

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDIX

G. POMARO - V. TENGE-WOLF, Primi passi per lo «scriptorium» lulliano, con una nota filologica	3-40
C. LLINÀS PUENTE, Angelología y Cristología en Ramon Llull	41-68
J. BATALLA, <i>Ego, qui sum laicus</i>	69-92
G.A. AMENGUAL I BUNYOLA, <i>Com hom se pren guarda de so que fan los jutges e ls advocats e ls testimonis: lectura del capítol 114 del Llibre de Contemplació en Déu</i>	93-106
Bibliografia lul·lística	107-124
Ressenyes	125-173
Crònica	175-186
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	187-194
Índex d'obres lul·lianes citades	195-198

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. XLVIII

MALLORCA
2008

Primi passi per lo «scriptorium» lulliano, con una nota filologica

Gabriella Pomaro - Viola Tenge-Wolf

SISMEL Firenze - Raimundus Lullus Institut

Questo breve contributo vuole essere semplicemente «di servizio»: cogliendo l'occasione del rinvenimento alla Biblioteca Capitolare di Padova di un nuovo testimone riferibile allo «scriptorium» di Lullo –al quale sto lavorando da quando ho intrapreso lo studio del ms. Ott. Lat. 405–, offro una dettagliata descrizione di altri due codici, dei quali mi sono recentemente occupata e che per modi diversi rientrano nell'argomento.

Si tratta dei manoscritti: Firenze, Biblioteca Riccardiana 337 –finora non presente alla bibliografia specializzata–, del quale ho fornito al collega Medina una descrizione un po' affrettata per l'edizione del *Liber de natura* (ROL XXX, op. 98), e Firenze, Biblioteca Riccardiana 1001, noto e ben analizzato da Francesco Santi sotto il profilo storico ma meritevole di nuova attenzione, non senza qualche sorpresa finale, sotto il profilo delle modalità di allestimento.¹

Alle spalle di questi tre testimoni, indipendenti e dalla fisionomia codicologica ben individuata, si aggira, come spesso accade quando ci si muove sul territorio italiano, l'interrogativo delle raccolte lulliane presenti a Genova e a Venezia, e la sfuggente fisionomia del lullismo padovano quattrocentesco.²

Gli elementi di novità qui offerti non sono in tal senso chiarificatori, ma pare opportuno che vadano subito ad aggiungersi a quanto già sappiamo, visto che a

¹ I riferimenti bibliografici, qui impliciti, saranno offerti nella bibliografia specifica dei singoli manoscritti.

² Per tutto questo si veda anche Gabriella Pomaro, «“Licet ipse fuerit, qui fecit omnia”: Cusano e gli autografi lulliani», Ermengildo Bidese, Alexander Fidora, Paul Renner (ed.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz* (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 175-202.

dispetto di innumerevoli studi, la tradizione lulliana richiede ancora grande attenzione sotto il profilo codicologico.

L'eccezionalità del «personaggio» Raimondo Lullo si accompagna a peculiari caratteristiche della tradizione manoscritta, che vorrei così riassumere:

- un numero altissimo di opere, anche molto brevi, selezionate sia all'origine come ambiente destinatario (Parigi, Maiorca, Genova, Venezia: con scelte linguistiche diverse), sia successivamente, e di conseguenza, come percorsi di diffusione;
- una rielaborazione non solo degli stessi temi, ma proprio degli stessi testi, spesso con il sovrappeso di fiduciarie e richieste revisioni esterne;
- un sostanziale intervento, nella diffusione scritta, di ambienti socialmente e culturalmente diversi, a volte con finalità censorie;
- una diffusione, quanto meno per alcune operette, non rilevante né lineare, spesso affidata a testimonianze di aree marginali;
- una tradizione tipologicamente bipartita tra opere singole e sillogi, indicative queste ultime di peculiari linee di tradizione.

E' chiaro che una situazione così complessa ha bisogno di molti anni e molti studi parziali per poter essere assimilata; grazie soprattutto alla vitalità dell'impresa di edizione delle opere latine e del tanto materiale ora in rete,³ questo ulteriore passo diventa pensabile, ma rimane pur sempre di notevole ampiezza.

Una sfida, che richiede una buona conoscenza di aspetti grafici, testuali e storici, per allestire descrizioni flessibili, che:

- offrano rigorosamente rubriche/*incipit/explicit/colophon*, elementi in genere di obbligata presenza in una descrizione codicologica, spesso però omessi nel caso di Lullo perché lunghi e ripetitivi;
- rendano rappresentabile una valutazione sulla natura dell'antigrafo (silloge/corpo genericamente miscelaneo/unità strutturale minore);⁴

³ E' superfluo precisare che solo grazie alle due banche lulliane ora in rete per la cooperazione del Raimundus-Lullus-Institut di Freiburg im Breisgau e del Centre de Documentació Ramon Llull di Barcellona queste poche pagine sono risultate fattibili: il passo successivo –obbligato per tutte le grandi imprese di digitalizzazione in corso– sarà di rendere interrogabile il materiale, affiancando non una scheda di descrizione ma una banca-dati codicologica rispondente alle esigenze, complesse e peculiari, della trasmissione lulliana. Importante è permettere la ricerca combinata di più testi, agevolando la «mappatura» di combinazioni potenzialmente significative (quali ad es. la diffusione di insiemi *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, *Ars demonstrativa*, *Compendium Artis demonstrativae*, oppure *Liber Apostrophe* e lo spurio *Liber de confessione*) e dare spazio anche, sia nelle schede che nel corredo di immagini, ai testi non autentici, la presenza dei quali può risultare di grande importanza.

⁴ Pongo una netta differenza tra silloge, raccolta di opere che viaggiano insieme, nello stesso ordine, *ab origine* o per puntuali casi di tradizione, e corpo genericamente miscelaneo, nel quale ogni testo può potenzialmente attingere a fonti del tutto diverse.

- chiariscano il rapporto interno fascicolo/opera nel caso dei manoscritti miscellanei (che spesso sono invece più propriamente composti organizzati);
- rilevino tutti i paratesti che in Lullo sono fortemente formalizzati (elenchi di «dignitates», ecc.) e trattino alla stregua dei testi lulliani, quelli spuri e le opere non lulliane compresenti (a meno che il testimone non sia composito di natura fattizia);
- tentino di collocare geograficamente il testimone, a dispetto di una situazione legata, dalla fine del Trecento, a mani transalpine non solo difficilmente localizzabili riguardo all'area (*scil.* grafica) di provenienza ma, e soprattutto, ancor più difficilmente localizzabili riguardo al luogo di copia;⁵
- rilevino qualsiasi *elemento di provenienza* utile a costruire quell'intelaiatura di nomi, date e fatti necessaria per ordinare topo-cronologicamente i testimoni manoscritti; la datazione al mezzo secolo nelle tradizioni ravvicinate è poco utile.

Per questo le descrizioni che seguono, pur rimanendo nei limiti di «schede di servizio», presentano alcune scelte sperimentali o, per meglio dire, funzionali: a seconda delle caratteristiche del manoscritto e delle particolarità della tradizione, l'analisi fascicolare andrà –se opportuno–, di pari passo con l'analisi di contenuto, anche destrutturando le schede.⁶

⁵ Si dimentica spesso che ai fini di una *codicologia tradizionale* importante non è l'oggetto ma l'antigrafo, che ci lascia intravedere. Faccio un esempio significativo: il ms. Padova, Biblioteca Universitaria 1717, contenente tre opere lulliane - ff. 1r-31r *Liber de amico et amato*, ROL op. 39a; ff. 31r-72r *Liber Apostrophe seu De articulis fidei*, ROL op. 66; ff. 72v -176r *Liber de anima rationali*, ROL op. 67-, manoscritto citato anche da Miguel Batllori, *Il lullismo in Italia. Tentativo di sintesi* (Roma 2004), p. 101, lavoro di due o più mani, tutte transalpine (nello specifico, di area tedesca), l'ultima delle quali si data all'anno 1415, è stato con ogni probabilità scritto in Italia. La controguardia originale, membranacea, di recupero ed erasa, rivela alla lampada una scrittura documentaria sicuramente italiana. Delle tre opere, almeno una: il *Liber Apostrophe*, compare anche nell'inventario di S. Giustina «in bona carta, littera valde bona», cf. Giovanna Cantoni Alzati, «La biblioteca di S. Giustina di Padova. Libri e cultura presso i benedettini padovani in età umanistica», *Medioevo e Umanesimo* 48 (Padova: Antenore, 1982), p. 108 nr. 423. Ben distinguibile tra gli altri lemmi lulliani «in papyro» questo si direbbe testimone antico: è ormai chiaro che S. Giustina ha, nei primi decenni del Quattrocento, sia raccolto che «perso» testimoni importanti (vedi qui proprio la scheda nr. 3).

⁶ Chiarimenti sulle scelte descrittive: 1. nel caso di manoscritto composito la scheda offre prima tutti i dati relativi alla compagine nella sua situazione attuale; poi tutti i dati relativi alle varie sezioni; 2. nella fascicolazione si distinguono, racchiudendoli tra doppia barra //, gli insiemi di fascicoli tra loro strettamente collegati nelle compagini di allestimento complesso e prolungato (ma non risultanti da composizione successiva); 3. nel caso di rapporto fascicolo/testo significativo alla singola descrizione interna segue una *nota di costruzione* specifica.

Scheda nr. 1: riesame di un testimone importante**Firenze, Biblioteca Riccardiana 337****sec. XIV in.**

Composito di due unità; membr.; ff. IV, 344, IV' (ff. I-II, III'-IV' cart. di restauro, ff. III-IV e I'-II' membr. mod.; la numerazione a timbratore calcola 334 fogli per erronea ripetizione della decina 260-269); 170 x 130 (max.).

La legatura moderna in cuoio su cartone, tipica del legatore Pagani che ha operato in particolare al servizio di Gabriello Riccardi nella seconda metà del sec. XVIII, presenta un intervento di piccolo restauro relativamente recente (a. 1947), che ha portato all'aggiunta delle guardie cartacee iniziali e finali (le controguardie sono ancora quelle in carta marmorizzata di Pagani). Si deve, con ogni probabilità, ad errore settecentesco la legatura fuori posto di un gruppo di fogli dell'unità I, evidentemente rimasti disciolti (attuali ff. 175-184), mentre è recente (ma precedente la numerazione) l'incollatura del tutto a caso del foglio finale dell'unità II (diventato ora f. 154). Il foglio è in cattive condizioni e di dimensioni minori per la generalizzata sofferenza del supporto.

Note storiche A f. 1r una annotazione di mano seicentesca è di scarsa utilità: «11. Raimondo Gilio da Genova»: pur se il cognome Gilio/Gili esiste ed è di larga attestazione, in questo caso più probabilmente si tratta di una incompresa e mal formulata indicazione di contenuto.⁷ La nota comunque fornisce un elemento tòpico (Genova) credibile, visto che gli acquisti dei Riccardi provengono spesso dalle zone occidentali toscò-liguri (dalla stessa zona proviene il ms. Ricc. 1001, scheda nr. 3).

Una precedente nota erasa e non visibile ad occhio nudo, sulla parte centrale dello stesso foglio, è in pratica irrestituibile, potrebbe essere: «M. Sig.[...] Ducci», forse è solo prova di penna. A f. IVv il bibliotecario Luigi Rigoli (sec. XIX) verga una nota di attribuzione delle opere a Lullo.

A f. 334v nel marg. sup., svanita ma leggibile, una segnatura «n° 243» è di epoca poco sicuramente definibile (sec. XVII?), attesta però che il foglio finale effettivo (ora f. 154) era già staccato e fuori posto.

Il manoscritto non è registrato nell'inventario Lami dell'a. 1756 in quanto appartenente alla biblioteca personale di Gabriello Riccardi (+1798), che solo alla fine del sec. XVIII venne ad aggiungersi al fondo di famiglia; compare invece nel successivo inventario del fondo (steso dal Rigoli), dove è indicata anche una segnatura precedente «antiquitus 169».

⁷ Avanzo l'ipotesi sulla base dell'attribuzione, diffusa per lo più nella tradizione pseudo-lulliana, ad un «Raimundus Iulius».

