de Ramon Llull, aquesta actitud es tradueix en una repetició de tòpics i prejudicis superats de ja fa temps, com ara el seu utopisme i la seva ingenuïtat (pp. 105-106), o la tolerància envers les altres religions (p. 390); això, si no volem esmentar l'inevitable biaix produït pel fet que, d'acord amb el que es pot inferir de les citacions, els únics textos als quals s'ha tingut accés han estat els traduïts a l'espanyol, i encara.

Joan Santanach

### 33) Gayà Estelrich, «Ciència: confrontació de visions cristianes i islàmiques d'un concepte»

El primer volum de la *Història de la Ciència a les Illes Balears* conté diverses monografies de caràcter descriptiu que interessin de lluny i de prop l'estudi de Ramon Llull. La que va ser encarregada a Jordi Gayà té com a objecte presentar un quadre general dels coneixements que ara anomenem científics a la Mallorca medieval i per això li cal tractar, per una banda, el llegat de la cultura clàssica, tal com el va recollir la tradició occidental filtrada pel *De doctrina christiana* de sant Agustí, i, per l'altra, la cultura científica àrab, elaborada pels hereus musulmans de les escoles gregues que havien emigrat de l'Imperi bizantí a l'Imperi persa al segle VII. Els models cristians de saber, de sant Isidor al segle

vii a Hug de Sant Víctor al segle XII, disposaven d'una quantitat menor de fonts filosòfiques, concretament aristotèliques, que no pas els àrabs, de manera que quan es va produir l'encontre entre les dues cultures a través de les traduccions, els intel·lectuals occidentals van descobrir un tresor immens no únicament en l'accés als textos grecs, sinó també a les grans summes d'al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna) i Averrois. L'exposició d'aquestes informacions fonamentals va acompanyada d'una bibliografia actualitzada i es tanca amb uns paràgrafs de reflexió sobre la pràctica científica en una època en què el saber teòric es transmetia separatament de les activitats d'educació «per a la vida». Hi ha un desfament entre els plantejaments contemporanis de la història de la ciència i les innovacions tecnològiques medievals (per exemple en agricultura, navegació o metal·lúrgia) i Gayà proposa de considerar la noció de la «transformació dels objectes» i no la del descobriment de novetats absolutes a què estem acostumats, per tal d'aproximar-nos al procés que porta a la reivindicació de l'autonomia de la investigació, pròpia de la revolució copernicana del segle XVI.

Lola Badia

#### 34) Gayà, «*Que el llibre multiplicàs*» Ramon Llull i els llibres

El Centre d'Estudis Teològics de Mallorca ens ha obsequiat, un any més, amb una nova publicació provinent dels actes de celebració del dia del beat Ramon a Palma. Es tracta, com és habitual, d'un opuscle d'una trentena de pàgines, de to divulgatiu. Enguany, tanmateix, el treball que hi presenta Jordi Gayà em sembla especialment rellevant i del màxim interès: hi fa un recorregut extens i complet pel tema del llibre en la vida, el pensament i l'obra de Llull. Fins allà on tinc present, és la primera vegada que es duu a terme una visió de conjunt d'aquest tema, cosa que no deixa de ser sorprenent, si tenim en compte la centralitat que el llibre té en l'opus lul·lià com a objecte i com a idea: des de l'activitat biogràfica de Ramon com autor de llibres, passant pel que sabem (que encara és poc, però que cada cop és més) dels mètodes de composició i de traducció de les seves obres, la seva preocupació per la pervivència material i intel·lectual dels seus llibres, fins la seva idea de l'Art com el «nou llibre» que supera els precedents.

L'opuscle recopila tota mena d'informacions valuoses sobre el tema, que, posades en relació, prenen una nova dimensió; per exemple, confesso que (tot i que ja Hillgarth al seu llibre clàssic, la remarcava) m'havia passat completament per alt una referència que trobem a la *Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni* per la qual Ramon informa que el rei Jaume II d'Aragó va fer arribar el

*Liber de fine* al papa. O l'observació que la versió llatina del *Llibre de contemplació* és possible que sigui força posterior a la catalana.

Però el treball de Gayà crec que és especialment interessant per les interpretacions innovadores que fa de dades, d'episodis o de textos. En remarcaré un parell. El primer, la relectura del tòpic del *locus amoenus* com a espai ideal de transmissió del coneixement que supera l'àmbit acadèmic i que seria una mena d'alternativa a la funció del llibre en una concepció tradicional. El segon, el del text de la *Disputatio Raimundi...* a què ara em referia i a les seves circumstàncies de composició i al naufragi que patí Ramon davant de les costes de Pisa: «Ramon, a la recerca del llibre millor, capficat a escriure centenars d'obres, perd tots els llibres. La memòria, però, li serveix per "multiplicar", ara en una versió llatina, aquell primer text escrit a la presó. I ara, aquest text, és enviat al Papa, de forma que els dos caps de les dues religions en lluita poden llegir el mateix» (p. 24).

La panoràmica que traça Gayà, completa en ella mateixa i ben contextualitzada en la biografia i en el pensament de Llull, crec, a més, que és una via excel·lent i innovadora d'aproximació al fenomen lul·lià. No hauria de passar desapercebuda.

Albert Soler

### 35) Giletti, «Aristotle in medieval Spain: writers of the Christian kingdoms confronting the eternity of the world»

L'autora es proposa de resseguir la presència de la *Física* d'Aristòtil a la península Ibèrica dels segles XIII i XIV a través de la discussió del tema de l'eternitat del món, una proposició, inacceptable per a un cristià, que Aristòtil defensa a partir de les nocions de moviment (és a dir, generació), matèria i temps. Malgrat que no formin cap grup intel·lectual coherent, hi ha set escriptors ibèrics dels segles XIII i XIV que rebaten l'eternitat del món aristotèlica presentant contraarguments per a cada una de les tres nocions que la sustenten a la *Física*. L'article és, doncs, un repàs de les argumentacions que articulen Ramon Martí al *Pugio fidei*, Álvaro de Toledo, Sanç IV de Castella-Lleó al *Lucidario* que se li atribueix, Ramon Llull en diverses obres, Álvaro Pelayo, Guiu Terrena i un franciscà anglès que va ensenyar a Barcelona el 1322 i que hi va redactar un comentari a les *Sentències* de Pere Llombard: Anfred Gonteri Brito. Els arguments contra l'eternitat del món basada en el moviment se centren en la distinció entre creació i generació. L'aportació lul·liana s'esmenta a la p. 33 i és presa de la *Declaratio Raimundi* a propòsit de les prohibicions del bisbe Tempier. L'autora

evita deliberadament presentar-les en termes artístics. Els arguments basats en la natura de la matèria no contenen esments a Llull, mentre que els que giren entorn del temps es presenten dividits en una eternitat lligada al temps entès com un «ara» fluid i una eternitat vinculada a un «abans» del temps. Llull apareix esmentat a la p. 44 a través d'un text de l'*Ars mystica theologiae et philosophiae* en relació amb el segon grup d'arguments contra la noció d'eternitat en el temps. La dada més interessant d'aquest treball per als lul·listes és a les conclusions, on l'autora intenta d'establir lligams històrics entre els protagonistes del seu debat contra l'eternitat del món i fa algunes consideracions a propòsit dels contactes entre Ramon Llull i Ramon Martí, que la porten a afirmar que no s'ha de donar per fet que el protagonista de l'exemple del predicador fracassat, que apareix set vegades en obres diferents de Llull, calgui identificar-lo amb el dominicà Ramon Martí, per al qual Llull hauria tingut un respecte considerable (pp. 46-47).

Lola Badia

#### 43) Moran, *Distilling knowledge: alchemy, chemistry, and the scientific revolution*

La presenza dell'alchimia nei secoli cruciali della Rivoluzione scientifica è al centro del libro di Bruce T. Moran, le cui ricerche precedenti hanno prodotto contributi fondamentali sulla cultura scientifica e tecnica nelle corti tedesche del XVII e XVIII secolo. L'intreccio fra la conoscenza della natura e l'intervento attivo su di essa caratterizza fin dalle sue origini l'alchimia, della quale l'autore sostiene il carattere fondamentalmente razionale (ovvero «ragionevole»), considerandola quasi esemplare per la definizione generale della scienza che, pur essendo normalmente considerata soltanto dal punto di vista cognitivo, presenta invece tutte le caratteristiche di un'impresa umana ed esistenziale. E poiché la pratica alchemica di più duratura vitalità è stata certamente la distillazione, il libro prende avvio con una sintetica esposizione delle dottrine medievali sulla distillazione, nelle quali i testi alchemici attribuiti a Raimondo Lullo hanno, com'è ben noto, un particolare rilievo. Il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, in particolare, per quanto debitore in larghissima misura al *De consideratione quintae essentiae* di Giovanni da Rupescissa, godette di molto maggior fama di quest'ultimo, facendo sì che il nome di Lullo risultasse fra quelli degli antenati autorevoli delle ricerche «chimiche» anche negli ambienti post-paracelsiani, che formano la parte più ampia e interessante del libro di Moran.

La complessa situazione degli studi sulla storia dell'alchimia medievale si avverte nel permanere, nel libro, di alcuni equivoci purtroppo ancora radicati



nella storiografia (per esempio la confusione fra il *Rosarius* attribuito ad Arnaldo da Villanova e il *Rosarius philosophorum* pubblicato nel 1550; o l'identificazione fra l'alchimista arabo Jabir ibn Hayyan e il suo eponimo latino «Geber», che da tempo è stato identificato con un alchimista francescano del XIII secolo, Paolo di Taranto). Ma l'alchimia medievale non è che una parte marginale del libro, dedicato essenzialmente alla permanenza e alle trasformazioni dell'alchimia durante il Rinascimento e in età moderna: e in quest'ambito gli autori e i testi presentati sono delineati con accuratezza e chiarezza, anche se in maniera decisamente sintetica.

Lo scopo del libro sembra del resto essenzialmente di natura didattica: l'autore si è chiaramente proposto di presentare in forma accessibile, senza l'appesantimento dovuto alle note, i risultati cui è giunta la ricerca sulla storia dell'alchimia nell'ultimo decennio, presentando gli sviluppi dell'arte della distillazione nel contesto della Rivoluzione Scientifica (la mancanza delle note non significa, peraltro, mancanza di documentazione, come l'ampia e ben costruita bibliografia dimostra).

La linea di continuità fra la pratica distillatoria degli alchimisti, quella dei farmacisti rinascimentali, i libri di segreti, e infine gli sviluppi della «filosofia chimica» post-paracelsiana, viene rintracciata nella concezione dell'alchimia come ricerca razionale volta alla «purificazione» delle sostanze: l'alchimia, scrive Moran, non sopravvisse perché era un solenne inganno, ma perché «it did make sense»; e il suo obiettivo è proprio quello di indagare come e perché l'arte trasmutatoria e le tecniche a essa connesse, che noi oggi vediamo sotto l'ambigua luce dell'occulto, poterono essere considerate «a perfectly reasonable and logical endeavour» (p. 25).

L'uso delle tecniche alchemiche nelle pratiche artigianali e nelle ricerche mineralogiche, la contiguità delle ricette alchemiche a quelle farmaceutiche e anche ai «segreti» domestici mostrano dunque la «ragionevolezza» dell'alchimia; queste tecniche infatti, utilizzate in molti e diversi contesti, dettero un consistente contributo alle nuove scoperte che avrebbero condotto, infine, alla vera e propria scienza chimica moderna. La valorizzazione della ricerca empirica accomuna gli alchimisti agli scienziati rinascimentali; e lo sfondo religioso della ricerca alchemica fu apprezzato da scienziati del calibro di Boyle e Newton, che erano alla ricerca di un antidoto contro le temute conseguenze ateistiche del meccanicismo.

Non dunque l'opposizione fra razionale e irrazionale, scientifico e occulto, chimica e alchimia, ma la coesistenza e l'influenza reciproca di approcci diversi al sapere della materia costituiscono il fulcro dell'interpretazione di Moran, che mostra esemplarmente come sia possibile fare storia della scienza senza rimane-

re impigliati in dilemmi sostanzialmente rigidi (come quello, tanto diffuso nella recente letteratura storico-scientifica, fra internalismo e storia sociale), ma piuttosto riconoscendo quella che nell'ultimo capitolo viene esplicitamente definita la *Reality of Relationship*. La categoria di relazione e l'attenzione all'intreccio fra posizioni diverse nel vivo della scienza «classica» mostrano la positiva ricezione, da parte dello studioso, delle istanze messe in luce negli ultimi decenni dagli studi antropologici, psicologici e dagli Women's studies: e il punto di vista indubbiamente innovativo che egli adotta gli permette di mettere in luce il contributo peculiare dell'alchimia alla ridefinizione dell'epistemologia che caratterizza la scienza rinascimentale, sintetizzabile nell'affermazione che «learning ... comes through doing» (p. 136).

In particolare sono la figura di Paracelso e il percorso delle sue idee nell'Europa del tardo Cinquecento e del Seicento a venir messe al centro della ricostruzione di Moran; il debito paracelsiano alla tradizione alchemica, variamente accolto e ridefinito dai suoi seguaci, è illustrato con chiarezza ed equilibrio; ed è proprio nel contesto paracelsiano che gli scritti d'alchimia pseudolulliani, assieme a quelli attribuiti ad Arnaldo da Villanova, ottengono nuova attenzione (la quasi totalità delle edizioni a stampa di tali testi si deve all'iniziativa di paracelsiani).

Nel complesso, il lavoro di Moran si raccomanda come un'ottima esposizione delle problematiche alchemiche in età moderna, dei loro intrecci con le innovazioni nella medicina, col formarsi di una nuova disciplina come la mineralogia, infine con le riflessioni epistemologiche sull'intreccio fra scienza ed esperienza (anche se il rapporto degli alchimisti verso «madre natura» non era connotato da quegli elementi di aggressività e violenza che caratterizzano lo sperimentalismo di Francis Bacon). Ma c'è anche qualcosa di più nelle pagine di *Distilling Knowledge*, qualcosa che va oltre il campo d'indagine prescelto e che offre una lezione metodologica importante sia per gli storici della scienza – qualunque sia il tema e il periodo di ricerca –, sia per gli storici delle idee: la convinzione basilare, esplicitamente enunciata nel capitolo conclusivo, che sia importante saper superare le categorie moderne di «razionalità» e di «scienza» per poter correttamente valutare la scienza del passato: cfr. p. 184; e che proprio dalla vicenda dell'alchimia possiamo apprendere che «processes and practices can count as objects» e che «the messiness of conflict leads to discernment» (p. 189).

Michela Pereira

- 46) Peirats Navarro, «El *Liber de centum nominibus Dei* o *Cent noms de Déu*: per a una edició crítica»

L'autora ha rebut l'encàrrec de preparar l'edició llatina d'un text català de Ramon Llull que només té sentit en la redacció original en llengua vulgar, atesa la seva natura lírica i els recursos prosòdics corresponents. És evident que la versió llatina del segle XVI és un refregit de la catalana amb un valor intel·lectual molt migrat: simplificacions, reduccions, males lectures ho confirmen al primer cop d'ull. Prendre la paupèrrima versió llatina com a punt de referència principal del text és un error que només s'explica per un plantejament metodològic que desafía els principis de la filologia, és a dir considerar que el llatí per definició va per davant del català. És clar que el *Cent noms de Déu* és una obra bàsica per estudiar les relacions de Llull amb la cultura teològica islàmica i per això cal treballar en una bona edició crítica, naturalment del text original. Peirats s'esforça per justificar en termes ecdòtics dades evidents, ço és que el català és previ. Malaguanyat esforç i malaguanyat plantejament. Tot tan inútilment complicat com no adoptar l'abreviatura nítida i inequívoca de la Llull DB, «Cent-Noms» i optar per la tirallonga LDCND.

Lola Badia

- 47) Pereira, «Cap als orígens de l'alquímia medieval. Presència d'alquimistes i desenvolupament de les doctrines de l'alquímia a les Illes Balears (segles XIII-XIV)»

Aquest capítol és una nova síntesi de Michela Pereira sobre alquímia medieval, centrada en les dades que relacionen aquesta disciplina amb Mallorca. La contribució comença amb una definició de l'art de transformar la matèria en les seves dimensions teòrica i pràctica, i amb una remissió al volum de l'autora, *Arcana Sapieza. L'alchimia dalle origini a Jung* (Roma: Carocci); vegeu *SL* (2001), 41, 168-171. D'aquest ampli tractat, se n'extreuen les dades fonamentals que caracteritzen els textos alquímics coneguts a la península Ibèrica a partir del segle IX, entre elles la noció d'un «or espanyol», testimoni de les primeres pràctiques alquímiques documentades cap al segle XII. La presència de l'alquímia a Mallorca a l'època de Llull no consta documentalment però es dedueix de la difusió generalitzada a tot Europa de la teoria i la pràctica d'aquesta disciplina; en qualsevol cas, la polèmica contra l'alquímia de les obres autèntiques de Ramon Llull mostra que es tractava d'una presència viva i operativa. Llull desautoritza l'alquímia als *Començaments de medicina* i al *Fèlix* perquè els

metalls són cossos durables que neixen de la mescla dels elements sense que hi intervingui el principi de generació, propi de les plantes i dels animals. L'obra artificial no pot intervenir en la constitució de la matèria com sostenien altres pensadors. Aquest rebuig de fons de l'alquímia, Llull el formula insistentment en moltes qüestions disperses en obres diverses, com ara el *Liber de ente reali et rationis*, les *Quaestiones per artem demonstrativam solubiles* o l'*Ars generalis ultima*. Cal tenir present que Llull també es fa ressò de l'argumentació moral habitual contrària a l'alquímia, que considerava els alquimistes uns falsaris moguts per la cobdícia. Els apartats següents exposen les vies de la recerca erudita que distingeix els textos del Llull històric del *corpus* d'obres pseudoepígrafes atribuïdes a Ramon, des de Littré i Hauréau al segle XIX, als catàlegs d'obres alquímiques publicats per Halleux i la mateixa Pereira als anys setanta i vuitanta del segle XX.

A darreries del segle XIV es documenta un laboratori d'alquímia al castell de l'Almudaina, tal vegada relacionat amb la població jueva de l'illa. De tota manera la peça major de la connexió mallorquina de l'alquímia és l'atribució de l'autoria del *Testamentum* alquímic pseudolul·lià a un anònim mallorquí, el Mestre del Testament, proposada a l'edició d'aquesta obra de Michela Pereira i Barbara Spaggiari (Florència: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1999), vegeu *SL* (2000), 40, 133-136. La transmissió del text és complicada però presenta alguns fragments en català que donen peu a l'esmentada localització dialectal d'un personatge que havia de ser cultivat, amb possibles contactes amb la universitat de Montpeller. El volum tracta de l'obtenció de l'elixir, que era un dels temes centrals de l'alquímia escolàstica. Els darrers apartats fan referència als testimonis d'activitat alquímica posterior a la integració de Mallorca a la Corona d'Aragó després de 1344 amb la figura de Jaume Lustrach, un alquimista francès actiu a Mallorca, que gaudia de la protecció de Joan I i Martí I fins que va ser empresonat a Barcelona i posteriorment alliberat per Maria de Luna. Lustrach no va produir or per als reis, sinó un llibre sobre alquímia; l'exemple indica la derivació intel·lectual i teòrica que va experimentar la disciplina a les portes de l'edat moderna.

Lola Badia

48) Pereira, «Maestro di segreti o caposcuola contestato? Presenza di Arnaldo da Villanova e di temi della medicina arnaldiana in alcuni testi alchemici pseudo-lulliani»

M. Pereira ofereix en aquest treball algunes reflexions preliminars d'una recerca en curs sobre els estrets punts de contacte entre els primers textos alquí-

mics atribuïts a Ramon Llull (*Testamentum, Liber de intentione alkimistarum* i *Ars operativa medica*) i l'obra mèdica d'Arnau de Vilanova, molt particularment a partir de recents estudis sobre les relacions entre alquímia i medicina i sobre l'alquímia a l'àrea occitanocatalana. Proposa parar atenció, provisionalment, com a possible responsable d'aquesta part del corpus alquímic pseudo-lul·lià (*Magister Testamenti*), a un personatge pròxim a Arnau (potser germà o nebot seu), un cert Pere de Vilanova, actiu a Montpeller al voltant de 1330, curiós o practicant de l'alquímia, en la qual hauria cercat o cregut trobar la resposta a alguns problemes centrals de la recerca mèdica i farmacològica practicada a l'ambient de l'Arnau autèntic.

Lluís Cifuentes

53) Roest, «Dealing with Brother Ass. Bodily aspects of the Franciscan sanctification of the self»

El darrer apartat d'aquest treball, de títol desorientador, és sobre la relació entre cos i ànima, una qüestió que en Ramon Llull havia de tenir una solució molt radical, en desacord amb les línies mestres del pensament escolàstic, que enfosquien o rebutjaven el cos. Per a Llull no es podia separar Déu de la seva creació. Davant la teologia dominant que concebia l'ànima (racional) com l'essència (la forma substancial) de l'home, Llull va demanar per què a Déu, en aquest cas, quan va crear el món i l'home, no li va bastar l'ànima tota sola? La millor exemplificació d'aquesta actitud és la proposició lul·liana de l'Encarnació, no tant com a acte salvador, sinó com a enllaç entre el món creat i l'íncreat, i la del sofriment de la humanitat de Crist en la creu com una manera d'honar la seva afinitat amb Déu. Això implica que l'experiència ascètica de l'home cercant Déu no seria principalment en la mortificació de la carn; per a Llull era més bé un reconeixement de la dignitat de la carn que també volia participar en honrar Déu. La humanitat sencera participa en aquesta interrelació amb la divinitat, cosa que tothom hauria de poder reconèixer en la seva vida, i que al mateix temps explicaria l'esforç missioner lul·lià. El resultat de tot plegat és, com diu l'autor, que «The whole world was his intended audience, for in his eyes each man was worthy of faith.» L'apartat sobre Llull és curtet (de només una pàgina i mitja), però molt suggerent.