Valutazione Il manoscritto è frutto di composizione di due unità relativamente sincrone, ff. 1-254 e 255-334, elaborate in un unico scriptorio, con scelte impaginative e grafiche affini. La prima delle due, cioè i ff. 1-254, è a sua volta –come puntualmente giustificheremo– un accurato assemblaggio di quattro blocchi testuali strutturalmente indipendenti ma di unione immediata, mentre la seconda, ff. 255-334 è monotematica. Le due unità individuate mostrano precisi segni di una reale autonomia di vita:

- il f. 254v (finale della sez. I) reca evidenti segni di una originaria funzione di guardia (in posizione posteriore) e di distacco da una legatura;
- il successivo f. 255, bianco con funzione di guardia presenta un'ampia rasatura centrale, forse per cancellare una nota di possesso, ed è il primo di una nuova serie di fascicoli, individuata da una segnatura a registro, coerente e seguibile dal secondo fascicolo b1 (nel primo fasc. manca, probabilmente per rifilatura). I fascicoli della prima parte presentano invece diversi tipi di contrassegni, non seguibili e incoerenti.
- la prima unità è regolarmente, pesantemente, paragrafata, rubricata e decorata con iniziali alternativamente in rosso e in blu filigranate ed alcune iniziali maggiori; la seconda presenta –con un intervento più discreto di rubricatura– iniziali semplici;
- la prima unità ha subito un forte intervento di revisione e di riaggiustamento per rendere codicologicamente omogenei i quattro blocchi costitutivi, la seconda invece appare intatta, rimangono alcuni spazi bianchi nel testo, l'apparato decorativo –come già notato– non è perfezionato, i margini sono puliti.

In base a questi elementi le due parti, pur nella loro evidente sincronia e affinità genetica, risultano non aver subito formato un unico volume. L'ipotesi, per ora non meglio documentabile ma sulla quale continuo a lavorare, è che si tratti di materiale approntato a Montpellier e predisposto (dopo il 1309) per essere inviato a Genova.

Pochissimi i segni di utilizzo successivo: una mano tardo trecentesca, in scrittura bastarda (inscrivibile nello stesso ambiente geografico originario del ms.) verga a f. 2v una nota di chiarimento sull'uso delle ruote logiche; una mano primo-quattrocentesca di ambiente differente (italiana) lascia tre note (non più lunghe di una parola) ai ff. 170v, 213v, 217v, 258v; la compagine a quest'altezza cronologica doveva dunque essere già assemblata.

Analisi grafica La decisione su numero sul mani attive nel complesso della compagine non è semplice: l'utilizzo di inchiostri cangianti dal marron bruciato ad un evanescente seppia; i forti interventi di rosso e blu che troppo risaltano sul foglio; i continui sbalzi modulari in rapporti dimensionali comunque piccoli,

creano differenze che paiono macroscopiche, ma che insidiosamente si affievoliscono ad un puntuale esame morfologico. Inoltre la prima unità presenta interi fogli ripassati con un inchiostro più scuro (es. f. 174r) in modo così perfetto che, avendo percepito un sensibile variare di tonalità nel foglio, occorre poi l'utilizzo dei raggi ultravioletti per valutare cosa sia successo.

Nella seconda unità si registra il regolare uso di uno strumento più duro ed ampie zone a modulo molto piccolo in una scrittura priva di ritocchi, minuta e pulita; una tenuta della penna diversa che comporta una percepibile, regolare, differenza nei rapporti tra i due elementi della *x*; la presenza non saltuaria della forma «3» per la *m* a fine parola; una presenza più costante del nesso nelle curve contrapposte; una esecuzione semplificata del segno tachigrafico per «et».

Pare obbligato staccare le mani che intervengono nel complesso, e che potrebbero essere plurime anche se graficamente vicine; non è possibile però chiaramente individuarle e delimitarle.

I diversi atteggiamenti grafici si possono cogliere nel confronto tra f. 154r (foglio della sez. II, incollato fuori posto) e f. 155r (sez. I) (fig. 1 a,b).

Allo scopo di rendere omogenei i diversi blocchi della sez. I si deve la singolare risistemazione, foglio per foglio ed il paziente aggiustamento del quadro di scrittura per quasi centocinquanta fogli (ff. 107v-251v): la mano al lavoro, per l'inchiostro più scuro ed un tratto più duro, si avvicina alle scelte grafiche esibite dalla seconda unità; ma siamo chiaramente all'interno di una situazione organizzata, nella quale risulta impossibile ricostruire la precisa successione dei fatti.

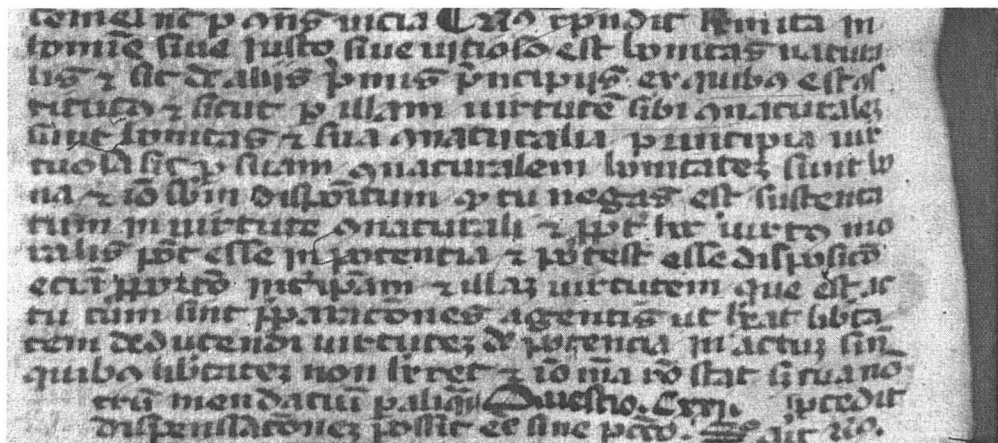


Fig. 1 a. F. 154v.

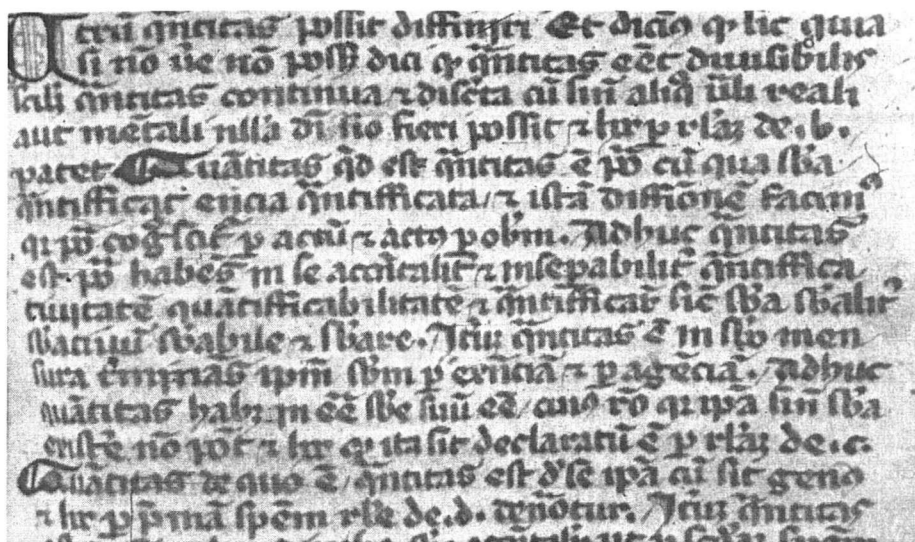


Fig. 1 b. F. 155v.

Tutte le mani intervenienti utilizzano una *littera textualis* di buona fattura, inseribile per alcune particolarità (forma della nota tachigrafica *et*; allungamento della *s* tonda a fine parola; allungamento della *i* anche all'interno di parola) nella produzione del territorio catalano/provenzale (vedi: Unità I – Note storiche).

Ai margini, oltre alle correzioni immediate ed agli interventi sopra segnalati, si registrano rare note di mano successiva, nessuna rilevabile su tutta la compagine.

Unità I: ff. 254 (1-254).

Membr.: 167 x 130 max. (il f. 154, compreso per errore di legatura ma appartenente all'unità successiva, è di dimensioni minori, mm. 160x 120).

fascicolazione: 1-3¹⁰ (ff. 1-30) // 4-5¹⁰ (ff. 31-50), 6¹² (ff. 51-62), 7-8¹⁰ (ff. 63-82), 9¹² (ff. 83-94), 10-12¹⁰ (ff. 95-124), 13¹⁴ (ff. 125-138) // 14¹³ (f. 139 aggiunto con figura + ff. 140-151), 15¹⁴ (ff. 152-164), 16-17¹⁰ (ff. 165-184), 18¹² (ff. 185-196), 19¹⁴ (ff. 197-210) // 20-21¹⁰ (ff. 211-230), 22-23¹² (ff. 231-254); il fascicolo 14 è un sesterno con un foglio supplementare inserito; nel fascicolo 15, un sesterno regolare, è stato erroneamente incluso il foglio ultimo della sez. II -attuale f. 154-. Il fascicolo 16 presenta richiamo regolare al fasc. 18 in quanto la presenza del fascicolo 17 è accidentale (cf. opera nr. 5).

preparazione per la scrittura: la preparazione è quasi impercettibile, ma soccorre nella

misurazione la presenza di fogli preparati e parzialmente in bianco; impaginazione: 166 x 128 = 20 [107] 39 x 31 [84] 13 (f. 30v); specchio max.: 109 x 84; rigatura a secco, 33 linee di scrittura. I quattro blocchi testuali individuati presentano un forte intervento di risistemazione che verrà meglio analizzato nelle *note di costruzione*.

Richiami orizzontali (mancanti nei fascicoli 3, 13, 17, 19, 21 e 23).

La segnatura dei fascicoli è visibile solo a tratti ed incoerente; la numerazione delle carte all'interno di alcuni fascicoli con semplici cifre arabe è anch'essa episodica.

È evidente, ma non perfettamente seguibile, un riassetto di tutta la sezione: il fasc. 7 è il primo che presenta una numerazione a registro (f. 125r *gI*, che farebbe risalire ad un primo fascicolo *a* = ff. 63-72, che però non risponde alle richieste), ma questa numerazione non è originale ed è assimilabile a quella *s1-s5* che compare sul fasc. 16 (ff. 165-174) oppure *r1-r7*, sul fasc. 19 (ff. 197-210). La spiegazione è offerta dal fasc. 20, che presenta una segnatura a registro *q1-q5*, mentre resta visibile al marg. inf., ad inchiostro rosso, un residuo della precedente segnatura originale (*aii, aiii...*: il fascicolo infatti inizia una sottosezione), analogamente visibile sui ff. 231, 232. Risulta chiaro che la sistemazione attuale è frutto di risistemazione plurime (probabilmente tre) in stretta sincronia; successive rifilature hanno provocato, forse anche programmaticamente, la caduta dei segni più vicini ai margini inferiori, ma tutta quella parte che ha subito lo spostamento in basso di due righe di testo rispetto al quadro di scrittura originario (vedi a *note di costruzione* e fig. 2 a,b) non ha permesso una rifilatura al margine inferiore tale da far sparire i vecchi segni di preparazione.

decorazione: tipologicamente omogenea ma con minime varianti esecutive e tonalità diverse delle parti rubricate nei diversi blocchi individuati: iniziali in blu con filigranatura rossa alternate a rosse con filigranatura ad inchiostro blu o violetto; rubriche e segni di paragrafo rubricati. Solo ai ff. 33v e 140r iniziali di modulo maggiore, riccamente filigrate.

I ff. 1r, 137v-139r, 210v-211r, 212v, 251v-254v sono in bianco.

Note storiche A f. 254r è annotato: «A qui(n)çe de giner comen(n)ci»; chi scrive usa una corsiva sottile, disgregata e veloce ma di piena competenza. La nota più che ad un momento della copia potrebbe far riferimento all'inizio della laboriosa, eccezionale, revisione dei quattro blocchi testuali individuati nella sezione. In qualsiasi modo è un fondamentale suggerimento di provenienza, dato che «giner» è esito linguistico diffuso in area occitanica/catalana.⁸

La nota di correzione a f. 210r (vedi blocco 3) conferma ulteriormente l'alto livello del testimone.

A f. 2v una mano tre-quattrocentesca, probabilmente non italiana, verga in scrittura bastarda una indicazione sull'utilizzo delle figure.

⁸ Dato come caratteristico del valenciano, cf. *Diccionari Català-Valencià-Balear*, t. VI ad vocem, devo a Lola Badia l'importante precisazione –più rispondente alle caratteristiche grafiche del testimone– che «giner» si dice anche nel Rossiglione e la forma «comenci» porterebbe essere una prima persona del presente indicativo di un verbo della prima coniugazione, che ha esito in -i solo nel Rossiglione.

blocco 11-3¹⁰ (ff. 1-30) //ff. 1v-2r *Figurae circulares* (f. 2v: mobile).

ff. 3-22v Raimundus Lullus, *Ars brevis* (Pisa, gennaio 1308;⁹ Bo III.77; *ROL* XII, op. 126).

rubr.: Deus cum tua gracia sapiencia et amore incipit Ars brevis, que est imago artis, que sic intitulatur: Deus cum tua summa perfeccione incipit ars generalis ultima. *inc.* Racio quare facimus istam artem brevem; *expl.* doceat scolares de predictis. Ad honorem et laudem dei et publice utilitatis finivit Raimundus hunc librum Pisis in monasterio sancti D(omi)nici mense januarii anno millesimo CCC^o septimo incarnationis domini nostri Jesu Christi.

2. ff. 22v-27r Raimundus Lullus, *Liber de demonstratione per equiparantiam* (Montpellier, marzo 1305; Bo III.71; *ROL* IX, op. 121).

rubr.: Deus cum benedicione tua incipit demostracio per equiparanciam. *inc.* Quoniam quicquid demonstratum fuit ab antiquis; *expl.* voluntate, virtute, gloria et veritate suo modo. Ad gloriam, laudem et honorem ac cognicionem divine trinitatis finivit Raimundus istum librum in Monte Pesulano mense marcii millesimo CCC^o quarto, incarnationis domini nostri Jesu Christi in custodia cuius sit recommendato liber iste et eciam gloriose virginis beate Marie. Amen.

3. ff. 27r-30v Raimundus Lullus, *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* (Montpellier, marzo 1309; Bo IV.10; *ROL* op. 144).

rubr.: Deus cum tua sapientia et caritate gracia et benedicione incipit iste liber qui est de convenientia quam habent fides et intellectus in obiecto. *inc.* Iste liber dividitur in tres partes, prima pars est de quibusdam dicendis; *expl.*: habet aures [ad] audiendum, audiat. Ad honorem et laudem domini nostri Jesu Christi finivit Raimundus istum librum in Monte Pesulano mense marcii anno M^oCCC^o octavo incarnationis domini nostri Jesu Christi, in cuius custodia comendavit antedictum et beate Marie virginis matris eius.

Si autem erravi in aliquo contra fidem hoc non feci scientifice, sed ignoranter confiteor hoc dixisse, cur submitto ipsum correccioni ecclesie sacrosancte romane.

note di costruzione:

I fascicoli 1-3 formano un blocco unitario, riportano le opere 1-3 (a. 1307/ 1305/ 1309); le *figurae circulares* ai ff. 1v, 2r sono originarie, ma la seconda offre interventi della mano del possessore tre-quattrocentesco, che verga la nota a f. 2v.

⁹ Con tutt'evidenza la datazione nel *colophon* non si richiama all'uso pisano, che darebbe un «gennaio 1307», quando noi sappiamo che il naufragio di Lullo, che lo portò a Pisa, avvenne alla fine del 1307.

blocco 2

4-5¹⁰ (ff. 31-50), 6¹² (ff. 51-62), 7-8¹⁰ (ff. 63-82), 9¹² (ff. 83-94), 10-12¹⁰ (ff. 95-124), 13¹⁴ (ff. 125-138) //

4. ff. 31r-137r Raimundus Lullus, *Liber proverbiorum* (Roma, 1299; Bo III.26; *ROL* op. 69).

ff. 31r-33r *Tabula proverbiorum*.

f. 33v *inc. (prol.)* Cum proverbium sit brevis propositio quod in se magnam continet; (*rubr.*): De prima parte huius libri. Et primo de nomine. Capitulum primum. *inc (text.)*: Quia deus est ens perfectum; *expl.* benedicas dominum deum nostrum. De fine huius libri. Raimundus sua proverbia in civitate romana finivit ad gloriam et laudem domini dei nostri in cuius custodia hunc tractatum comendavit et omnes alios quos fecerat propter suum amorem. Benedictus sit dominus Deus noster. Amen. Anno domini millesimo ducesimo nonagesimo nono perfectus est iste liber in vigilia sancti Luce. Deo gratias.

note di costruzione:

I fasc. 4-13 sono occupati da un'unica opera della stessa mano di copia delle contigue ma con sensibile differenza nell'aspetto decorativo rispetto alla sezione precedente: a f. 33v una lettera iniziale di modulo maggiore presenta una filigranatura importante (intaccata dalla rifilatura), i colori degli inchiostri hanno tonalità differenti dai precedenti così come differente è la forma del segno di paragrafo. Da f. 107v fino alla fine dell'opera il quadro di scrittura è stato «spostato» carta per carta di un rigo verso il basso (fig. 2 a,b).¹⁰

blocco 3

14¹⁴ (f. 139 aggiunto con figura + ff. 140-151), 15¹⁴ (ff. 152-164), 16-17¹⁰ (ff. 165-184), 18¹² (ff. 185-196), 19¹⁴ (ff. 197-210) //

5. f. 139v [*figura*] *Arbor naturalis sive logicalis*.

ff. 140r-176v, 185r-210r Raimundus Lullus, *Logica nova* (Genova, maggio 1303; Bo III.56; *ROL* XXIII, op. 101).

rubr.: Deus cum tua benedictione novum et compendiosum hoc opus incipimus ubi novam (*sic*) logicam compilamus. *inc.* Considerantes veterem logicam et antiquam ab inquirentibus; *expl.* per terciam speciem regule de D significatum est. Ad Dei laudem et gloriam hunc

¹⁰ L'adeguamento inizia da f. 106v, primo foglio della sezione che presenta 34 linee di scrittura invece di 33, dato che alla fine del foglio è stata aggiunta la prima linea scritta del f. 108r; a f. 108r questa prima linea è stata erasa mentre alla fine è stata aggiunta la linea iniziale di f. 108v. Questa linea iniziale è stata erasa mentre è stata aggiunta inferiormente la prima del foglio seguente 109r. Questo incredibile procedimento prosegue fino a f. 137 (anche i due richiami a f. 114v e 124v sono stati erasi e riscritti), ma interessa poi anche tutto il blocco successivo, con rasura e successivo spostamento, verso la fine del blocco, di ben due linee. Come conseguenza si ottiene una situazione relativamente omogenea dell'ampiezza del margine inferiore, che si assesta per tutta la sezione tra i mm. 38 – 40 (rilevamenti esemplificativi, 38: f. 197r; 39: f. 11r, f. 63r, f. 125; 40: f. 106r, 159r); il margine originario dei blocchi 2-3 era tra i 44/48 mm.

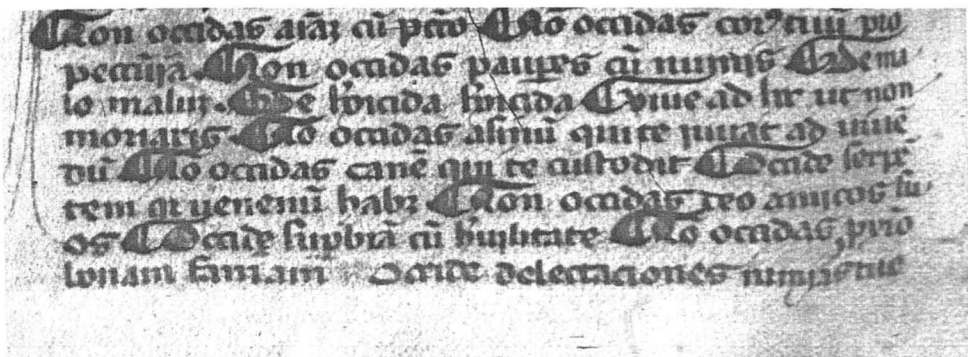


Fig. 2 a. F. 107v: ultima riga aggiunta.

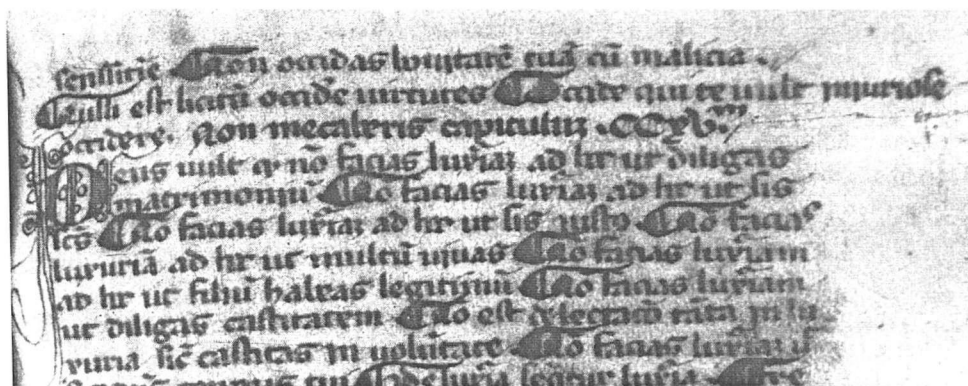


Fig. 2 b. F. 108r: riga iniziale erasa.

librum Raymundus in Ianua civitate finivit in mense madii anno millesimo CCC tercio ab incarnatione domini nostri Iesu Christi.

note di costruzione:

I fasc. 14-19 definiscono una sottosezione densa di problemi, che si apre con un foglio aggiunto (il f. 139, di pergamena più spessa, inserito per la figura dell' *arbor naturalis sive logicalis*, di altra mano anche se grosso modo coeva), prosegue con la *Logica nova* (a. 1303) fortemente rivista (alla fine, f. 210r marg. inf., l'abbreviazione *(con)par.* può essere intesa solo come nota di comparazione) e ingloba (per errore meccanico) un fascicolo, il 17 – ff. 175-184 – che non appartiene a nessuna delle opere presenti, pur essendo codicologicamente e graficamente identico.

Il richiamo alla fine del fascicolo 16 (f. 174v) si collega alle parole iniziali di f. 185r.

Il quadro di scrittura di tutti i fascicoli (all'infuori del 17 che non presenta nessun tipo di riaggiustamento in tal senso) ha subito uno spostamento di una linea verso il basso fino a f. 165, di due linee successivamente, e fino a f. 210.

Fascicolo 17

La presenza del fascicolo in questa posizione è accidentale: scritto, paragrafato e rubricato in modo analogo ai fascicoli circostanti è con tutta probabilità risultato dal recupero senza criterio di una parte iniziale di quest'unità, evidentemente squadernata.¹¹

Il confronto con l'edizione a stampa permette di appurare che è stato ricomposto in un solo quinterno il residuo di due quinterni (un bifoglio del primo, 4 bifogli consecutivi del secondo) finali del *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam*.

La numerazione attuale corre regolarmente da 175 a 184 ma la successione originale dei fogli, in base al testo, deve essere così ricostruita:

xxx 175/184 xxxx x 176 177 178 179/180 181 182 183 x

Per terminare l'opera risulta sufficiente un foglio, per l'appunto quello caduto dopo 183.

Il frammento presenta:¹²

6. ff. 177r-184v Raimundus Lullus, *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam* (a. 1283-1287; Bo II.B.4; *ROL* op. 32; *MOG* III, Dist. IV. De practica huius artis: De propositionibus figurae element. – De quaest. fig. com., pp. 537a-563b).

(nello specifico: ff. 175r-v+184r-v = pp. 537a circa metà-540a inizio / lacuna della porzione corrispondente a pp. 540a-550a inizio / ff. 176r-183v= pp. 550ra-563b circa metà).

inc.: Itas ex quibus una figura componitur continente qualibet ipsarum decies.

blocco 4

20-21¹⁰ (ff. 211-230), 22-23¹² (ff. 231-254).

7. f. 211v [*figura*] *Arbor philosophiae desideratae*

f. 212r *figura circularis*, mobile

ff. 213r-245r Raimundus Lullus, *Arbor philosophiae desideratae* (1294; Bo III.16; *ROL* op. 58).

inc. (prol.): Solus eram in quodam viridario sub umbra; *inc.*: Dum eram in hac tristi consideratione propter presenciam; *expl.*: noticiam cum ipso poteris habere. Finita est hec arbor ad gloriam et laudem sancte divine Trinitatis. Amen amen amen.

¹¹ L'originale e congrua ampiezza dei margini, che non ha richiesto alcun intervento di sistemazione; il colore degli inchiostri e la qualità delle piccole iniziali filigranate pare escludere l'ipotesi di una posizione finale del fascicolo.

¹² Devo l'identificazione dell'opera a Fernando Domínguez Reboiras, che ha prontamente, e sapientemente, risposto alla richiesta d'aiuto.

8. ff. 245r-251v Raimundus Lullus, *Liber de natura* (Famagosta, dicembre 1301; Bo III.51; *ROL XXX*, op. 98)

inc (prol.): Cum natura sit valde generale quid et sine ipsa; *(inc.):* Dividitur liber iste in partes novem, scilicet in novem questiones; *expl.:* qui sequitur in novem questionibus huius libri. Finivit Raymundus istum librum in Xipro in civitate Famagoste mense decembris anno incarnationis domini nostri Iesu Christi millesimo CCC^o primo, cuius nomen sit benedictus in secula seculorum. Amen.

note di costruzione:

I fascicoli 20-23, ff. 211-251 presentano una vera ragnatela di interventi di risistemazione, più o meno percepibili, che culminano in un puntiglioso riassetto dell'inizio del *Liber de natura*. La situazione originale presentava l'inizio di quest'opera a f. 245v, con una piccola iniziale filigranata *C*(um natura...), per il solito ridimensionamento del quadro di scrittura, le due righe iniziali vengono perfettamente cancellate (ma questa volta la rasura dell'iniziale *C* lascia un avvertibile vuoto, in quanto occupava tre righe), e spostate – con una lettera iniziale solo a penna - al f. 245r, parzialmente in bianco.