Antoni Bonner

## 57) Romano, Marta M.M., «Raimondo Lullo, “artista” della lingua latina»

L'autora planteja la qüestió del plurilingüisme en l'obra de Ramon Llull i en les estratègies de difusió de la seva producció que desenvolupa el beat. Se centra en les relacions que s'estableixen entre versions llatines i catalanes i deixa de banda les versions impulsades per Ramon a altres llengües romàniques (occità i francès; en aquest sentit, no em sembla afortunat parlar de «bilingüisme» –p. 293– en el cas de Llull). Assenyala diversos casos de relació original/traducció, entre els quals cal fer referència al que afecta l'*Arbre de ciència/Arbor scientiae* (del qual ja s'han ocupat Villalba, Fidora i qui signa aquestes ratlles) i per al qual proposa alguna nova perspectiva, sempre favorable a l'original en llatí; i, sobretot, el de l'*Art amativa* (original en català) i l'*Ars amativa* (traducció al llatí).

D'aquest últim cas, Romano en recull diversos exemples rellevants d'errors del traductor llatí respecte de l'original català de Llull (pp. 288-290); en efecte, en la majoria dels ítems registrats és molt evident una mala comprensió del català per part del traductor que es transmet a la tradició llatina de l'obra. Són casos similars als que es detecten a les versions occitana, francesa o llatina del *Llibre d'amic e amat* (edició d'Els Nostres Clàssics, Barcelona, 1995), per exemple. És evident que la preocupació de Llull per la transmissió de l'obra no arribava sempre al control de les traduccions que impulsava.

Tanmateix, sóc del parer que la distinció entre errors de transmissió (dels copistes concrets i, per tant, esmenables) i errors de traducció (del traductor i, per tant, no esmenables si no volem falsejar la realitat històrica que ha existit) hauria de tenir el seu reflex a l'edició de les diferents versions d'una obra; en aquest cas a la de l'*Ars amativa* (ROL XXIX), en què Romano ha esmenat aquests errors amb conjectures, val a dir que anotant-ho a l'aparat crític naturalment. L'original de la traducció, amb totes les seves limitacions i virtuts, és un ens que va existir i la seva reconstrucció (no la correcció) ha de ser l'objectiu de l'editor a qui pertocui.

Es tracta d'una interessant aproximació a un tema que, sens dubte, mereix nous estudis ateses les particularitats que presenta en el cas Llull: iniciativa autònoma d'un laic, dimensió internacional de la difusió, nombre d'obres que afecta...

Albert Soler

## 65) Todisco, «Lo spazio teoretico come spazio de libertà. La lezione filosofica del francescano Raimondo Lullo»

L'escrit s'articula en tres parts, que semblen tenir una redacció original per separat, ja que alguns temes compareixen en diversos indrets. La idea que els

articula ve apuntada en el títol, és a dir una lectura de Ramon Llull com a representant del franciscanisme. Per suposat, no se discuteix per res per quina raó s'afirma «il terziario francescano Raimondo Lullo». Partint, doncs, d'aquest prejudici, el sistema lul·lià és presentant com a plenament d'acord amb una línia de pensament que tindria en el primat de la llibertat i de la bondat la seva definició.

En el primer apartat se parla del «spazio teoretico», definit com apertura a la diferència i a les veritats, sense absolutitzar, però el fragment, en definitiva la «distinció en la comunió». En el rerefons, i a voltes explícitament, l'autor està emprant formulacions de càrrega crítica front a els corrents filosòfics de finals de segle XX. En aquest context se fa una referència fonamental al *Libre del gentil*, del qual se diu finalment: «Il clima, che è dato respirare, è quello di un'alta religiosità, entro cui le singole fedi trovano spazio e protezione e si alimenta del desiderio della pienezza» (522).

El segon apartat versa sobre l'altre tret assenyalat com a definidor de franciscanisme, és a dir el primat de la bondat. Aquí se fa esment de la definició de Déu per les dignitats i la seva obra. A més, l'obra *ad extra* de les dignitats se revela el fonament últim de l'harmonització dels sabers, gràcies al procés d'*ascensus* que elles justifiquen.

El tema del tercer i últim apartat s'anuncia com «la modernità antimoderna di Raimundo Lullo». El contingut se pot resumir en aquesta frase de l'autor: «Ora, se la condivisione dell'utopia dell'affratellamento cosmico fa di Lullo un francescano, ardito e originale, l'elaborazione dell'Ars combinatoria spiega il fascino che ha esercitato sui moderni sia per il suo carattere enciclopedico, sia per la sua fecondità euristica» (535). Els fascinats per l'Art de Llull, i aquí estudiats, són, evidentment, Nicolau de Cusa, Giordano Bruno i W. Leibniz.

A la conclusió, en reafirmar el vessant teològic com a substancial al sistema lul·lià, declara que el projecte de Llull és «l'organizzazione delle verità date» i no «la scoperta di verità radicalmente nuove».

Sense entrar en detallar i discutir els molts punts que s'esmenten en un treball tan extens, se fa necessari, però, apuntar que és incorrecte prendre com a obra autèntica el *Trattato della quinta essenza*, o donar per bo l'ús que fa P. Rossi del *Liber ad memoriam confirmandam*.

Jordi Gayà





# CRÒNICA

Animem els lectors a fer arribar a la redacció de *Studia Lulliana* breus cròniques dels actes significatius per als estudis lul·lians dels quals hagin estat organitzadors, mitjançant l'adreça de correu electrònic [scholalullistica@gmail.com](mailto:scholalullistica@gmail.com).

## **1. Notícia de la tesi lul·liana inacabada d'Antoni Pous (1932-1976) i semblança de l'autor**

Pous, Antoni, *Llenguatge i estructura model en el sistema de Ramon Llull* (tesi doctoral, esborrany. Mecanoscrit inèdit, 1970-1974), 118 pp. Mecanoscrit dipositat al Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona.<sup>1</sup>

### Descripció:

Aquest treball sosté que l'*Ars generalis ultima*, màxima expressió del sistema lul·lià, és una ciència general de caràcter semiòtic (p. 118), atès que «allò que Llull va pretendre [...] era la construcció d'un sistema secundari modelat a partir del llenguatge» (p. 43). La presentació és de caràcter assagístic i de molt bona lectura. Malgrat l'absència dels apartats preceptius en les tesis doctorals sobre objectius, metodologia i conclusions, el discurs està ben travat i estructurat, de tal manera que només es pot considerar que és una obra inacabada perquè cal completar algunes citacions, ampliar algunes argumentacions i revisar la redacció. L'autor ha treballat a partir d'aquestes obres de Llull: *Lògica del Gatzel*, *Llibre de*

---

<sup>1</sup> En ocasió de la Internationale Fachkonferenz «Katalanisch: Universel-Partikulär», celebrada a la Universitat de Tübingen entre el 23 i el 25 de febrer de 2006, Ricard Torrents va facilitar a Lola Badia un exemplar de la tesi inacabada d'Antoni Pous, de qui es conserva grata memòria al Departament de Romàniques de l'esmentada Universitat i a qui es va tributar un sentit homenatge.

*contemplació en Déu, Doctrina pueril, Liber chaos, Ars inventiva, Logica nova, Arbre de ciència, Ars generalis ultima, Ars brevis, De venatione medii inter subiectum et praedicatum, Vida coetània.* Les edicions citades són la moguntina, les *OE*, els *Opuscula* facsimilats a Hildesheim (1971) i l'edició Schib d'ENC per a la *Doctrina pueril* (1972). No s'indica l'edició de l'*Ars generalis ultima* ni la de la *Vida coetània*, però les remissions es fan per parts i capítols. Només hi ha dos esments de bibliografia secundària sobre Llull: a la p. 43 se citen els germans Carreras Artau per confirmar que la crítica reconeix que Llull usa terminologies estranyes, i a la p. 74 l'opinió de Platzeck és garantia de l'autenticitat del *De venatione medii*. Pel que fa a altres referents bibliogràfics, en general se citen directament les obres originals dels autors, a saber: Aristòtil, Varró, Ciceró, Boeci, sant Agustí, Abelard, Alà de Lille, Joan de Salisbury, sant Tomàs, Descartes, Leibniz i Kant. La bibliografia secundària general inclou, a més d'alguns títols de Coseriu, F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, F. Valls i Taberner, *Estudis d'història jurídica catalana*, Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abelard*, Joseph Gredt, *Elementa philosophiae* i H.H. Holz, *Leibniz*.

El discurs de Pous sobre Llull és una aportació personal, extreta de la lectura dels textos; les anàlisis dels esquemes i de les figures de Llull s'enriqueixen alguns cops amb diagrames elaborats per l'autor a partir de suggeriments textuais de Ramon. La relació del pensament de Llull amb el context històric europeu s'estableix a partir de les fonts triades per l'autor. Pel que fa a les circumstàncies biogràfiques de Llull, hi ha tres aportacions. La primera és a la p. 22, a propòsit de la tradició jurídica catalana, sobre la qual Llull va construir la seva «reducció dels drets particulars» a un d'unitari. La segona, a la p. 64, on s'afirma que Llull hauria pogut conèixer Alà de Lille i Joan de Salisbury a Montpeller o la biblioteca de la Real de Mallorca; l'autor pensa que algunes idees sobre el llenguatge presents a l'Art, com ara la de gramàtica com a model semiòtic general, poden estar relacionades amb el pensament d'aquests autors del segle XII. La tercera, a la p. 84, precisa en quines dates Llull va traduir i versificar en català la *Lógica del Gatzel* (1275 / 1282-1287).

Sinopsi:

*Llenguatge i estructura model en el sistema de Ramon Llull* és un assaig dividit en dues parts. Les primeres 64 pp. són una introducció a la dimensió semiòtica del sistema de Llull en el sentit que es una construcció governada per la noció de significació a través de la invenció d'un complex desplegament de figures i artificis significatius que es comporten com una gramàtica. Les pàgines que van de la 64 a la 118 alternen la descripció i la glossa en el desenvolupament del tema «l'Art general darrera i la gramàtica de les ciències».