L'*arbor* a f. 211v è di inserimento, anche se non molto, successivo.

nota complessiva di sezione:

L'incredibile lavoro di risistemazione del quadro scrittoria è del tutto eccezionale né posso indicare casi simili: negli usuali interventi di rimaneggiamento o ampliamento con risistemazione si attua il semplice raccordo tra parti vecchie e nuove;¹³ nel nostro caso invece per quasi trecento volte il revisore erade in alto e riscrive in basso. Ho controllato ogni foglio ai raggi ultravioletti e risulta chiaro che la riscrittura non offre varianti, dunque non è motivata da innovazioni testuali. Non è neppure pensabile che ci si volesse attenere ad un eventuale antigrafo (l'indipendenza nei tempi di copia dei blocchi individuati è fuori discussione, e non permette di congetturare un unico *exemplar* miscellaneo), d'altro canto il nostro testimone, non è un oggetto di lusso, tanto che chi rivede con tanta accuratezza non si prende poi la pena di rubricare le lettere iniziali nuove. La raccolta non presenta, inoltre, un filo conduttore logico: né rispetto alla cronologia delle opere né tematica;¹⁴ quello che è accaduto però è chiaro: nella cucitura alcuni fascicoli sono stati cuciti più in alto (cosa relativamente frequente ed in genere meglio sopportata) ed è sembrato necessario livellare il quadro di scrittura.

¹³ Quanto meno fino a tutto il sec. XVI, il manoscritto – anche quando non in buone condizioni – riveste un notevole valore patrimoniale, in conseguenza del quale, quando oggetto d'uso e non d'apparato, subisce, al caso, i più svariati interventi di ripristino, che non sono però mai di tipo imitativo. Ma anche nel codice di lusso le variazioni nell'impostazione codicologica rientrano nella norma in caso di testi miscelanei o di organizzazione sincrona di più sezioni, senza che vengano spese particolari energie per ottenere l'uniformità, specie se, come nel nostro caso, si tratta di variazioni millimetriche.

¹⁴ L'intervento più pesante è stato richiesto dal blocco 3 (che presenta 2 opere: a. 1303, a. 1294), completamente risistemato; meno forti le richieste del blocco 2 (una sola opera: a. 1299). Il tutto risulterebbe, in definitiva, finalizzato ad una armonizzazione con il blocco 1 ed il termine *post quem*, dato dall'opera più tarda della compagine (il *Liber de convenientia fidei* del 1309, che chiude il blocco 1), diventa anche un punto di riferimento per quest'operazione.

Il manoscritto doveva avere dunque un'importanza, che a noi ora sfugge e che ha giustificato una inconsueta fatica di risistemazione. Una raccolta inseribile nelle pubbliche relazioni del nostro? o forse legata alle disposizioni espresse nel testamento? di sicuro, per parecchie opere (nr. 1, probabilmente anche nr. 3, nr. 4, nr. 5 e 5*, nr. 6) il manoscritto riccardiano è il testimone più antico.

Unità II: ff. 90 (255-334 con ripetizione della serie 260-269)

Membr.: 167 x 128 max.

fascicolazione: 1-9^o segnatura a registro originale seguibile da *b* a *i* (nel primo fasc. l'indicazione probabilmente è caduta per rifilatura).

preparazione per la scrittura: la preparazione è quasi impercettibile, in particolare non si percepisce la linea di testa, forse occupata anch'essa dalla scrittura; impaginazione: 164 x 127 = 24 [106] 34 x 17 [84] 26 (f. 295r, var.): specchio max.: 108 x 85 var.;¹⁵ 33-35 linee di scrittura; richiami regolari.

decorazione: iniziali semplici alternativamente in blu e in rosso, parzialmente emarginate; qualche spazio riservato; rubriche; segni di paragrafo.

Note storiche: nessuna sicuramente riferibile a questa sola sezione.

1. ff. 256r-334v Raimundus Lullus, *Disputatio eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. (Parigi, agosto 1298; Bo III.31; *ROL* op. 76, mutilo).

ff. 256r-258r Tabula de questionibus.

f. 258r *rubr.*: Deus qui es summus in omnibus bonis ad tuam laudem et honorem incipit disputacio heremite et Raymundi super aliquibus dubiis questionibus sententiarum magistri Petri Lombardi. f. 258v *inc. (prol.)*: Raymundus Parisius studens statumque mundi huius; *inc.*: Utrum theologia sit scientia proprie: Raymundus respondit dicens quod theologia; *expl.* intelligendo et diligendo deum (*richiamo*: «*aliam vitam*» all'attuale f. 154v, residuo di questa sezione rilegato erroneamente nella sez. I, dove il testo per mutilazione termina alla prima linea della Quaestio CXXI: Utrum mendacium per aliquam dispensacionem possit esse sine peccato).

Bibliografia: Luigi Rigoli, *Illustrazioni dei Codici Riccardiani* (= Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 3582), pp. 212-213; *Inventario e Sisma della Libreria Riccardi. Manoscritti e edizioni del sec. xv*, (Firenze 1810), p. 11; *Raimundi Lulli Opera Latina 97-100, in Cypro, alleas in Cilicia deque transmarinis veniente, annis MCCC1-MCCCII compilata*, ed. Jaume Medina, *CCCM* 184 / *ROL* XXX, (Turnhout: Brepols, 2005), pp. xxv-xxvii (per il *Liber de natura*).

¹⁵ La cucitura dei fascicoli, spesso sfalsata, ha provocato un generale disallineamento dei fogli, che poi la successiva rifilatura delle carte ha materialmente e visivamente tradotto in un diverso rapporto tra margini e quadro di scrittura (si vedano affrontati i ff. 314v/315r).

Scheda nr. 2: recupero di un manoscritto lulliano non noto**Padova, Biblioteca Capitolare C.79****sec. XIV in.**

Membr.; ff. I, 12, 1⁷ (fogli di guardia moderni, numerazione indicata, di recente, solo sul foglio iniziale del secondo fascicolo, f. 9, a matita); 230 x 160 max.: dimensioni molto irregolari (f. 6: 228 x 158).

fascicolazione: 1⁸ (un quaterno con richiamo finale semirifilato), 2⁴ (un duerno, alla fine del quale rimane visibile la nota *correctus*);¹⁶ i fogli della prima metà dei due fascicoli hanno originale segno di successione ad inchiostro rosso, rispettivamente 1-4 e i-ii.

preparazione per la scrittura: preparazione a secco quasi invisibile; 18 [183] 27 x 25 [55 (8) 55] 15 (f. 6v), rr. 40 per 39 ll. di scrittura.

scrittura: una sola mano riconosciuta attiva nella più antica tradizione lulliana come si spiegherà più oltre; ai margini lunghe correzioni e integrazioni di mano del copista indicano una complessa fase di revisione del testo. A f. 6r un minimo intervento (*de duobus falconibus*) riferibile alla mano di Fantino Dandolo (vd. a *Note storiche*), a f. 7v due minimi interventi, forse di altra mano coeva; a questa rilettura quattrocentesca si devono molte rasure e molti ritocchi ben individuabili per l'inchiostro nero contro il marron-rossiccio di quello originario.

decorazione: f. 1r pagina illustrata (*arbor* e figura femminile); lettere iniziali in blu e rosso a corpo fesso, filigranate; rubriche; segni paragrafali alternativamente in blu e rosso.

Legatura moderna in pergamena.

Note storiche A f. 1r marg. Inf.: «Iste liber est (con)g(re)gationis [...]stine seu U[*nitatis*] deputatus mon(asterio) s. I[...] de [...]». Nel rigo superiore alla nota, a sinistra, dalla stessa mano è stato vergato il numero inventariale «66»; altra mano, ad inchiostro più scuro, a destra ha invece notato la segnatura, formata da lettera maiuscola più numero arabo sottostante: «G / 5».

Sullo stesso foglio, al margine inf., una nota di possesso cinquecentesca fortemente svanita: «di B[?D?] Leonardi». *L'ex libris* ad inchiostro del canonico – e bibliotecario – Giovan Battista Vero (sec. XVII), stampigliato al margine inferiore del foglio, ha interessato un po' tutte queste note, compromettendone insieme allo svanimento degli inchiostri, la leggibilità.

Sulla controguardia anteriore la segnatura ottocentesca : «S 5».

La certezza di una appartenenza al monastero di S. Giustina, a dispetto della parziale illeggibilità del nome della fondazione congregata, è data dalla presenza della caratteristica doppia

¹⁶ «corr(ect)us »

registrazione: il numero inventariale 99 e la segnatura G/5. La prassi, notevole sotto il profilo biblioteconomico, è attestata dai manoscritti rimasti e confermata dall'unico (purtroppo non il più antico) inventario quattrocentesco superstite, dove però al numero che ci riguarda, cioè 99, corrispondente appunto alla collocazione G/5, è registrata una «Biblia integra parva...».¹⁷ Il nostro manoscritto doveva dunque aver già preso il volo ed il vuoto era stato colmato con questa Bibbia; del resto l'inventario, steso a partire dal 1453,¹⁸ registra un buon numero di «sparizioni», via via colmate con nuove registrazioni su rasura dei lemmi precedenti.

Dunque tra il 1434 circa, - epoca della prima sistemazione del possesso librario del convento, cui si deve il complesso sistema di segnatura -, ed il 1453, il *Liber de praedestinatione* - arrivato (è bene ricordarlo) a S. Giustina per vie ignote - interessa qualcuno, che poi non lo restituisce. Il riconoscimento della mano del Dandolo¹⁹ ai margini di f. 6r non può che essere propositivo, data l'esiguità della nota, ma trova fondamento sia nel confronto con due suoi autografi consultati che nella storia e negli interessi di questa notevole figura.²⁰ Sicuramente

¹⁷ Si veda Cantoni Alzati, (cf. *supra*, n. 5), p. 55 nr. 99.

¹⁸ L'inventario pubblicato dalla Cantoni Alzati, databile, come stesura iniziale, al 1453, doveva avvalersi di un inventario precedente e analogamente strutturato (cf. Cantoni Alzati, pp. 12-22), assegnabile ad un periodo compreso tra 1434-1437. A questa prima fase corrispondono anche determinate tipologie di note di possesso; quella presentata dal nostro manoscritto capitolare sembrerebbe proprio della stessa mano (visibile in Cantoni Alzati, Tav. I, 1), individuata dalla studiosa come A, ovvero la tipologia più antica. Per avere una panoramica di queste note - che, purtroppo, non sono state completamente utilizzate al fine di accertare le stratificazioni del fondo - sono utili anche i due cataloghi recenti *I manoscritti della Biblioteca del Seminario Vescovile di Padova*, Biblioteche e Archivi, 2, Manoscritti medievali del Veneto, I (Firenze, Regione Veneto - Giunta Regionale / Sismel - Edizioni del Galluzzo, 1998), solo la scheda nr. 147, e *I manoscritti medievali di Padova e Provincia*, Biblioteche e Archivi, 9, Manoscritti medievali del Veneto, 2, (Firenze, Regione Veneto - Giunta Regionale / Sismel - Edizioni del Galluzzo, 1998), *passim*.

¹⁹ Per il Dandolo mi limito, in attesa di perfezionare il lavoro in merito, a fare riferimento al già cit. G. Pomaro, «Licet ipse fuerit...», pp. 194-195 in part. Non mi pare qui inopportuno aggiungere una tessera alla descrizione del *De quadratura et triangulatura circuli*, ora BNF Conv. Soppr. B.6.1680 (proveniente dal convento fiorentino della SS. Annunziata), pubblicata qualche tempo fa (vedi Gabriella Pomaro, Michela Pereira, «Notizie di due manoscritti lulliani a Firenze», *SL* 94, 1998, pp. 64-83). Il manoscritto, sicuramente in zona d'Autore, non presentava note di possesso ma solo un tardo ed equivoco riferimento ora chiarito da Lucia Bertolini a seguito delle ampie ricerche messe in atto per l'edizione nazionale delle Opere di Leon Battista Alberti. Sulla scorta dell'erudito settecentesco Lorenzo Mehus (autografo in BNF N.A.638, c.6v) che descrive esattamente il codice, da lui visto nel convento servita fiorentino con l'antica rilegatura e con nota di possesso «Bap. de Albertis», il manoscritto risulta proprietà di Leon Battista Alberti - cf. scheda nr. 64 in *Leon Battista Alberti. La biblioteca di un umanista* (Firenze: Mandragora, 2005), pp. 405-406 -. L'Alberti nasce a Genova e si forma a Padova ... non aggiungo altro, visto che il manoscritto resta nel cantiere di lavoro, per ora magmatico, per la ricostruzione dell'officina lulliana.