PRIMERA PART. A través de l'*Ars generalis ultima* i de la *Logica nova* es determina què diu Llull a propòsit de la noció de significació. «L'acte de significar existeix realment i necessita una facultat disposadora i dues classes de capacitat, una que ateny al subjecte una altra que ateny als objectes» (p. 5). «La significació és un artefacte que permet a l'enteniment operar amb les coses sense les coses, sc. amb llurs equivalents» (p. 8). Pous anomena «dimensió social de la llengua» la discussió sobre el paper del llenguatge en la constitució de la societat humana des d'Aristòtil a Sant Tomàs passant pels estoics. Pous investiga els sis punts de la noció lul·liana de l'acte de parlar com a activitat intersubjectiva i sosté que al *Llibre de contemplació* hi ha «*in nuce* una teoria dels actes de llenguatge». A l'*Arbre de ciència* s'estudia la parla des de la «convencionalitat institucional del llenguatge» (p. 19). Pel que fa a la «dimensió comunicativa de la llengua», l'autor es fixa en el tractament del dret dins de l'Art i observa que segons Llull el dret podria esdevenir una ciència més clara a través de la «reducció dels drets particulars» a un de sol i d'«una anàlisi de lingüística pragmàtica» (p. 21). Llull, que no cita autoritats en qüestions de dret, «salta la tanca de la casuística medieval de l'escola dels *glossadors*» (p. 22).

Per a l'autor les «estructures semiòtiques» originals del pensament de Llull es fonamenten en la seva noció de fantasia, que és descrita a partir de textos de Ramon i d'una remissió a la *Crítica de la raó pura* kantiana (p. 32). «Amb Llull la fantasia s'emancipa dels límits que li havia imposat la filosofia tradicional» (p. 33). La noció de fantasia pertany a la teoria del coneixement, que a les obres de Llull és diferent de com la descriu sant Tomàs. (p. 33). També és diferent de sant Tomàs la «doctrina de la intenció» lul·liana. L'autor veu en el sistema lul·lià una possible identificació entre pensar i parlar a partir de nocions com «semblança» i «intenció». Segons Pous Llull treballa a partir de «l'activitat conjunta dels components corporals i racionals en el procés de pensar: una primera epifania de la fantasia creadora» (p. 34). «L'home es mou entre un món d'objectes reals i estructures topològiques, es passeja, seguint el símbol de Llull, per entre un bosc d'*arbres reals* que, així que són mirats, esdevenen *arbres fantàstics*» (p. 39). La *mathesis universalis* en Llull s'explica per la correspondència entre l'ésser i l'ésser pensat. Pous analitza el «nomenclàtor» lul·lià de nou graus que separa els arbres reals de les «semblances noves» de tals arbres, és a dir les representacions gràfiques corresponents, a partir de l'*Ars generalis ultima* i de l'*Arbre de ciència* (p. 39).

El llenguatge opera com una «estructura model». Llull es planteja el problema del llenguatge de la tècnica (p.44). Pel que fa a la llengua ideal, Pous assenyala que Llull proposava el llatí per a la vida real i, per a la ciència, «una llengua formalitzada i la seva *Ars magna*». A l'*Ars inventiva* es parla d'escurçar la

distància entre els significats i les coses (p. 45). Pel que fa a la llengua artificial, Pous discuteix els vint capítols del *Llibre de contemplació*, a partir del 329, que tracten de les perfeccions de Déu a través de lletres simbòliques. Pous centra l'atenció en la tercera regla de l'*Art inventiva*, que discorre *solum in intellectu*. Llull hi presenta unes estructures geomètriques que permeten de «reproduir els processos d'enregistrament i construcció de la imaginació humana». Són «un primer model semiòtic» dels continguts imaginatius. Pous anomena «Articulació dels models semiòtics» la manera de discórrer *solum in intellectu* a partir de cinc esquemes: simple (puntual), doble (lineal), triangular, quadrangular i circular. En l'anàlisi de la manera de discórrer simple apareixen els termes bonificatiu, bonificable i bonificar: «és així que introdueix Llull una diferenciació a l'interior mateix de l'estructura del signe» (p. 52). «El triangle semiòtic de Llull és la figura topològica que explicita (*esplega*) cap enfora les propietats ternals que són implícites (*emplegades*) en l'estructura del terme simple.» «La dinamicitat ternal mínima, o sia el terme simple, es converteix en la dinamicitat ternal màxima, o sia la frase» (p. 61).

SEGONA PART. Arrels històriques de la inserció de les ciències particulars en un «organon general». «De les proposicions primeres de la teologia en diu Alain [de Lille] *dignitates* per una errada de comprensió del títol del llibre de Boeci *De hebdomadibus*, que s'hauria de traduir per *Septenari* o també *Llibre dels set axiomes*.» Apunts sobre la concepció de la gramàtica (cita el *Metalogicus*) de Joan de Salisbury. «La meua interpretació d'aquestes citacions no és [...] en sentit de l'exemplarisme teològic, ans a la manera de la mimesi platònica, o sia imitació en sentit d'un esglaonament de còpies intermediàries entre el no ésser absolut de la ignorància total i l'ésser absolut del saber suprem.» «Llull [...] va trobar la idea fonamental del seu pensar en una llanternada sintètica de tot allò que havia après dels llibres, i pensat: si la frase esmenta la realitat objectiva, l'estructura de la realitat objectiva i l'estructura de la frase han de tenir alguna cosa de semblant» (p. 67). «Aquí Llull aprofita la forma lògica pura del llenguatge independent de tot contingut significatiu de les paraules i elabora un cademat de lletres, mots i relacions de mots que, en esguard de la llengua natural, són només un model que permet, sense la rebava il·lògica del llenguatge corrent, investigar la realitat» (p. 69). Llull «inventava» un mètode que supera el del sil·logisme, que reflecteix «més higiènicament» la realitat. Segueix una descripció dels principals components de l'*Ars generalis ultima* des de la perspectiva de les «estructures semiòtiques» que l'autor ha descobert al *Llibre de contemplació*, a l'*Ars inventiva*, a la *Logica nova* i a l'*Arbre de ciència*.

Es dedica poc espai a la figura A, que és la «visualització de la unitat qualitativa de l'ésser i com a tal constitueix la categoria *predicat* del model semiòtic de Llull»

(p. 70). Del primer triangle de la figura T (B C D = diferència, concordança, contrarietat) es diu que és «l'afiguració semiòtica de la categoria lul·liana *emplegació-esplegació*». Del segon triangle (E F G = començament, mitjà i fi) es comenta que «és el fonament de l'estructura lògic-formal de la semiòtica de Llull». Aquest triangle expressa l'«ordre sintàctic del món», perquè «mesura, ordena i lliga els començaments absoluts (principis) amb els subjectes». «La construcció d'allò que és construïble, la mesura d'allò que és mesurable i la realització significant de tot allò real significable [...] per a Llull [...] ho era tot» (p. 71). Poca importància atorgada al tercer triangle (H I K = igualtat, majoritat, minoritat). Pel que fa a la terça figura, es diu que «és l'aplicació del model ternal del sistema lul·lià a la categoria qualitat, o sia als principis absoluts» (pp. 75-76). Ràpida descripció de la quarta figura amb el comentari: «el mecanisme és exactament com el d'un rellotge: les lletres del cercle immòbil es realitzen a mida que el moviment de les lletres dels dos cercles interiors les assenyalen i se les apliquen. Les lletres funden l'ordre semàntic, els minuts i les hores, i el moviment dels cercles funda les diferenciacions sintàctiques que corresponen a les busques d'un rellotge» (p. 76).

Les definicions lul·lianes, que no despleguen el gènere i l'espècie, són vistes com «una possibilitat del pensar i una manera de controlar les coses pensades des de, com si diguéssim, la realitat mateixa» (p. 77). Les pàgines 80-103 descriuen i comenten les regles de l'*Ars generalis ultima*. «Les regles proveeixen de *significats* tant les categories generals (començos i mitjans) com els subjectes (fins).» Són «com unes instruccions preceptives que serveixen per a la invenció de les coses i llurs connexions reals representades per les lletres de la combinatòria». L'autor usa «inventiu» en el sentit d'alguna cosa que «anticipa al judici les múltiples articulacions de la realitat» (p. 79). Relació «de família» entre els 15 *loci* de Ciceró al *De oratore* i les 16 Regles lul·lianes de l'*Ars Maior* (1273). «La intuïció primera i que configura el sistema de Llull són els topoi de la 'inventio' de la retòrica de Ciceró; el pas a les categories aristotèliques sots forma de preguntes que ressegueixen la realitat, no són altra cosa que la distribució més adequada, segons el seu albir, de la *fluència* i la *refluència* de la realitat amb ella mateixa representades esquemàticament pel nom (l'èsser) i per verb (l'obrar)» (p. 84). Segons l'autor, «per a Aristòtil el llenguatge és un instrument de la lògica, mentre que per a Llull el llenguatge, i això constitueix la seva grandesa, [és] un model» (p. 84).

En l'estudi de la regla B *utrum*, de la possibilitat, Pous posa de relleu el paper del dubte de l'intel·lecte investigatiu i estableix ponts amb Descartes (p. 85). A propòsit de la regla C *quid*, es comenten els diferents tipus de definició. Tocant a la regla D *de quo*, l'autor cita textos de l'*Arbre de ciència* i conclou que «la materialitat per a Llull és una substància simple que no té parts ni divisibilitat (punt)», tot

establint ponts amb Leibniz. De les restants regles (E, F, G, H, I, K<sub>1</sub> i K<sub>2</sub>) destaca l'ampliació dels materials de la F, *quantum*, en les nocions de discret i continu amb citacions de l'*Arbre de ciència* i del *Liber chaos*: graus del caos en el procés de generació/corrupció (pp. 95-96). Pous subratlla la distinció entre temps i duració (regla H, *quando*) i constata que Llull refuta la realitat de l'espai i la del temps (p. 100).

A les pp. 104-106 hi ha la descripció i la transcripció d'una taula lul·liana completa amb números en lloc de lletres, per fer veure millor les qüestions d'ordre. «Cal tenir en compte [...] que el sistema de l'Art general no és un sistema de solucions, sinó una mecànica de versemblances» (p. 106). L'evacuació de la terça figura, la multiplicació de la quarta figura i la mescla dels principis i les regles són descrites sumàriament.

Pel que fa al paper dels subjectes, es comenta que són allò que l'Art tematitza. «Per a situar el lloc dels 'subjectes' en el sistema de Llull, cal recapitular la categoria universal tripartita que funda la connexió entre el món real i el seu reflex abstracte en les frases de l'Art general. La circularitat en què es basa dissol la realitat total en una configuració transversal dinàmica de dues dimensions: la primera enclou les 'qualitats' i els 'objectes', dinàmicament connectats pel triangle central de la figura T o sia el triangle de començ, mitjà i fi; la segona [...] introdueix entre les 'qualitats' i els 'objectes', uns elements productors de relacions» (p. 113). «Amb l'*Aplicació de l'Art general* Llull prova d'introduir, dintre de les formes d'expressió amb què es manifesten les ciències particulars, el model general abstracte que és a la base dels principis i les regles del seu sistema.» La ciència general de Llull no aboleix les ciències particulars, sinó que «es sotmet a un procés d'abstracció purament relacional que ajuda a descobrir en una ciència allò que semblava peculiar d'una altra». L'autor detecta les «cent formes» de l'*Ars generalis ultima* també a l'*Arbre de ciència* i considera que «Llull pretén resoldre el món real en una estructura de comunicació a través de la llengua». L'assaig acaba amb un quadre de disciplines elaborat per l'autor en què Llull «es representava allò que havia de valer com a ciència en la seva època».

Lola Badia

### *Semblança d'Antoni Pous*<sup>2</sup>

Antoni Pous (Manlleu, 1932 – Barcelona, 1976) va ser un personatge polifacètic: poeta, capellà, activista cultural, assagista, pedagog, traductor... Però,

<sup>2</sup> Aquesta semblança ha estat extreta pel seu autor, Ramon Farrés, professor de la Universitat Autònoma de Barcelona, de llibre *Antoni Pous: l'obra essencial* (Vic: Eumo, 2005).

malgrat les aptituds innegables que va demostrar tenir en tots aquests camps i la relació fecunda que va mantenir amb importants personalitats de la nostra cultura, la seva vida i la seva obra han quedat relegades a l'oblit. La causa d'això cal buscar-la en dues característiques de la seva trajectòria vital: el seu erratisme i la seva brevetat.

Als setze anys Pous semblava destinat a ser un sacerdot-poeta modèlic, enamorat per igual de la Mare de Déu i de la dolça lira, inspirat per Verdaguer i per Costa i Llobera. Als divuit anys va trasbalsar-lo la lectura de les *Estances* de Carles Riba, i això va canviar de manera radical el seu posicionament literari. Juntament amb els seus companys de Seminari, Ramon Cotrina, Josep Esteve, Josep Grau, Josep Junyent, Josep Maria Riubrogent i Segimon Serrallonga, va constituir el que s'ha anomenat el Grup de Vic, que es va donar a conèixer amb l'antologia *Estudiants de Vic, 1951*, prologada pel mateix Riba, com a sòlid nucli literari paral·lel al que per la mateixa època, i sota el mateix mestratge, havien creat a Barcelona Albert Manent, Antoni Comas, Joaquim Molas i companyia.

La seva ordenació com a sacerdot va posar fi provisionalment a les seves vel·leïtats literàries, i Pous es va recloure en una vicaria de poble. Però poc temps després, entre 1958 i 1960, el trobem fent estudis de Teologia a Roma, on descobreix Antonio Gramsci i el marxisme. De tornada a Catalunya és enviat a Igualada, on es dedicarà a formar un grup de joves, batejat amb el nom de Lacetània, en la consciència nacional, cultural i de classe. D'aquí sortirà la publicació *Textos*, un model de revista de cultura i pensament, que va donar a conèixer entre nosaltres Simone Weil, Herbert Marcuse o György Lukács.

Després Pous torna a marxar –l'ambient opressiu del franquisme no el deixa respirar a ple pulmó–, aquesta vegada a Tübingen, on de la mà del gran Eugenio Coseriu es convertirà en el primer lector de català a Alemanya després de la Segona Guerra Mundial. Separat ja definitivament de les seves obligacions eclesiàstiques, Pous crea a Tübingen un reduït però potent nucli de catalanòfils, hi organitza el 1970 els Jocs Florals de la Llengua Catalana, publica una antologia de poesia catalana en edició bilingüe català-alemany, tradueix Walter Benjamin...

Pous va alternar la seva docència a Tübingen amb els estudis de romàniques i lingüística, i quan els va acabar va decidir doctorar-se amb un treball sobre Ramon Llull, que li havia de dirigir, en un primer moment, Eugenio Coseriu. Però l'any 1971 es va traslladar a viure a Zuric, amb la seva companya Susanne Wipf, i va decidir canviar de director: Antonio Tovar, a qui també havia conegut a Tübingen, havia de ser el nou avalador de la seva investigació sobre Llull. Però la conclusió del treball s'anava posposant per diversos motius: una vegada

li van robar el mecanoscrit a Barcelona, després Pous havia tornat a la poesia, i va publicar el volum *El nou bon sempre seguit del desconhort a Jaume d'Urgell* (Quaderns El Bardiol, 1974), també va traduir una antologia de l'obra de Paul Celan...

I llavors, després d'aquesta trajectòria zigzaguejant entre la vocació religiosa i la vocació literària, entre la reflexió i l'acció, entre la pedagogia i la creació, va venir la mort sobtada, als 44 anys, en forma de càncer, i va estroncar una pila de projectes, entre ells la tesi sobre Ramon Llull, que probablement s'hauria titulat *Llenguatge i estructura model en el sistema de Ramon Llull* i que gairebé estava acabada, però que s'ha quedat, com tantes coses de Pous, en esborrany, en projecte.

Ramon Farrés

## 2. Recordatori de Mn. Pere Joan Llabrés i Martorell (1938-2006)

Pere Llabrés i Martorell va néixer a la ciutat d'Inca, Mallorca, dia 19 d'octubre de 1938. Començà els estudis sacerdotals l'any 1949, que va cursar primer al Seminari Vell, a la ciutat de Palma, i després al Seminari Nou (Son Gibert), on els va concloure l'any 1961. El mateix any passà a la Universitat Gregoriana de Roma, on obtingué la llicència en Teologia (1963), i va continuar després els estudis a l'Ateneu Sant Anselm, fins a l'obtenció de la diplomatura en Sagrada Litúrgia (1965).

De bell nou a Mallorca, la seva activitat se desplegà de forma més destacada en tres camps: la docència al Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, la pastoral litúrgica i el conreu de la història de Mallorca i de la llengua catalana. En el camp de la pastoral litúrgica assumí en gran part la tasca duta a terme per l'Església catòlica en l'adopció de les llengües vernacles en la litúrgia, i va traduir al català gran part dels textos litúrgics. Per altra banda, la dedicació a la història de Mallorca, amb una atenció privilegiada a la història eclesiàstica, el menà a publicar nombrosíssimes investigacions monogràfiques i a promoure la recuperació del patrimoni artístic. Entre d'altres ocupà els càrrecs de president de la Comissió Diocesana de Litúrgia, director del Centre d'Estudis Teològics i delegat Diocesà de Patrimoni Cultural. Col·laborà assíduament a les revistes *Serra d'Or*, *Revista Española de Teología*, *Sal Terrae*, *Quaderns de Pastoral*, *Lluc*, *Comunicació*, així com a les obres col·lectives *Gran Enciclopèdia de Mallorca* i *Diccionari d'Història Eclesiàstica de Catalunya*.

Mn. Pere J. Llabrés fou un gran promotor de la causa lul·liana amb nombroses iniciatives per refermar la presència de Ramon Llull en la vida cultural i reli-



giosa de Mallorca. A més dedicà a l'obra de Ramon Llull diversos estudis, començant per dos voluminosos treballs de certamen presentats al Seminari Diocesà de Mallorca els anys 1959 i 1961, als quals va seguir la publicació a la revista *Estudios lulianos* del seu treball de llicenciatura sobre la conversió de Ramon Llull. Darrerament havia publicat la seva traducció del *Liber de fine* (2002) i d'altres opuscles lul·lians. Mn. Llabrés fou nomenat *magister* de la Maioricensis Schola Lullistica l'any 1987.

Jordi Gayà

### **3. Primera sessió pública de l'Aula Lul·liana de Barcelona: Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries (4-5 de maig de 2007)**

L'Aula Lul·liana de Barcelona és una iniciativa de la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona, de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull i de la Facultat de Teologia de Catalunya, que recull una llarga i fecunda tradició d'estudis sobre Ramon Llull, el seu pensament, la seva obra i el context en què aquesta es produeix i es difon al llarg dels segles. La fundació de l'empresa es va dur a terme l'any 2006 amb un acord dels tres degans de les facultats implicades, els quals exerciran la direcció de l'Aula de forma rotativa per períodes de tres anys, començant per la Facultat de Filologia. El 2006, en efecte, esqueia la celebració dels cent anys de l'edició sistemàtica de l'obra catalana de Ramon Llull i els filòlegs implicats en la continuació d'aquesta tasca volien manifestar simbòlicament fins a quin punt convé acostar-se a la figura de Llull des d'una perspectiva integradora per copsar el sentit unitari de la seva obra de teòric de la missió, de pensador creatiu i d'escriptor excepcional.

L'Aula Lul·liana de Barcelona té un referent obligat en l'excel·lència humana i intel·lectual del P. Eusebi Colomer S. I. (1923-1997), un dels principals estudiosos moderns del pensament de Ramon Llull i del lul·lisme, vinculat d'una manera o altra amb les tres institucions que constitueixen l'Aula. A partir del seu mestratge, l'Aula Lul·liana de Barcelona pretén d'obrir un àmbit d'intercanvi interdisciplinari des de la filologia, la filosofia i la teologia. A més de punt de referència per als estudis lul·lians, l'Aula vol ser un espai de formació per a estudiants avançats, d'últims cursos de llicenciatura o de doctorat, amb inquietuds per completar la seva formació o per iniciar-se en la recerca.

El Comitè Científic està integrat pels tres degans de les tres facultats: Montserrat Camps (UB), Joan Martínez-Porcell (URL), Armand Puig (Facultat de Teologia) i pels següents professors: Lola Badia (UB), Jordi Gayà (Facultat de

Teologia), Carles Llinàs (URL), Josep Perarnau (Facultat de Teologia), Ignasi Roviró (URL), Albert Soler (UB). Per a més informació: [www.aulalulbcn.narpan.net](http://www.aulalulbcn.narpan.net).

La primera sessió pública es va dur a terme els dies 4 i 5 de maig de 2007 als locals de la Facultat de Filologia de la plaça Universitat i de la Facultat de Teologia del Seminari Conciliar al carrer Diputació. Es tractava d'unes Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries, constituïdes per tres blocs d'intervencions, respectivament de l'àrea de filologia (Albert Soler, sobre manuscrits lul·lians, i Xavier Bonillo, sobre les fonts dels exemples del *Fèlix*), de filosofia (Josep Bataïlla, sobre la versió catalana de la *Història de la filosofia medieval* de Kurt Flasch i el paper que hi fa Llull, i Abel Jiménez, sobre sant Agustí a través del temps) i de teologia (Jordi Gayà, sobre la teologia de la missió en Llull, i Leonci Petit, sobre una lectura del *Llibre de contemplació*). Mossèn Josep Perarnau va presidir algunes sessions i va prendre sovint la paraula per explicar el sentit de la trobada o presentar alguns ponents, juntament amb Albert Soler, responsable de la primera Jornada de l'Aula. La taula rodona final va consistir en una presentació molt eficaç i instructiva d'alguns dels principals centres d'estudis lul·lians actius avui dia, entre els qual es va homenatjar especialment el Raimundus Lullus Institut de la Universitat de Freiburg, que compleix els cinquanta anys d'existència i que ha produït 31 volums de les obres llatines de Ramon Llull (*ROL*) dins del Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis. Fernando Domínguez va parlar en nom d'aquesta institució, mentre que les altres van ser representades com segueix: Josep Perarnau pel Centro Italiano di Lullismo de Roma, Francesca Chimento per l'Officina di Studi Medievali de Palerm, Jordi Gayà per la Maioricensis Schola Lullistica de Palma de Mallorca, Maria Isabel Ripoll per la Càtedra Ramon Llull de la Universitat de les Illes Balears, Óscar de la Cruz per l'Archivium Lullianum de la Universitat Autònoma de Barcelona i Lola Badia pel Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona. L'assistència va ratllar la quarantena de persones, que van donar vida als debats que es van sostenir després de cada una de les sessions acadèmiques.