²⁰ Non è escluso che anche il vescovo Pietro Donato (cui il Dandolo succede nel 1447), personalità di grande cultura e zelante bibliofilo, sia da tenere d'occhio nell'ambiente padovano, per quanto nessun Lullo compaia nel notevole inventario pubblicato da Paolo Sambin, «Ricerche per la storia della cultura nel sec. XV. La biblioteca di Pietro Donato (1380-1447)», *Bullettino del Museo Civico di Padova* 48 (1959). La Biblioteca Capitolare padovana conserva altri due testimoni lulliani: il ms. B. 38 per lascito del vescovo Pietro Barozzi (1441-1507) ed una sezione finale del ms. A 39, appartenente al nucleo originario legato al vescovo Iacopo Zeno.

al periodo «padovano» risale la più tarda revisione del manoscritto (su quale altro esemplare?) chiaramente distinguibile dall'accurata revisione originaria.

A f. 1r pagina illustrata *Arbor praedestinationis*.

ff. 1va-12va Raimundus Lullus, *Liber de praedestinatione et libero arbitrio* (Montpellier, 1304; Bo III.68; *ROL* X, op. 117).²¹

inc.: Quoniam predestinatio; *expl.*: In seconda regula de k. Capitulo allegato. Ad laudem et honorem Dei et ad utilitatem hominum finivit Raymundus librum de predestinatione et libero arbitrio in Montepessulano in mense aprilis anno millesimo CCC^o quarto incarnationis domini nostri Iesu Christi.

Analisi grafica La scrittura è una *littera textualis* pesante e schiacciata, dal ritmo regolare ma di esecuzione semplificata, molto individuabile. La mano non osserva il sistema di ritocchi sul rigo che concatena, serrandola, la testuale di esecuzione «normale»; gli *articuli* sono molto distanziati: nonostante la presenza del nesso delle curve contrapposte (che però non è osservata per la «h+o») il tessuto grafico è largo. Le «s» con un forte allungamento del secondo tratto, peraltro molto basso, sottolineano una inconsueta orizzontalità. La «et» tachimografica è singolare: due tratti ad angolo retto con un sottile frego in diagonale. E' più facile dire da dove «non» proviene il copista che trovare indicazioni in positivo: e questo sarà una costante nella codicologia lulliana, fintanto che anche in territorio spagnolo non si darà il via a repertori di manoscritti datati, ormai quasi ultimati per buona parte dei paesi europei.

Non è scrittura, anche a prima vista, inseribile nel panorama grafico del nord, ma neanche – stando alle esemplificazioni controllabili – in zona più meridionale, come la stessa Montpellier. L'unico accostamento sostenibile (riguardo – sottolineo ancora – all'ambiente grafico: i copisti sono diversi) è al *Blancherna* donato alla Certosa di Vauvert da Lullo forse nel suo secondo periodo parigino: la stessa orizzontalità, le stesse larghe *et* tagliate da sottili fregi.²²

Il copista del testimone padovano è lo stesso che ha copiato l'attuale Clm 10507.²³ uno dei pochi punti fermi nelle *peregrinationes* dei codici lulliani, essendo dichiaratamente un esemplare donato da Lullo a Perceval Spinola; ambedue i testimoni sono visibili in rete.²⁴

Anche gli aspetti codicologici presentano analogie: la fascicolazione di base è in ambedue il quaterno, in entrambi è attestata la fase di correzione.²⁵

Un recupero importante, dunque, il codicetto padovano, che deve di necessità essere sottoposto a due valutazioni: la prima di ordine filologico –risolta dalla perizia di Viola Tenge-Wolf qui in Appendice–; la seconda –abbozzata ma non risolta– di ordine storico.

²¹ ed. Louis Sala-Molins (Turnhout: Brepols, 1982), pp. 349-411 (CCCM XXXVI).

²² Berlino, Staatsbibl. Fr. Phill. 1911.

²³ *Liber de ascensu et descensu intellectus* (Montpellier, marzo 1304 ab incarnatione; Bo III.70; *ROL* IX, op. 120), *De demonstratione per aequiparantiam* (Montpellier, marzo 1304 ab incarnatione; Bo III.71; *ROL* IX, op. 121), cf. la descrizione in Perarnau, *Els manuscrits lullians*, II, pp. 46-48; Id., «Indicacions esparses sobre lul·lisme a Itàlia abans de 1450», *ATCA* 5 (Barcelona, 1986), pp. 296-302.

²⁴ Sul sito del Raimundus-Lullus Institut: <http://freimore.uni-freiburg.de/lullus>.

²⁵ In Clm. 10507 «correctus» rimane visibile sui ff. 9v, 25v, 33v, 41v, 49v.

Importanza per il lullismo «in Italia».

Per quel poco di sicurezze che ho acquisito sulla strategia seguita da Lullo nella diffusione delle proprie opere, che punta ad individuare e sfruttare le risorse umane offerte dai diversi ambienti nei quali si trova, senza collaboratori stabili (mentre invece persegue una certa stabilità di «protettori»), sono convinta che l'identità di copista tra Clm. 10507 e Padova C. 79 indichi una sincronia di stesura dei due manoscritti, così come strettamente in successione è la composizione delle opere interessate, scaglionate lungo il soggiorno a Montpellier tra 1304 e 1305.

Non è dimostrabile che il manoscritto monacense inviato a Perceval Spinola sia stato allestito specificamente a tale scopo, ma certo questi due oggetti, accomunati dall'unicità della mano di copia, a ridosso del soggiorno genovese e proprio nel mezzo di un «vuoto documentario» anche di recente lucidamente messo a fuoco tendono inevitabilmente verso Genova.²⁶

La collocazione geografica e storica del nuovo testimone padovano è però quasi diabolamente ambigua a cominciare dall'attuale luogo di conservazione, così vicino a Venezia;²⁷ con una chiamata in causa della Congregazione di S. Giustina (e qui rinvio anche alla descrizione del ms. Ricc. 1001, che segue) e con un sostenibile collegamento a Fantino Dandolo, personaggio in grado di attingere a varie fonti lulliane vuoi, *eventualmente*, sul posto vuoi provenienti dai vitalissimi movimenti di idee, persone e codici durante i decenni conciliari. L'inserimento del nuovo testimone nella tradizione dell'opera fatto da Viola Tenge-Wolf ne ha accertato la natura di capofila di tutta la tradizione 'italiana', compreso la copia allestita per Niccolò Cusano: altra tessera da collocare con grande cautela in un quadro ancora non ben definito.²⁸

Nell'attuale incompletezza delle descrizioni codicologiche dei fondi lulliani – in particolare riguardo ai dati di provenienza – per ora non credo sia possibile giungere ad una situazione più chiara.

Bibliografia: Silvio Bernardinello, *Catalogo dei codici della Biblioteca Capitolare di Padova*, vol. I (Padova: Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 2007); la descrizione è però inattendibile.²⁹

²⁶ Da Francesco Santi nell'introduzione all'edizione italiana dell'opera di Miguel Batllori, *Il lullismo in Italia. Tentativo di sintesi* (Roma: Antonianum, 2004), pp. 25-28 in part.

²⁷ Do per scontata tutta la ripetutissima storia sui depositi lulliani e sul testamento; basti il rinvio a Batllori, *Lullismo*, pp. 100-101 in part.

²⁸ Il codice cusano, attuale Cus. 84, è di un copista di formazione grafica non italiana, molto presente – probabilmente un segretario – nella biblioteca del cardinale, sicuramente non collocabile negli anni di studio a Padova ma in periodo più vicino alla metà secolo.

²⁹ Oltre ai gravi errori di datazione che pervadono questo recente catalogo, ed in particolare la scheda in oggetto, devo, riguardo al ms. C.79, segnalare l'ulteriore infondata, e pernicioso, valutazione concernente la nota «correctus». La nota non si accompagna di necessità alla copiatura a *pecia*, né individua esclusivamente una produzione scolastica, ma, segnala a rigore, che il testo è stato corretto e testimonia una protocollo di copiatura di tipo professionale. Lullo non ebbe mai corso universitario – suo malgrado – ma molta produzione lulliana (per diversi motivi che non è qui il caso di richiamare) presenta note di correzione.

Scheda nr. 3: un testimone rivisitato**Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1001 sec. XV primo quarto**

Il manoscritto, sostanzialmente di mano unica, si presenta strutturato in otto blocchi con discontinuità (vedi i blocchi 3 e 6) e con richiami di collegamento spesso non originari, che suggeriscono una riorganizzazione e meritano un'analisi ravvicinata.

Membr.: ff. III, 361, II' (ff. I-II e I'-II' bifogli cart. moderni, f. III guardia membr. originaria); 164 x 120.

fascicolazione: 1¹⁰⁰ /2-3¹⁰⁰, 4¹² /5¹², 6⁵, 7-8¹², 9⁸ [mutilo]/10⁶, 11¹², 12⁶, 13³ / 14¹⁰⁰ /15-16¹², 17¹⁰⁰ /18¹⁰⁰, 19¹², 20-21¹⁰⁰, 22¹¹, 23¹², 24¹⁰⁰ / 25-28¹², 29⁶ /30-32¹², 33¹², 34¹², 35⁵; la struttura sarà ripresa e discussa puntualmente nel corso dell'analisi.

scrittura:

Mi limito a segnalare le quattro mani significative per l'allestimento del *corpus* senza soffermarmi sui diversi minimi interventi marginali, di difficile attribuzione e senza importanza.

- «mano principale»: l'eremitano Nicolaus Muckenwalt de Prussia si sottoscrive a f. 166v (20 aprile 1417), a f. 241v (16 marzo 1418) e lascia un'ultima nota, più tarda, a f. 361v (vedi oltre *note storiche*).
- **mano A**: tutti gli schemi e tutte le *figurae* nei blocchi 2, 4; in generale le parti a più colori ad eccezione del blocco 3, la nota a f. 20v e, probabilmente, anche il calendario. E' mano molto competente, in buona *littera textualis*, esegue con perizia gli schemi, dove usa inchiostri differenti con colori brillanti verde-oro-giallo-blu-rosso. Interagisce con la mano principale all'interno dei blocchi 2, 4; forse rivede l'opera nr. 12 nel blocco 7. Poiché a questa mano si deve sicuramente il calendario aggiunto al Breviario posseduto da Bertramo de Correnti, ora ms. Urb. Lat. 597,⁴⁰ è giocoforza pensare che si tratti di un confratello.
- **mano B**: si individua solo nel blocco 3, è sottile, puntuta, ben riconoscibile per una *s* finale diretta e squadrata; si accoda alla mano principale ai ff. 94r-v e verga il richiamo interno a questa sezione;
- **mano C**, identificabile con quella di Bertramo dei Correnti: si impone nella qualità di organizzatore: collega i blocchi 2-3 (richiamo a f. 45v), 4-5 (richiamo a f. 122v) è la mano che stende le note ai ff. 1v, 2r, 88r; quella a f. 130r marg.sup.; la rubrica a f. 259r e la nota a margine di f. 355v.

decorazione: nessun intervento decorativo di rilievo, ma ampie paragrafature, lettere iniziali semplici in rosso e/o blu; figure e schemi mobili che verranno puntualmente precisati al luogo.

⁴⁰ Il manoscritto è descritto, e contestualizzato, in Santi, *Manoscritto 1001* (cf. bibl. del manoscritto), pp. 243-244 in part.

legatura moderna in pergamena.

note storiche Il copista principale Nicola Muckenwalt di Prussia, si sottoscrive in due punti interni ed uno finale. Dalle due sottoscrizioni interne si evince che il copista ha lavorato nel monastero benedettino di S. Girolamo di Cervara:

f. 166v: «Per manus fratris Nicolai Muckenwalt de Prussia ordinis sancti Augustini ab incarnatione Domini M^oCCCCXVII^o, XX die mensis aprilis in monasterio Sancti Ieronimi de Cervaria ordinis Sancti Benedicti prope Portum Delfinum»; a f. 241v la sottoscrizione è analogamente formulata e la data appare, sempre *ab incarnatione* «M^oCCCCXVII^o, XVI die mensis marcii» (dunque ad un anno di distanza)

Da quella finale (non del tutto restituibile per caduta d'inchiostro), a f. 361v: «Istud opus in scriptura absque calendario et figuris [...] / completum est per manus fratris Nikolai Muckenwalt de Prussia ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini de conventu [...]/de provincia Thuringie et Saxonie ob reverenciam [...] sancti/ Ieronimi in monasterio suo proprio scilicet Cervaria [auct...]/ vicem gerens dominus Beltramnus [...]» si apprende che tutti i testi, ad eccezione del calendario e delle figure (dovute ad altra mano, da noi chiamata A) sono stati vergati dal predetto Nicola a s. Girolamo di Cervara, quando era in carica Bertramo dei Correnti. A margine di quest'ultima nota è stata precisata dal copista, in modo piuttosto cursorio, una data «MCCCCXXVIII»; successivamente un frego ha depennato la prima «X», rendendo così congrua questa datazione con quella espressa dalle due soprariportate.