Joana Álvarez

#### **4. Càtedra Ramon Llull de la Universitat de les Illes Balears 2006-2007**

Des del mes d'abril de 2006 al mes d'abril de 2007 s'han dut a terme diferents activitats de difusió des de la Càtedra Ramon Llull. La primera fou el seminari *L'art de Ramon Llull: les bases*. Organitzat conjuntament amb la Maioricensis

Schola Lullistica, al llarg de vuit sessions el Dr. Jordi Gayà oferí una aproximació al sistema artístic lul·lià. En segon lloc s'ha de remarcar la celebració de l'activitat «Ensenyament és aquella virtut que conserva amistat: Ramon Llull, patró de la UIB», duta a terme entre el 20 i el 25 de novembre. En aquest context, Antoni Bonner parlà als estudiants de filologia anglesa de la Universitat de les Illes Balears sobre «Who was Ramon Llull». Alexander Fidora dissertà sobre «La teoria de les definicions de Ramon Llull i la lògica moderna». Finalment, el dia 25, al monestir de Cura, se celebrà un acte d'homenatge a Mn. Pere Llabrés, en el qual també participaren la Fundació P. Pere Joan Cerdà, el Centre d'Estudis Teològics de Mallorca i l'Institut Superior de Ciències Religioses de Mallorca.

Altrament, des de la Càtedra s'organitzà la presentació a Mallorca de l'edició de la *Retòrica nova* de l'editorial Obrador Edèndum, presentació en la qual participaren els srs. Jordi Gayà, Miquel Melià (director de Política lingüística del Govern de les Illes Balears), Josep Batalla (un dels editors de l'obra) i Lola Badia.

Finalment, la conferència del professor de la Universitat de Zuric, Georg Bossong, sobre Ramon Llull i la llengua àrab, organitzada conjuntament amb el Departament de Filologia Hispànica de la UIB, tancà el cicle d'activitats anuals sobre Ramon Llull que regularment es duen a terme des de la CRL.

Si voleu més detalls sobre les activitats, podeu consultar-los a la pàgina web <http://www.uib.es/catedra/ramonllull/>

Maribel Ripoll

## **5. Exposició «Raimundus, christianus arabicus: Ramon Llull i l'encontre entre cultures»**

Coincidint amb els 700 anys de l'estada de Ramon Llull a la ciutat algeriana de Bugia (Béjaïa) el 1307, l'Institut Europeu de la Mediterrània (Barcelona), amb l'assessorament científic del Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona, que en va assumir la comissaria, ha organitzat una exposició sobre la vida, l'obra i el pensament de Llull, amb especial èmfasi en la seva relació amb el món musulmà i l'islam.

L'exposició «Raimundus, christianus arabicus: Ramon Llull i l'encontre entre cultures» va ser inaugurada el 13 de març per la reina Sofia a la Biblioteca Nacional d'Alger, coincidint amb la visita dels reis d'Espanya a Algèria. Posteriorment, la mostra es traslladà a Barcelona, on fou inaugurada pel president de la Generalitat de Catalunya, José Montilla, el 16 d'abril a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona. Finalment, el 9 de maig, Jaume Matas, president del govern balear, va inaugurar-la a la Llotja de Palma de Mallorca.

L'exposició permetia fer un recorregut per la vida i l'obra del beat Ramon, situant-les en un doble context europeu i mediterrani, en quatre llengües: català, àrab, francès i espanyol. Oferia una mostra representativa dels fons manuscrits lul·lians conservats a Mallorca i a Catalunya. Reunia per primer cop una col·lecció de quinze manuscrits lul·lians dels segles XIII-XV (provinents de la Biblioteca de Catalunya, de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona, de la Biblioteca Pública de Mallorca, de la Biblioteca de la Fundació March i de la Biblioteca Diocesana de Mallorca) i sis manuscrits dels fons antics de la Biblioteca Nacional d'Algèria corresponents a aquest mateix període, entre els quals destaquen un Alcorà i tractats sobre retòrica, medicina i astronomia coetanis de Lull; completaven la mostra diversos documents provinents de l'Arxiu de la Corona d'Aragó i de l'Arxiu del Regne de Mallorca que il·lustraven la intensitat i la freqüència de les relacions catalanomagrebines medievals, i quatre impresos lul·lians antics (des d'un incunable fins al segle XVIII).

Aquesta és la primera vegada que s'ha fet una exposició sobre Ramon Llull amb una reunió de fons documentals tan notable, provinents de tantes biblioteques i amb una projecció internacional i nacional tan rellevant. A cadascuna de les tres seus que la va acollir, l'afluència de públic visitant va ser considerable malgrat que la permanència de la mostra no va superar les dues o tres setmanes, segons el cas.

Amb motiu de l'exposició s'ha editat el catàleg (en les mateixes quatre llengües de l'exposició): *Raimundus, christianus arabicus: Ramon Llull i l'encontre entre cultures* (Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, 2007), 173 + 87 pp., amb textos d'Albert Soler (comissari de l'exposició), Annemarie Mayer (Universitat de Tübingen) i Djamil Aïssani (Universitat de Béjaïa) i un inventari amb reproduccions de les peces exposades.

És previst que, a partir de la tardor del 2007, l'exposició iniciï un període d'itinerància nacional i internacional, llavors sense la mostra de peces bibliogràfiques però amb el suport de recursos multimèdia relacionats amb la tradició manuscrita lul·liana, que és previst que duri entre dos i tres anys.

Albert Soler

## **6. Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona**

El Centre de Documentació Ramon Llull (CDRL) de la Universitat de Barcelona, que ha estat aprovat oficialment el 2007, acull dos grups de professors i col·laboradors del Departament de Filologia Catalana i d'altres centres universi-

taris, que treballen sobre textos medievals des de fa una vintena d'anys. L'advocació lul·liana del centre s'explica perquè una de les parts que l'integren s'havia beneficiat del Llegat Bonner, és a dir dels materials de treball que Anthony Bonner va cedir l'any 2001 als seus col·laboradors de la Universitat de Barcelona. Aquests materials van fer possible la posada en xarxa de la Llull DB, la base de dades bibliogràfica relacional sobre Ramon Llull que Bonner mateix havia dissenyat i que, convenientment adaptada a l'entorn d'internet, es pot consultar a l'adreça <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.

El desenvolupament de la Llull DB, amb atenció a la història del lul·lisme i a la descripció acurada dels manuscrits, és una de les línies principals de recerca del CDRL. També es treballa en la digitalització dels testimonis manuscrits lul·lians romànics, en l'edició de les obres catalanes de Llull que nodreixen les *NEORL* i en la compilació de bibliografies especialitzades, en connexió amb la revista *Studia Lulliana*, amb el *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, amb el *Quäern*, i amb *The Year's Work in Modern Language Studies*. La catalogació i estudi dels textos catalans medievals de caràcter científic, tan propers a l'entorn en què apareix Llull, són una altra de les línies de treball del Centre, com es pot veure a la pàgina web que dirigeix Lluís Cifuentes: <<http://www.sciencia.cat>>.

El CDRL incorpora també el projecte d'un *Diccionari del català antic* en xarxa, iniciat ja fa molts anys per Joaquim Rafel a la UB. Aquest sector del centre s'ocupa de la digitalització i lematització de textos medievals catalans. Al costat del *Tirant*, del *Llibre dels fets*, de *Lo somni* de Metge i del *Llibre de meravelles* s'està treballant en la *Taula general* de Ramon Llull, en el *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet* d'Arnau de Lieja, i en els *Quesits o perquens* de Girolamo Manfredi. Un conveni amb la Fundació Carulla assegura la cessió de les versions digitals dels textos publicats a la sèrie Els Nostres Clàssics per a la seva incorporació a aquest diccionari en xarxa. Els materials del *Diccionari del català antic* es poden consultar a l'adreça: <<http://161.116.21.196/consultes.php>>, actualment en procés de renovació tècnica. El finançament del CDRL depèn en part del pressupost de recerca de la Universitat de Barcelona i en part de convenis amb entitats privades i de l'obtenció de projectes competitius del Ministeri d'Educació i del Departament d'Innovació, Universitats i Empresa de la Generalitat de Catalunya. Per a més informació, vegeu <<http://www.ub.edu/centrellull>>.

Lola Badia



## **Procediments de publicació de *Studia Lulliana***

### **PROTOCOL D'ACCEPTACIÓ D'ARTICLES PER A *STUDIA LULLIANA***

El Consell Editor de la revista, en la seva reunió anual ordinària, examinarà els articles susceptibles de ser publicats en els números de *Studia Lulliana* que estiguin en preparació, tant si són fruit d'un encàrrec exprés del Consell com si han estat tramesos a la redacció pels seus autors.

Després d'una primera selecció se sol·licitarà la lectura crítica per part d'un membre del Consell Assessor i d'un especialista extern, que expressaran per escrit la seva opinió. Si els informes són favorables es comunicarà a l'autor l'acceptació del treball i se li demanarà, si escau, que introdueixi les modificacions que el Consell Editor li proposi, ja siguin de contingut o d'adequació a les normes d'edició de la revista.

Un membre del Consell Editor actuarà d'interlocutor amb l'autor implicat i es farà responsable del seguiment del procés d'acceptació i d'edició dels articles. En el curs del procés d'edició, es remetrà un joc de proves a l'autor per a la seva correcció.

L'autor ha de limitar-se a corregir només aquelles errades evidents que siguin observables a les proves o, com a màxim, a introduir les actualitzacions bibliogràfiques que siguin imprescindibles.

### **NORMES D'EDICIÓ PER ALS COL·LABORADORS DE *STUDIA LULLIANA***

Els originals es poden lliurar en qualsevol de les següents llengües: català, espanyol, francès, italià, anglès, alemany. L'autor acompanyarà el seu article d'un resum en anglès i en català (abstract), i de tres o quatre paraules-clau en anglès i en català (key words) triades d'entre la llista que ofereix la redacció de *SL*.

Els originals es presentaran en format Word. L'estil de lletra ha de ser Times New Roman, cos 12 per al text, 1'5 espai d'interlínia; i cos 10 per a les notes a peu de pàgina, a 1 espai d'interlínia.

L'autor pot firmar el seu article afegint-hi la institució docent o de recerca a la qual pertany i, si ho desitja, el seu correu electrònic.