In realtà questa nota non ha valenza di *colophon*, nel senso che non chiude l'attività di copia ma si qualifica come ricordo. In questo senso si giustifica la menzione dell'allora priore Bertramo dei Correnti, che non figura espressamente né come committente né come destinatario, per quanto abbia una diretta responsabilità nell'assemblaggio finale della compagine.

E' probabile che il *datum* originario «1428» sia attendibile e che miri a certificare una situazione protrattasi, con conseguenti modifiche, nel tempo, fors'anche con uno spostamento del copista da una fondazione ad un'altra, dato che la sola nota di possesso istituzionale, erasa ma ricostruibile, a f. 13v: «Iste [...] / deputatus monasterio s. Nichola de [...] , 320» è della fondazione benedettina di San Nicola di Boschetto, entrata nella congregazione di S. Giustina già dal 1415, sotto Martino V (anche S. Girolamo della Cervara entrerà nell'osservanza benedettina ma molto più tardi, nel 1460 sotto Pio II).

In questo senso è decisamente di rilievo che nel blocco tre (blocco che appare poco armonicamente inserito nell'insieme) il Muckenwalt copi un testo lulliano presente parimenti nella biblioteca di San Nicola di Boschetto, anche se ancora nel 1392 in giro per il mondo (vedi qui alla nota 34).

In conclusione, se l'analisi del Ricc. 1001 testimonia indubbiamente l'interesse di Bertramo per Lullo, niente ci dice sul lullismo genovese più antico, che continua a rimanere ancorato a quell'unico manoscritto inviato allo Spinola (il sopra ricordato Clm. 10507) e all'indiretto riferimento nel monacense Hisp. 52.

blocco 1fasc. 1¹⁰ (ff. 2-13)

contiene: annotazioni, calendario, nota di possesso erasa riferibile a tutta la compagine (f. 13v)

NOTA Il fascicolo, aggregato *ab origine* alla compagine –come si evince dalla nota a f. 361v– è dovuto alla **mano A**. Nessun intervento del copista principale, che si limita nella nota finale del manoscritto, a segnalarne la presenza.

Il calendario, di ottima qualità, fa uso di diversi inchiostri e dell'oro per le festività maggiori: il santorale permette di accertare una precisa destinazione per il monastero di San Girolamo alla Cervara (21 marzo, in oro: «Beati Benedicti patris nostri»; 20 luglio, in oro: «consecratio ecclesie s. Ieronimi»; 30 settembre, in oro, «Sancti Ieronimi confessoris et doctoris»). Il calendario avvisa che la prima lettera domenicale segnalata, F, si riferisce all'anno 1420, bisestile (Pasqua 7 aprile), ed emargina un «currit in 1417» all'altezza della linea che corrisponde alla caduta della data di Pasqua il 3 (oppure 4, se la nota si riferisse alla linea successiva) aprile: indicazione inesatta (nel 1417 la Pasqua cade il 17 aprile).

blocco 2fasc. 2-3¹⁰ (ff. 14-33)

1. ff. 1r-18r *Loyca discipuli* (Bo FD II,8).³¹

rubr.: Incipit loyca discipuli magistri Raymondi Lulii; *inc.*: Quoniam secundum philosophum p^o elenchorum: Qui virtutem sunt ignari de facili paralogisant et ipsi disputantes et alios non audientes; *expl.*: ab obiecto reali mediate vel inmediate, et hoc sufficit.

ff. 18r-32r *Novae et compendiosae introductiones logicae*.

inc. : Logica est ars et scientia cum qua verum et falsum; *expl.* : et tamquam ad suum ultimum finem reducendum. Deo gratias.

fasc. 4¹² (ff. 34r-45)

2. ff. 32v-33r *Figurae* dell'*Ars brevis* (**mano A**, colori rosso/verde/blu/giallo) f. 33v bianco.

ff. 34r-43r Raimundus Lullus, *Ars brevis* (Pisa, gennaio 1307; Bo III,77; *ROL* XII, op. 126).

rubr.: Incipit ad laudem Dei Ars brevis, que intitulatur sic. *inc.*: Racio quare facimus istam artem brevem est ut ars; *expl.* magister doceat scolares de predictis. *rubr.*: Sequitur de fine huius libri. Deo gratias.; *colophon*:³² Ad laudem et honorem Dei et publice utilitatis Pisis

³¹ Il testo nr. 1 assembla, come risulta dalla tesi dottorale all'Università di Siena di Eleonora Buonocore, due testi anonimi con tradizione diversa, qui nel testimone riccardiano non distinti.

³² Da notare la rubrica coll'inusuale, unica funzione di distinguere il *colophon*.

in monasterio Sancti Dominici mense ianuarii anno M^oCCC^{mo} septimo incarnationis Domini nostri Iesu Christi. Amen.

3. ff. 43v-45r *notae*.

Di mano del copista ai ff. 43v-44v, regolarmente rubricate, *inc.*: Carissimi, infrascripta sunt que debent sciri corde tenus mirabiliter: primo textum secundum quod iacet in littera...Seguono, ai ff. 44v-45r diversi elenchi, relativi alle dignità, della **mano A** in diversi colori.

nota di costruzione:

La mano A appare attiva in sintonia con la mano principale; tutto il blocco presenta una propria autonomia di allestimento e solo in questo il rigo iniziale delle partizioni testuali è di regola in *littera textualis* di modulo maggiore.

Il collegamento tra i due testi è assicurato dalla **mano A** (figurae ai ff. 32v-33r, richiamo «ratio quare» a f. 33v). Il collegamento al blocco seguente è invece assicurato dalla **mano C** (richiamo ad inchiostro rosso a f. 45v: «Deus in virtute»).

blocco 3

fasc. 5¹² (ff. 46-57), fasc. 6⁵ (ff. 58-62 schemi combinatori), fasc. 7-8¹² (ff. 63-86); fasc. 9⁸ (ff. 87-94)

4. ff. 46r-94r Raimundus Lullus, *Tabula generalis* (Tunisi-Napoli, 1293-1294; Bo III.11; *ROL XXVII*, op. 53).

rubr. Deus in virtute tua magne bonitatis. Incipit Tabula Generalis ad omnes sciencias. De prologo. *inc. (prol.)*: Racio quare ista tabula ponitur esse generalis; *rubr.* De divisione huius tabule; *inc. (div.)*: Dividitur hec tabula in quinque; *expl.*: apparent in cameris. Finita est ars...glorie Dei. Incepta fuit hec ars in mari in portu Tunicii in medio septembris anno incarnationis M^oCC^oxciii et fuit finita in eodem anno predicto in octavo epyphanie in civitate Neapolis ad honorem Dei nostri et beate virginis Marie. Amen.

5. f. 94r-94v *Introductorium magnae artis generalis* (Bo FD I.13; *ROL XII*, op. 125; mutilo).³³

rubr.: Rubrica de differentia et concordantia et contrarietate. *inc.*: Sensualle est illud ens quod sensibus; *expl.* : homo est substantia in qua rationalis anima //.

nota di costruzione:

Gli schemi combinatori ai ff. 58-62 (nella *Tabula generalis*), nei colori blu/rosso/giallo, hanno fascicolazione riservata e sono di esecuzione scadente, è difficile dire se dello stesso

³³ La pseudoepigrafia di quest'opera, con tradizione sia in lingua catalana che nella latina, è stata dimostrata da Lola Badia, *El «libre de definicions», opuscle didactic lul·lià del segle XV* (Barcelona: Ed. Humanitas, 1983); il nostro testo corrisponde alle ll. 1- 155 dell'ed. catalana pp. 67- 72.

Muckenwalt, che copia tutti i testi. Il richiamo a f. 62v è della **mano B**, cui si deve anche il breve testo aggiunto a f. 94r-v, che rimane mutilo (con richiamo muto: *et corpus ad invicem*) per la caduta di materiale successivo.

Alla **mano C** è riferibile una nota marginale, a f. 88r; non compare, come già detto, in tutto il blocco la mano A.

Il testimone più antico dell'op. 53 è, in base ad *expertise* paleografica, il ms. Vat. Lat. 3858, molto probabilmente collegabile con la prima diffusione – personalmente istruita – lulliana. Il testimone vaticano, assegnabile agli inizi del sec. xiv,³¹ appare fortemente corretto (e la mano di revisione è tra quelle che ho in esame per la ricostruzione dello *scriptorium* lulliano) e viene collocato dall'edizione critica, *analogamente* al testo presente nel nostro Ricc. 1001, come ramo isolato della redazione *Lat. I*.

Anche il manoscritto vaticano – come il Ricc. 1001 – proviene dal monastero benedettino genovese di S. Nicola del Boschetto, ma antiche note di acquisto rinviano a diversi movimenti precedenti.

Considerando le plurime revisioni «d'Autore» del dettato lulliano, penso che questa redazione *Lat. I* meriti uno spazio di analisi più approfondito e che vadano precisamente indagati i rapporti intercorrenti fra Vat. 3858 e Ricc. 1001.

Tornando all'esame del Ricc. 1001, notiamo che l'intervento della **mano B**, che aggiunge ai ff. 94r-94v l'*Introductorium magnae artis generalis*, ora mutilo, sottolinea l'autonomia strutturale della sezione, che doveva proseguire – stando al richiamo regolarmente presente al margine inferiore – in un fascicolo non pervenuto.

³¹ Descrizione essenziale del ms.: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. Lat. 3858 XIV primo quarto

RAIMUNDUS LULLUS, *Tabula generalis* (Tunisi-Napoli, 1293-1294; Bo III.11; ROL XXVII, op. 53)

Membr.: ff. II, 60. II° : 1-5(12); inizio fascicolo lato carne; 245 x 167 max.=14 [185] 45 x 19 [52 (11) 54] 31 (f. 15r); rr. 40/II. 39 (f. 15r); unica mano in *littera textualis* (con forti correzioni sostanziali ai margini che richiedono una precisa valutazione): rigatura a secco; richiami (ma nessuna nota «corr.»). Iniziali filigranate; iniziali semplici; rubricato. Legatura moderna.

A f. 1r una mano primotrecentesca in scrittura di tipo cancelleresco verga il titolo «Liber tabule generalis Magistri Raymundi»; a c. 2v, erasa al marg. sup. la più antica nota di possesso: «Est r(everendi) d(omini) Archie. Henrici». A f. 11r una nota di acquisto appare modificata alla data (in origine M°CCC°<>L<>) e all'indicazione di prezzo (la *scriptio inferior* lascia intendere un «duchat[...]»); nella forma attuale è: «Anno a nativitate domini M° CCC°XC°II° die sancte Cielie in mense novembris emi istam tabulam generalem ad omnes artes et decostitit 4. flo.». A f. 1v, sec. XV in.: «Iste liber est monachorum Congregationis Sancte Iustine de Padua ordinis sancti Benedicti, residentium in sancto Nicholao de Boscheto prope lanuam».

Elemento degno di nota è che i fogli di guardia sono di recupero da due fogli di un manoscritto di medicina, in *littera textualis* non italiana, a due col. e di grande formato, piegati in due a formare due bifogli; sono di presenza antica.

blocco 4

fasc. 10^o (ff. 95-100), fasc. 11¹² (ff. 101-112), fasc. 12^o (ff. 113-118), fasc. 13⁴ (ff. 119-122)

6. ff. 95r-119r Raimundus Lullus, *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (Mallorca, ca. 1274; Bo II.A.1; *ROL* op. 3).

rubr. (mano A): Deus qui principium et finis es omnium bonorum. Incipit ars compendiosa inveniendi veritatem ad tui laudem, gloriam et honorem. *inc. prol.*: Hec compendiosa ars inveniendi veritatem; *rubr.*: Incipit prologus quinque figurarum. *inc. text.* : Apponimus quod sit deus, cui attribuimus xvi. virtutes ; *expl.* : accedit plus inglaciem ad suam simplicitatem quam ad aliam speciem. Deo gracias.