Es faran arribar a l'adreça de correu electrònic: [scholalullistica@gmail.com](mailto:scholalullistica@gmail.com)

## 1. Abreviatures pròpies de *Studia Lulliana*

### 1.1 Abreviatures de revistes

*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)

### 1.2 Abreviatures de col·leccions

*ENC* = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)

*MOG* = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-1742; reimpr. Frankfurt, 1965)<sup>1</sup>

*NEORL* = *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)

*OE* = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-1960)

*ORL* = *Obres de Ramon Llull, edició original*, 21 vols. (Palma, 1906-1950)

*OS* = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)

*ROL* = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

---

<sup>1</sup> Se cita *MOG* I, vii, 23 (455), donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i entre parèntesis el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta tant d'aquells lectors que utilitzen la versió original com d'aquells que fan servir la reimpressió.



### 1.3 Abreviatures de fonts bibliogràfiques

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.

RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

### 1.4 Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la *ROL* acompanyant les sigles Bo i ROL (en rodona) de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.es/llull/cioarl.asp>>

### 1.5 Abreviatures usuals

ca. (*circa*)  
 cap. (capítol), caps. (capítols)  
 cf. (*confere*)  
 col. (columna), cols. (columnes)  
 doc. (document), docs. (documents)  
 e. g. (*exempli gratia*)  
 f. (foli), ff. (folis)  
 fig. (lìgura)  
 ibid. (*ibidem*)  
 id. (*idem*)  
 i. e. (*id est*)  
 l. (línia), ll. (línies)  
 ms. (manuscrit), mss. (manuscrits)  
 n. (nota), nn. (notes)  
 par. (paràgraf)  
 § (paràgraf)  
 p. (pàgina), pp. (pàgines)  
 p. ex. (per exemple)  
 ss. (següents)  
 s. v. (*sub voce*)  
 v. (vers), vv. (versos)  
 vols. (volums)

## 2. Expressions numèriques

2.1 Les dates se citaran sempre *in extenso* (1314-1315). La referència a pàgines es pot o no abreujar (pp. 154-156; o bé pp. 154-6).

2.2 La numeració romana (en versaletes) es reserva per a la indicació de segles (el segle XIII). També s'ha de fer servir (en rodona minúscula) per reproduir la paginació d'una introducció (pp. xxxii-xxxiii) o casos semblants. Es fa servir també (en majúscula i rodona) per a toms de col·leccions de llibres (*ORL* II, *ROL* XV, *NEORL* VI, etc.).

2.3 S'empraran xifres àrabiques per a números de revistes i en tots els altres casos.

## 3. Cometes

En l'ús de les cometes els autors es regiran pels usos que siguin habituals en el seu idioma. Per al català i l'espanyol es faran servir només les cometes baixes («cometes baixes»); les cometes altes (“cometes altes”) substitueixen les baixes dins de qualsevol expressió que ja vagi entre cometes baixes.

## 4. Cursiva

3.1 Van en cursiva *apud*, *ibidem*, *idem*, *infra*, *passim*, *sic*, *supra* i *versus* (però no les abreviatures llatines recollides a 1.4).

3.2 Va en cursiva qualsevol expressió en una llengua diferent a la del text que s'escriu (*sensu stricto*, *sermones*).

3.3 Van en cursiva els títols d'obres o revistes (no els de col·leccions o parts d'obres):

*Llibre de contemplació en Déu*

*Traditio*

El capítol «De recreació» de la *Doctrina pueril*

## 5. Citacions literals

Les citacions breus es marquen amb cometes baixes. Les citacions llargues (més de trenta o quaranta paraules) s'han de reproduir sagnades i sense cometes, amb un espai d'interlínia i la primera línia de la citació sagnada.

## 6. Guions, parèntesis i claudàtors

6.1 S'usarà indistintament el guió o el parèntesi en els incisos que interrompen un període sintàctic. En els textos romànics, un guió mitjà amb espai anterior i posterior —és a dir, com aquests— per als incisos; mentre que per als textos anglosaxons, un guió llarg sense espai—és a dir, com aquests—per als incisos.

6.2 Els claudàtors marquen només intervencions de l'autor del treball al text d'un altre (e. g. rectificació d'una lliçó; afegit d'una data; consignació, per mitjà de *sic*, d'un error observat). Noteu que indiquen l'omissió d'un fragment d'una citació:

Lull escriu: «Home savi [...] consira qual sentiment li ve per aquell ymaginar».

6.3 Caldria evitar parèntesis entre parèntesis; si la citació ja es troba entre parèntesis, s'escriuria per exemple:

(com es pot veure a l'article de Charles Lohr, «Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens», *Theologie und Philosophie* 56, 1981, p. 223).

## 7. Notes a peu de pàgina

Per norma general, la crida s'ha de col·locar al final del període, evitant així que calgui interrompre'n la lectura; la principal excepció és l'enumeració de fonts primàries. L'índex volat (superíndex) corresponent ha d'anar després de la puntuació.

## 8. Referències bibliogràfiques

8.1 L'autor de l'article pot escollir entre:

A) El sistema tradicional de referència en nota a peu de pàgina. En aquest darrer cas, la primera vegada que es dona una referència ha de ser completa; per a les següents, basta indicar el primer cognom de l'autor i el títol reduït de l'obra (els mots justos per identificar-la). Si la referència a una obra és molt posterior a la immediatament precedent, es pot introduir entre parèntesis el número de la nota on s'ha citat el títol *in extenso*. Per exemple, en una hipotètica nota 40, quan l'obra només s'ha citat a les notes 10 i 15, escriuríem: Johnston, *Evan-*

*gelical Rhetoric* (citat *supra*, n. 10), p. 39. S'evitaran del tot les formes op. cit., art. cit., loc. cit.

B) El sistema de referències bibliogràfiques autor-data, que implica una llista bibliogràfica al final del treball.

8.2. L'autor també pot establir una llista d'abreviatures *ad hoc* d'obres citades correntment al seu article, bé a la primera nota del text si fa servir el sistema A o bé a la llista bibliogràfica final si fa servir el sistema B. En el cas d'obres presents a la llista d'abreviatures estàndard (apartat 1), bastarà reproduir en el text o en la nota l'abreviatura seguida del volum i la paginació (*ROL* XIV, 39; *NEORL* VII, 42-46). Hom trobarà la referència completa de cadascun d'aquests volums (amb indicació dels editors, obres i números de catàleg, etc.) a la Lull DB.

8.3 En el sistema A, les normes de citació d'un títol seguiran les fórmules següents:

Nom Cognom(s), *Títol de volum. Subtítol*, X vols. (Lloc d'edició: Editorial, data).

Nom Cognom(s), «Títol de l'article», *Títol de la revista* volum (any/s), pp. 11-18.

Nom Cognom(s), «Títol capítol del volum», dins *Títol del volum*, Nom Cognom(s) (ed.) (Lloc d'edició: Editorial, data), pp. 11-18.

La col·lecció s'indica només (en rodona, abans dels parèntesis, i precisant-ne el número) quan sigui una dada rellevant.

Altres particularitats es dedueixen d'aquests exemples:

Adam Gottron, *L'edició maguntina de Ramón Lull* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1915), p. 59.

Llorenç Pérez Martínez, *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric*, Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca 13 (Palma de Mallorca, 1991), pp. 11-12.

Geneviève Hasenohr, «Les romans en vers», dins *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, H.-J. Martin i J. Vezin (ed.) (París: Éditions du Cerle de la Librairie-Promodis, 1990), pp. 245-263.

J. N. Hillgarth, *Ramon Lull i el naixement del lul·lisme*, Albert Soler (ed.), Textos i Estudis de Cultura Catalana 61 (Barcelona: Curial Edicions - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 83-105.

Charles Lohr, «Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens», *Theologie und Philosophie* 56 (1981), p. 223.

8.4. En el sistema B s'assenyala la font bibliogràfica, ja sigui en nota o bé integrada en el text del cos del treball, amb el cognom de l'autor (en lletra rodona) i l'any de publicació del llibre o de l'article i el número de pàgina que correspongui entre parèntesis (l'any i el número de pàgina van separats per una coma i ometent la indicació pp. abans de la xifra corresponent). Els parèntesis se suprimiran si la referència ja es troba dins d'un parèntesi. Exemples:

Montoliu (1962, 35) és del mateix parer. En canvi, altres autors (Casacuberta 1986, 223; Ferrater 1987, 36) opinen tot el contrari.

Això mateix observa Bohigas (1929, 30).

L'any de publicació correspondrà al que figura en l'entrada corresponent a l'autor en la llista bibliogràfica general. En cas que hi hagi més d'un escrit d'un mateix autor que sigui del mateix any, s'afegirà a la indicació de l'any una lletra minúscula (per ordre alfabètic), que correspondrà a l'ordre en què apareixen els escrits de l'autor en la bibliografia general. Exemples:

Montoliu (1962a, 35).

Montoliu (1962b, 89).

En la bibliografia general del sistema B cada ítem conté, en primer lloc, el cognom de l'autor (en lletra rodona) i l'any de publicació de l'obra tal com hagi estat utilitzat al cos de l'article i, després d'un signe =, la referència completa d'acord amb les indicacions que s'han establert per al sistema A. Cada ítem d'aquesta bibliografia se sagnarà a l'estil francès. En la recopilació dels diferents treballs d'un mateix autor s'evitarà la repetició del cognom i nom amb un guió llarg. Exemples:

Batalla (2004) = Ramon Llull, *Lo desconhort. Cant de Ramon*. Josep Batalla (ed.), Exemplaria Scholastica 1 (Tona, Barcelona: Obrador Edèndum, 2004).

Montoliu (1962a) = Manuel de Montoliu, *La Renaixença i els Jocs Florals. Verdguer* (Barcelona: Alpha, 1962).

— (1962b) = Manuel de Montoliu, *Aribau i el seu temps* (Barcelona: Alpha, 1962).

Rubió (1960) = Jordi Rubió i Balaguer, «Introducció a l'*Arbre de filosofia d'amor*», dins id., *Ramon Llull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), pp. 324-351.

8.5 La citació de llocs web en la bibliografia ha de contenir les informacions següents:

Cognoms, Nom, *Títol*. <Adreça> (Data de consulta).

Exemple:

Di Girolamo, Costanzo (coord.), *Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana. La poesia (RIALC)*. <<http://www.riale.unina.it>> (13 de maig de 2001).