7. ff. 119r-121r Raimundus Lullus, *Lectura compendiosa super artem inveniendi veritatem* (Mallorca, ca. 1274-76; Bo II.A.2; *ROL* op. 4).

rubr.: Deus ad laudem et gloriam tuam incipit lectura compendiosa super artem inveniendi veritatem de figuris. Et primo de prima figura. *inc.*: Circa quod sciendum est quod per 's' intelligitur; *expl.* sicut beatissima crux.

nota di costruzione

Il ternione iniziale appare precisamente organizzato per ricevere le figure, tutte di **mano A**. Bianchi i ff.121v, 122, il richiamo al successivo blocco 5, a f. 122v «Deus pater et dominus», è di **mano C**.

blocco 5

fasc. 14^o (ff. 123-132), fasc. 15-16¹² (ff. 133- 156), fasc. 17^o, (ff. 157-166)

8. ff. 123r-166v Raimundus Lullus, *Lectura super figuras artis demonstrativae* (Montpellier, 1285-87?; Bo II.B.9; *ROL* op. 36).

rubr.: Deus pater et domine qui deificatus es... ego indignus famulus tuus hanc lecturam incipio super figuras artis demonstrative...Amen. *inc. (prol.)* : Quoniam Deus est multum racionabilis, intelligibilis et amabilis; *expl.* : ad exaltacionem cognicionis et racionis omnipotentis Dei.

Sottoscritto e datato a f. 166v (20 aprile 1417). Il richiamo al successivo blocco 6 è di **mano C**.

blocco 6

fasc. 18^o (167-176), fasc. 19¹² (177-188), fasc. 20-21^o (189-208), fasc. 22¹¹ (209-219), fasc. 23¹² (220-231), fasc. 24^o (232-241)

9. ff. 167r-240r Raimundus Lullus, *Compendium artis demonstrativae* (Paris, 1289; Bo II.B.17; *ROL* op. 40)

rubr.: Deus sanctissime existens, ineffabiliter gloriosissimus et benedictus in eternum et immensus in omnibus perfeccionibus tuis, intencione te cognoscendi ... ; *inc.*: Quoniam omnis sciencia est de universalibus ; *expl.*: et maxime tutelam et deffensionem domini nostri Iesu Christi. Amen. Iesus finis perfectus.

10. ff. 240r-241v *De regulis principiorum philosophiae* (Bo FD II,223).

(*inc.*): In principiis istis e. et b. sunt unum idem; *expl.*: virtute et patrimonio quamvis b. Expliciu[n]t regule huius artis. Expliciu[n]t regule.

Sottoscritto e datato a f. 241v (16 marzo 1417).

A f. 241v una nota: «Ubi reperies “Iesus” in rubricis istius libri non est de substantia libri» di mano indefinibile che inserisce anche il richiamo in basso (non B, non C; potrebbe essere sempre A, ma piú corsiva, visto che il testo seguente è fortemente annotato da A), si riferisce alle rubriche di ambedue le opere, che spesso terminano con invocazioni non pertinenti.

Sul foglio rimangono, al margine interno inf., segni lasciati per contatto da due lettere iniziali rubricate (R, L) che non trovano la loro matrice nelle iniziali del foglio seguente.

blocco 7

fasc. 25-28¹³ (ff. 242-289), 29^o (290-295)

11. ff. 242r-258r Raimundus Lullus, *Liber Apostrophe seu De Articulis fidei catholice* (Roma, giugno 1296; Bo III,24; *ROL* op. 66)

Suscipiat sublimis apes reverenda corona / *rubr.*: Deus in virtute tua sperantes, in tua gracia confidentes incipimus articulos fidei catolice per nostras raciones. *inc.*: Ad probacionem articulorum fidei; *expl.* nobiliora ac eciam forciora. (*rubr.*): Operis huius (con)positi loci descripcio. (*colophon*): Factus fuit iste tractatus Rome anno domini M^o CC^o nonagesimo sexto et (com)pletus idem in vigilia sancti Iohannis Baptiste precursoris Domini Iesu Christi, cui placeat Dominum deprecari ...

12. ff. 259r-295r Raimundus Lullus, *Declaratio Raimundi* (Parigi, febbraio 1298; Bo III,24; *ROL* XVII, op. 80)

inc.: In quadam silva iuxta Parisius stabat Raymundus; *expl.*: respensionem bonam umile et devotam expectaverunt. Ad laudem...

blocco 8

fasc. 30-32¹² (ff. 296-331), 33¹⁴ (ff. 332-345), 34¹² (ff. 346-357), 35¹ (ff. 358-361)

13. ff. 296r-354r Raimundus Lullus, *Liber proverbiorum* (Roma, 1296?; Bo III,26; *ROL* op. 69).

ff. 296r-297r *Tabula proverbiorum*.

ff. 297r-354r *inc.* (*prol.*) Cum proverbium sit brevis propositio quod in se magnam continet; (*rubr.*): De prima parte huius libri. Et primo de nomine Dei. Capitulum primum. *inc* (*text.*): Quia deus est ens perfectum; *expl.* benedicas deum nostrum. Raimundus sua proverbía in civitate romana finivit ad gloriam et laudem domini dei nostri in cuius custodia hunc tractatum commendavit et omnes alios quos fecit propter suum amorem. Benedictus sit dominus deus noster. Amen. Anno domini m^o ccxc^o perfectus est iste liber in vigilia sancti Luce. Deo gratias.

La numerazione dei capitoli è individuale per ogni libro: lb. I, capp. 1-100; lb. II, capp. 1-97, lb. III, capp. 1-100. Nel testo la numerazione conta invece per ogni libro 100 cap. La data del *colophon* è erranea.

14. ff. 354v-359vr *Liber de confessione* (Bo FD II.14a).

inc.: Multi homines sunt qui desiderant scire quid est confessio et habere modum; *expl.*: date michi penitentiam salutiferam. Explicit ars de confessione cum dei laude et benedictione. Amen.

15. ff. 359v-361 *De confessione*.

inc.: In sacramento prime celebrando commuiter conveniunt due persone: scilicet confessor sacerdos et peccator confitens; *expl.*: quoniam effectum suscipiat mediante divina gratia. Amen.

Bibliografia: Mss. descritto da Alois Madre in *ROL* XII, p. xiv (CCCM 38, per l'*Ars Brevis*) e utilizzato in *ROL* XVII (CCCM 79, per la *Declaratio magistri Raimundi*) e in *ROL* XXVII (CCCM 181 per la *Tabula generalis*); Josep Perarnau i Espelt, «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic», *ATCA* 2 (Barcelona, 1983), pp. 151, 153 in part.; Id., *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic. II. Volums de textos llatins* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1986), p. 137 in part.; Francesco Santi, «Episodis del lul·lisme genovès a les acaballes del segle XIV: la confluència amb l'ockhamisme», *Randa* 27 (1990), pp. 57-69; Id., «Osservazioni sul manoscritto 1001 della Biblioteca Riccardiana di Firenze...», *ATCA* 5 (Barcelona, 1986), pp. 233-265; Batllori, *Lullismo*, pp. 119-120, p. 122.

**Nota filologica per il testo del
Liber de praedestinatione et libero arbitrio
nel manoscritto C.79 della Biblioteca Capitolare di Padova**

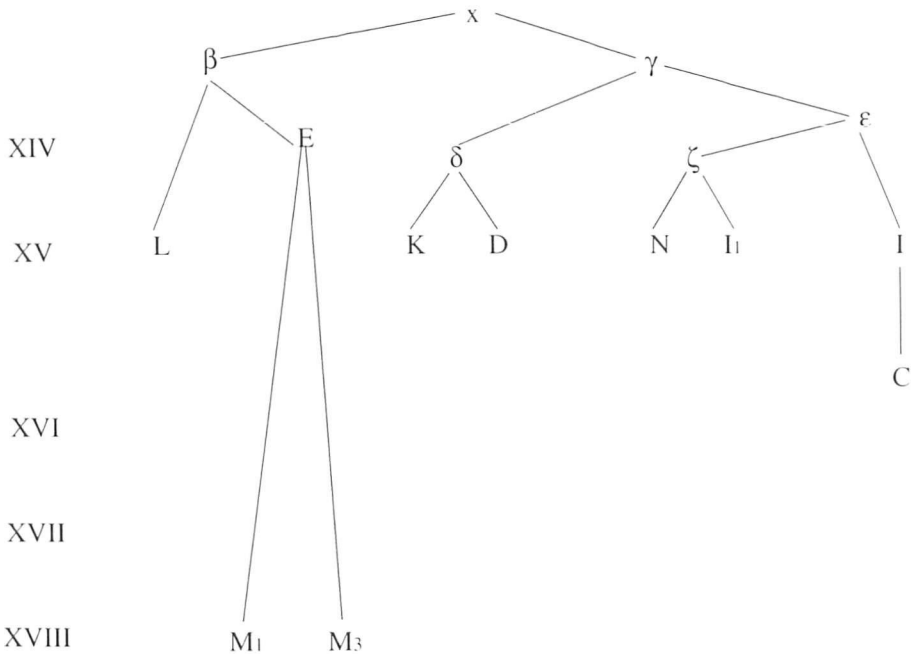
Dem Editor der kritischen Edition des *Liber de praedestinatione et libero arbitrio* (*ROL* X [1982], vgl. Anm. 21), Louis Sala-Molins, war die Handschrift C.79 der Biblioteca Capitolare in Padua (= *P*) nicht bekannt. Seine Edition basiert auf 10 Handschriften, von denen die älteste das *Electorium magnum* (*E*) ist. Bei zwei weiteren der von ihm berücksichtigten Handschriften handelt sich um Kopien des *Electorium* aus dem 17. bzw. 18. Jhdt., die übrigen sieben Handschriften gehen auf das 15. Jhdt. zurück:

- C* = Roma, Biblioteca Casanatense 1414 (xv), ff. 172ra-176vb.
- D* = Gdańsk, Biblioteka Polskiej Akademii Nauk, Mar. F. 309 (xv), ff. 43ra-50va.
- E* = Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15450 (xiv), ff. 420vb-425vb (dist. II).
- I* = San Candido (Innichen), Biblioteca della Collegiata (Stiftsbibliothek), VIII.C.3 (xv), ff. 17ra-22va.
- I_J* = San Candido (Innichen), Biblioteca della Collegiata (Stiftsbibliothek), VIII.C.11 (xv), ff. 144v-152v.

- K = Bernkastel-Kues, St. Nikolaus-Hospital, Ms. 84 (xv), ff. 66va-71ra.
 L = London, British Library, Harley 3770 (xv), ff. 175v-191v.
 M₁ = München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10563 (xviii), ff. 4v-11r (dist. II).
 M₃ = München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10580 (xvii), ff. 19v-33v (dist. II).
 N = Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. VI. 83 [3342] (xv), ff. 276r-289v.

Für die Textkonstitution war das *Electorium* jedoch nur sehr eingeschränkt nutzbar, da der Text von *E* lediglich den Prolog sowie die zweite Distinktion des *Liber de praedestinatione* umfaßt.³⁵ Aus diesem Grund hat sich Sala-Molins neben *E* auf das gesamte Ensemble der Textzeugen aus dem 15. Jhdt. gestützt, die durchgängig kollationiert wurden.

Anhand des folgenden *stemma codicum* hat er die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Handschriften des *Liber de praedestinatione* veranschaulicht:³⁶



³⁵ Sowohl die einleitende erste Distinktion, in der Lull die wohlbekannten Prinzipien und Regeln seiner *Ars* erläutert, als auch die dritte Distinktion, die Fragen mit knappen Lösungsanweisungen auflistet, wurden von Thomas Le Myésier – zweifellos bewußt – weggelassen.

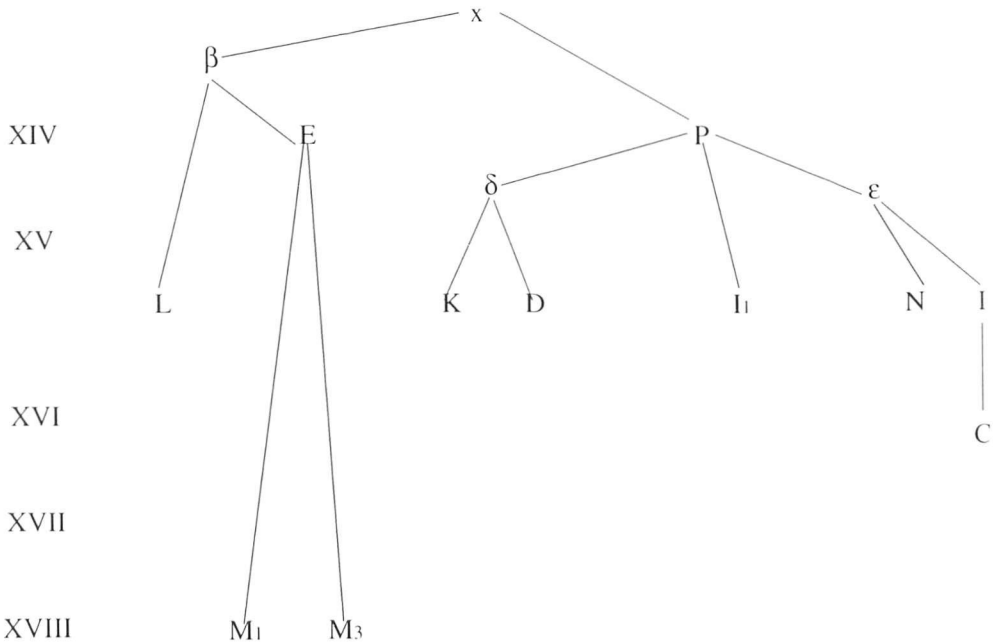
³⁶ Cf. *ROL* X, p. 351.