## ÍNDIX D'OBRES LUL·LIANES

- Apostrophe, vegeu Liber de articulis fidei
- Arbre de ciència, Arbor scientiae, 57, 73, 136, 178-182, 186, 187-8, 189, 206-7, 210, 228, 232-6
- Arbre de filosofia d'amor, 26, 189
- Arbre de filosofia desiderat, Arbor philosophiae desideratae, 58n., 82, 98, 101, 104
- Ars abbreviata praedicandi, 82, 98, 104, 148
- Ars amativa boni, vegeu Art amativa
- Ars brevis, 55, 65, 77-78, 86, 91, 92, 98, 101, 102, 104, 105, 136, 182n., 189, 196, 214, 232
- Ars brevis quae est de inventione juris, 54, 61-69
- Ars compendiosa Dei, 65-66
- Ars compendiosa inveniendi veritatem, 12n., 21n., 28-50
- Ars consilii, 61n., 182n.
- Ars demonstrativa, vegeu Art demostrativa
- Ars generalis ultima, 60, 63n., 77-78, 86, 92, 136, 182n., 226, 231-6
- Ars inveniendi particularia in universalibus, 97
- Ars inventiva veritatis, 55, 98, 145, 215, 232-4
- Ars iuris, 98
- Ars iuris naturalis, 96
- Ars major praedicationis, vegeu Llibre de virtuts e peccats
- Ars mystica theologiae et philosophiae, 222
- Ars universalis, 35n.
- Art amativa, Ars amativa boni, 57, 58, 189, 228
- Art de contemplació, 210
- Art de fer e solre qüestions, 58n., 60n., 72, 199
- Art demostrativa, 31n., 32n., 33, 34, 35, 97, 104, 189
- Blaquerna, 26, 189, 210, 211, 216

- Cant de Ramon, 189  
 Cent noms de Déu, 189, 195, 210, 211, 225  
 Començaments de medicina, Liber principiorum medicinae, 10n., 189, 225  
 Compendium artis demonstrativae, 90  
 Compendium logicae Algazelis, 56n.  
 De contemplatione Raymundi, 154  
 De convenientia duodecim syllogismorum, 101  
 De convenientia fidei et intellectus in obiecto, 99, 101, 103  
 De levitate et ponderositate elementorum, 199  
 De maiori agentia Dei, 101  
 De venatione medii inter subjectum et praedicatum, 232  
 De venatione substantiae, accidentis et compositi, 66, 84  
 Declaratio Raimundi per modum dialogi, 101, 103, 188, 203-4, 221  
 Del concili, 190  
 Desconhort, 99, 189  
 Disputatio fidei et intellectus, 85, 104  
 Disputatio quinque hominum sapientium, 103  
 Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni, 103, 220, 221  
 Doctrina pueril, 21n., 22, 23, 55n., 57, 148, 152-4, 189, 211, 232  
 Hores de nostra dona santa Maria, 210, 211  
 Hores de santa Maria, 210, 211  
 Introductoria Artis demonstrativae, 95  
 Investigatio generalium mixtionum secundum Artem generalem, 95  
 Lectura artis quae intitulata est Brevis practica tabulae generalis, 110, 214  
 Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem, 30n., 31n., 48  
 Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem, vegeu Art de fer e solre  
 qüestions, 72  
 Lectura super figuras artis demonstrativae, 90, 97  
 Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae, 104, 192, 214  
 Liber chaos, 13n., 148, 232, 236  
 Liber clericorum, 85, 211  
 Liber contra Antichristum, 104  
 Liber correlativorum innatorum, 89, 104  
 Liber de anima rationali, 84, 97, 103  
 Liber de articulis fidei (seu Apostrophe), 89, 97, 101, 103, 104, 148  
 Liber de ascensu et descensu intellectus, 57, 67, 69, 96, 187-8  
 Liber de civitate mundi, 194  
 Liber de decem praeceptis, 101  
 Liber de demonstratione per equiparantiam, 101, 148



- Liber de Deo et suis propriis qualitatibus infinitis, 101  
 Liber de Deo maiore et Deo minore, 199  
 Liber de ente reali et rationis, 226  
 Liber de ente simpliciter absoluto, 82  
 Liber de exemplo unissimae unitatis et volissimae voluntatis, 101  
 Liber de experientia realitatis Artis ipsius generalis, 83  
 Liber de fine, 210, 221  
 Liber de forma Dei, 214  
 Liber de gentili et tribus sapientibus, vegeu Llibre del gentil e dels tres savis  
 Liber de intellectu, 82  
 Liber de lumine, 90, 91, 96, 99  
 Liber de natura, 89  
 Liber de novo modo demonstrandi, 148  
 Liber de participatione christianorum et saracenorum, 194  
 Liber de possibili et impossibili, 103  
 Liber de praedestinatione et libero arbitrio, 90, 97, 103  
 Liber de praedestinatione et praescientia, 99  
 Liber de praedicatione, 148  
 Liber de quaestionibus per quem modus Artis demonstrativae patefit, 97  
 Liber de Sancto Spiritu, 104  
 Liber de significatione, 58, 82, 95  
 Liber de virtutibus et peccatis, vegeu Llibre de virtuts e pecats  
 Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae, 82, 83, 148  
 Liber facilis scientiae, 148  
 Liber lamentationis Philosophiae, 85  
 Liber natalis, 85  
 Liber novus physicorum et compendiosus, 103  
 Liber principiorum iuris, 97  
 Liber principiorum medicinae, vegeu Començaments de medicina  
 Liber principiorum philosophiae, 97  
 Liber principiorum theologiae, 97  
 Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus, 84-85, 97,  
 103  
 Liber proverbiorum, vegeu Proverbis de Ramon  
 Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois, 104  
 Liber super Psalmum «Quicumque vult», 97  
 Llibre d'amic e amat, 21n., 148, 188, 189, 197, 210, 228  
 Llibre d'intenció, 210  
 Llibre de Ave Maria, 210, 211

- Llibre de coneixença de Déu, 211  
 Llibre de consolació d'ermità, 189  
 Llibre de contemplació, 5-27, 29, 33, 57, 67, 148, 189, 208, 210, 211, 216-7, 221, 231-4, 240  
 Llibre de definicions e de començaments e de qüestions, 55n.  
 Llibre de demostracions, 210  
 Llibre de les bèsties, 188, 189  
 Llibre del gentil e dels tres savis, 97, 103, 189, 191, 210, 211, 212, 229  
 Llibre de l'orde de cavalleria, 187-8, 189, 191, 197, 219  
 Llibre de meravelles, 23, 189, 216, 225, 243  
 Llibre de santa Maria, 211  
 Llibre de virtuts e pecats, 23, 148, 190, 208  
 Llibre què deu hom creure de Déu, 189  
 Lògica del Gatzell, 189, 231, 232  
 Lògica nova, 59-60, 61, 68, 110, 182n., 189, 207, 232-4  
 Medicina de pecat, 148, 189  
 Mil proverbis, 190  
 Oracions de Ramon, 189  
 Plant de nostra dona santa Maria, 189  
 Principia philosophiae, 95  
 Proverbis d'ensenyament, 189, 206  
 Proverbis de Ramon, 60n., 110, 189  
 Quaestiones Attrebatenses, 82  
 Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles, 97, 226  
 Rhetorica nova, 188-9, 204-7, 241  
 Sermones contra errores Averrois, 101  
 Taula d'esta Art, 56, 66n., 189  
 Taula general, Tabula generalis, 55, 58n., 84, 86, 91, 95, 105, 107, 110, 145, 215, 243  
 Vita coactanea, 9, 33, 34n., 95, 190, 209, 232

OBRES LULLIANES ESPÚRIES O D'ATRIBUCIÓ DUBTOSA  
 I OBRES DL'AUTORS LULLISTES

- Ars generalis (I), 82, 93-94  
 Ars generalis (II), 94-95  
 Ars generalis (III), 95-97  
 Ars generalis (IV), 97-98

- Ars generalis (V), 98-99  
 Ars generalis (VI), 99-101  
 Ars generalis (VII), 88, 98, 101-5  
 Ars generalis cum glossa, vegeu Utilis declaratio Artis generalis i Lectura super artificium Artis generalis  
 Ars infusa, 87, 92  
 Ars memorativa, 104  
 Ars memorativa veri et boni (de Salzinger), 145  
 Ars operativa medica, 187, 202, 227  
 Artificium Artis generalis, 106  
 Brevis et utilis declaratio Artis generalis, 105, 107  
 De arte disputando, 89  
 De auditu cabbalístico (de Mainardi), 86  
 De Deo et creaturis, 105  
 De immortalitate animae (de Nicolau Pol), 89  
 De modo applicandi doctrina brevis et utilis, 105  
 De novem praedicamentis, 101  
 De principiis primae figurae, 101  
 De reductione et applicatione, 104  
 Declaratio definitionum artis generalis, 89  
 Dictamen infantium, 85  
 Fons paradisi divinalis, 104  
 Fundamentum naturae, 101  
 Grammatica secundum artem generalem (de Joan Ros), 86  
 Ianua artis (de Pere Dagui), 89  
 Introductorium magnae Artis generalis, vegeu Liber de universalibus  
 Lectura super artificium Artis generalis (de Joan Bolons), 73-114  
 Liber ad memoriam confirmandam, 229  
 Liber confessionis, 85  
 Liber de intentione alkimistarum, 227  
 Liber de secretis naturae seu de quinta essentia, 187, 202, 222, 229  
 Liber de superiore et inferiore (de Joan Cabaspre), 106  
 Liber de universalibus, 30n., 55n., 75, 87, 92-93, 102, 103, 104, 105, 107, 182n., 48  
 Libre de definicions, vegeu Liber de universalibus  
 Libre de la concepció virginal, 193  
 Modus legendi Artem generalem, 97, 108  
 Practica prima tam in abstracto quam in concreto, 110  
 Quaestio de congruo, 104

Testamentum, 187, 202, 226, 227

Tractatus brevis de arte Raymundi, 110

Tractatus de arte Raymundi (de Henricus de Montnach), 110

Tractatus parvus de Deo, 101

Utilis declaratio Artis generalis, 75, 108-110

Utilis et brevis declaratio regularum sive questionum, 107

## ÍNDEX GENERAL

En el cinquantè aniversari de la revista	3-4
J.E. RUBIO, Un capítol en l'ús de l'al·legoria en Ramon Llull: exegesi del capítol 354 del <i>Llibre de contemplació</i>	5-27
A. BONNER i A. SOLER, La <i>Mise en texte</i> de la primera versió de l'Art: noves formes per a nous continguts	29-50
E. PISTOLESI, Note sulle definizioni lulliane	51-69
M. ROMANO, Il primo lullismo in Italia: tradizione manoscritta e contesto della <i>Lectura</i> di Joan Bolons	71-115
R. FRIEDLEIN, L'atzar en la filosofia moral. Un joc de taules lul·lià de João de Barros: <i>Diálogo sobre Preceitos Morais</i> (1540)	117-139
J. SANTANACH, La magúncia de Salzinger i altres records lul·lians de fra Bartomeu Forners	141-174
A. FIDORA, Peirce's Account of the Categories and Ramon Llull	175-186
Bibliografia lul·lística	187-199
Ressenyes	201-229
Crònica	231-243
Procediments de publicació de <i>Studia Lulliana</i>	245-252
Índex d'obres lul·lianes citades	253-258



### Abreviatures de revistes

- 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)<sup>1</sup>  
NEORL = *Nova Edició de les obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)  
OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)  
ORL = *Obres de Ramon Llull, edició original*, 21 vols. (Palma, 1906-50)  
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)  
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum*, *Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

### Abreviatures de fonts bibliogràfiques

- Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.  
RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

### Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la *ROL* acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.es/llull/cioarl.asp>>.

---

<sup>1</sup> Se cita «MOG I, vii, 23 (455)», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors entre parèntesis el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

**"SA  
NOS  
TRA"**

---

**Obra Social  
i Cultural**