Laut Sala-Molins handelt es sich bei den Handschriften β und γ jeweils um ein «*exemplar parisiensis*»,³⁷ so daß die gesamte handschriftliche Tradition des *Liber de praedestinatione* letztlich nach Paris zurückführt (obwohl das Werk in Montpellier verfaßt wurde!). Die Handschrift ϵ stellt seinen Ausführungen zufolge das italienische Exemplar dar,³⁸ d.h. die Vorlage der sämtlich in Italien beheimateten Handschriften *N*, *I*, *I₁* und *C*.

Mit der Handschrift *P* ist nun eine weitere Abschrift des *Liber de praedestinatione* der Forschung zugänglich, die nicht nur deutlich älter ist als die übrigen vollständigen Textzeugen, sondern, wie sich bei meiner Untersuchung herausgestellt hat, auch einen verlässlicheren Text bietet. Da sie ebenfalls aus Italien stammt, war zu vermuten, daß es sich entweder um das hypothetische italienische Exemplar ϵ oder gar um eine im Stemma noch höher anzusiedelnde Handschrift handelt.

Um die Stellung der Handschrift *P* innerhalb der Texttradition des *Liber de praedestinatione* zu bestimmen und sie im Stemma von Sala-Molins zu verorten, habe ich *P* sowie sämtliche übrigen Handschriften des *Liber de praedestinatione* (mit Ausnahme von *M₁* und *M₃*) bis zum Ende der zweiten Distinktion vollständig neu kollationiert und ein entsprechend modifiziertes Stemma erstellt.

Dieses stellt sich wie folgt dar:



³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., p. 352.

Meine Untersuchung hat das Stemma von Sala-Molins weitgehend bestätigt. Die Tradition teilt sich in zwei Hauptäste, wobei der gesamte linke Ast β im neuen Stemma mit dem alten identisch ist.

Auf der rechten Seite des Stemmas ist P an die Stelle von γ getreten, da sämtliche Handschriften, die dem alten Stemma zufolge auf γ rückführbar waren, den Ergebnissen meiner Untersuchung zufolge mittelbar oder unmittelbar Kopien von P sind. Damit ist Sala-Molins' Theorie von zwei Pariser Exemplaren des *Liber de praedestinatione* in Frage gestellt.

Von den uns erhaltenen Handschriften der Gruppe der von P Abhängigen hat lediglich der Kopist von I_J direkt von P abgeschrieben. Die Handschriften K und D gehen, wie Sala-Molins bereits richtig gezeigt hat, auf eine gemeinsame Vorlage δ zurück; N und I kopieren die Handschrift ϵ . C wiederum ist, wie Sala-Molins aufgewiesen hat, eine Kopie von I . Die Existenz einer Handschrift ζ , die laut Sala-Molins die gemeinsame Vorlage für N und I_J gebildet haben soll, halte ich für ausgeschlossen, da I_J mit großer Sicherheit unmittelbar von P abgeschrieben hat, wie noch zu zeigen sein wird. Im übrigen gibt es keine wirklich signifikanten Gemeinsamkeiten zwischen der streckenweise recht eigenwilligen Handschrift N und I_J , die auf eine gemeinsame Quelle schließen lassen würden.

Im folgenden möchte ich die von mir festgestellten Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Handschriften des *Liber de praedestinatione* anhand von ausgewählten Textbeispielen belegen und das modifizierte Stemma rechtfertigen. Soweit das Stemma bereits von Sala-Molins zutreffend begründet wurde (dies betrifft vor allem den gesamten linken Hauptast sowie die δ -Gruppe), verweise ich auf seine Ausführungen in der Einleitung zum *Liber de praedestinatione* in *ROL X*, pp. 351-353.

Folgende Unterpunkte werden zu behandeln sein:

- a) Die Zugehörigkeit der Handschrift P zur bisherigen γ -Gruppe (jetzt P -Gruppe) und die Identifikation von P als Mutterhandschrift dieser Gruppe;
- b) Abgrenzung der δ -Gruppe zu den übrigen von P abhängigen Handschriften;
- c) Die direkte Abhängigkeit der Handschrift I_J von P und die Zugehörigkeit von N , I und C zur ϵ -Gruppe;
- d) Die Korrekturen in den Handschriften aus San Candido (Innichen) I und I_J .

a) Die Zugehörigkeit der Handschrift *P* zur bisherigen γ -Gruppe (jetzt *P*-Gruppe) und die Identifikation von *P* als Mutterhandschrift dieser Gruppe

Auf Seite 372, Zeile 35³⁹ hat die gesamte *P*-Gruppe, d.h. die Handschriften *P*, *K*, *D*, *I_J*, *N*, *I*, *C*, *participant* anstelle von *principiant* (*P* 3va).

Auf Seite 374, Zeile 100 läßt die *P*-Gruppe das einleitende *In Deo* aus (*P* 4ra).

Auf Seite 383, Zeile 401 läßt die *P*-Gruppe *necessitata* aus; auf derselben Seite in Zeile 423 fehlt bei allen Handschriften dieser Gruppe *praedestinatio et* (*P* 6ra).

Auf Seite 389, Zeile 651 hat die gesamte *P*-Gruppe *uisus attingit in die motum solis* anstelle von *uisus attingit de die motum solis* (*P* 8rb).⁴⁰

Auf Seite 391, Zeile 697/698 hat die *P*-Gruppe *praedestinatio se habet respectu praedestinati cum ubi* statt *praedestinatio se habet cum ubi respectu praedestinati* (*P* 8va).⁴¹

Ebenfalls auf Seite 391 in Zeile 714/715 findet sich in den Handschriften der *P*-Gruppe *et cum iustitia Dei* anstelle von *et cum iustitia ipsius* (mit Ausnahme von *N*, wo die gesamte Wendung fehlt).⁴²

Für die Unterscheidung der β - und *P*-Gruppe sowie für die Einordnung von *P* als Mutterhandschrift der *P*-Gruppe ist besonders Seite 376, Zeile 157-60 interessant. Hier läßt die *P*-Gruppe mehrere Zeilen aus, die in *ROL* X einen kompletten, nummerierten Paragraphen (§ 44) bilden. Der Text, den der Editor wörtlich aus *E* (423ra) übernommen hat, lautet in *ROL*:

*Quia in Deo potestas et uoluntas sunt idem et uoluntas consequitur actus hominum cum iustitia et praedestinatione, non potest aliquid contra liberum arbitrium, quod est principiatum a diuina bonitate et iustitia.*⁴³

In *L* findet sich der Satz in leicht abgewandelter Form. Er lautet dort:

Quia in Deo potestas et uoluntas sunt idem et uoluntas consequitur actus hominum cum iustitia, praedestinatio non potest aliquid contra liberum arbitrium, quod est principiatum et diuina bonitate et iustitia (*L* 177v/178r).

In *P* als einziger Handschrift der *P*-Gruppe ist dieser Satz zwar ursprünglich vorhanden, wurde aber unmittelbar nach der Abschrift vom Schreiber selbst (oder dem zeitgleich arbeitenden Korrektor) gestrichen. Dementsprechend

³⁹ Sämtliche Seitenangaben beziehen sich auf *ROL* X.

⁴⁰ Die Variante ist im Apparat von Sala-Molins nicht vermerkt.

⁴¹ Die Variante ist im Apparat von Sala-Molins nicht vermerkt.

⁴² Auch diese Variante fehlt im Apparat.

⁴³ Bei den unterstrichenen Stellen hier und im Folgenden handelt es sich um diejenigen Stellen, die sich in den Handschriften unterscheiden.

haben die Schreiber von δ , I_J und ϵ , die die Handschrift P kopiert haben, den Satz weggelassen. In der später gestrichenen Version von P findet sich allerdings ein sinnentstellender Fehler, der vielleicht bereits aus dem Archetyp übernommen wurde. Ich vermute daher, daß der Schreiber bzw. der Korrektor von P das Argument gleich nach der Abschrift wieder gestrichen hat, weil es in seinen Augen keinen Sinn ergab. Die korrumpierte Version des Satzes in P lautet:

...quia in Deo potestas et uoluntas sunt idem et uoluntas consequitur actus hominum cum iustitia, ergo quia aeternitas et gloria praedestinatio non potest aliquid contra liberum arbitrium, quod est principiatum a diuina bonitate et iustitia (P 4rb).

L ist übrigens die einzige Handschrift, die mit *quia* einen neuen Satz anfängt. In P und E dagegen leitet *quia* einen Nebensatz ein, der an den vorhergehenden, mit *Si praedestinatio...* beginnenden Satz angehängt ist.

Die Stelle ist sehr schwierig zu interpretieren, und keine der tradierten Fassungen dürfte den authentischen Text wiedergeben. Der Text von L scheint mir noch am ehesten sinnvoll zu sein (abgesehen von dem *et* am Ende, das definitiv ein *a* sein muß). Allerdings weist das eingeschobene *ergo quia aeternitas et gloria* in P vielleicht auf einen früh verlorengegangenen Satzteil hin, in dem die Begriffe *aeternitas* und *gloria* in die Argumentation einbezogen waren. Jedenfalls ist zu vermuten, daß die Stelle bereits im Archetyp x in irgendeiner Form korrumpiert war, und daß die Schreiber von β und P , die x kopierten, unterschiedliche «Lösungen» für das Problem fanden (P mit den Begriffen *aeternitas* und *gloria*, β ohne).

Die unmittelbar folgende Stelle Seite 376, Zeile 162-164 (P 4rb), unterscheidet sich in der gesamten P -Gruppe ebenfalls signifikant von der Version der Handschrift β und ihren Abkömmlingen. Der Satz, der in E und L sicherlich korrekt wiedergegeben ist, wird in sämtlichen Handschriften der P -Gruppe umgestellt. Er lautet in E und L :

Sicut praedestinatum est principiatum a praedestinatione mediante diuina potestate, sic iudicatum est principiatum mediante diuina iustitia et uoluntate.

In den Handschriften der P -Gruppe heißt es hingegen:

Mediante diuina potestate, sic iudicatum est principiatum mediante diuina iustitia et uoluntate, sicut praedestinatum est principiatum a praedestinatione.

Eine mögliche, wenn auch hypothetische Erklärung dafür, wie es zu dieser (sinnverändernden!) Umstellung kam, findet sich, wenn man den Satz auf drei Zeilen aufteilt, was im Archetyp durchaus der Fall gewesen sein könnte:

1 Sicut praedestinatum est principiatum a praedestinatione

2 mediante diuina potestate, sic iudicatum est principiatum

3 mediante diuina iustitia et uoluntate

Der Kopist der Handschrift *P* hätte dann versehentlich die erste Zeile ausgelassen und sie anschließend am Ende angehängt:⁴⁴

2 *Mediante diuina potestate, sic iudicatum est principiatum*

3 *mediante diuina iustitia et uoluntate,*

1 *sicut praedestinatum est principiatum a praedestinatione.*

Erschwerend kommt hinzu, daß in den Handschriften *P*, *N* und *I* das *diuina potestate* gedoppelt wird. Dieser offensichtliche Fehler stammt sicherlich aus *P* und wurde vom Kopisten der Handschrift ϵ übernommen. Die Schreiber von δ und *I₁*, die ebenfalls *P* kopieren, haben offenbar den Fehler bemerkt und das zweite *diuina potestate* weggelassen, ebenso der Schreiber von *C*, der die Handschrift *I* kopiert.

In jedem Fall ist die Umstellung des Satzes eine signifikante Variante der gesamten *P*-Gruppe.

b) Abgrenzung der δ -Gruppe zu den übrigen von *P* abhängigen Handschriften

Schon ein recht oberflächlicher Blick auf den kritischen Apparat zur Edition des *Liber de praedestinatione* in *ROL X* macht die enge Verwandtschaft der Handschriften *K* und *D* ohne jeden Zweifel deutlich. Sie bieten zahlreiche gemeinsame Sonderlesarten, gehen aber ansonsten gewöhnlich mit *N*, *I₁*, *I* und *C* (und nach meiner Untersuchung auch mit *P*) zusammen. Daß beide Handschriften nicht voneinander abhängig sein können, sondern auf eine gemeinsame Vorlage δ zurückgehen müssen, hat Sala-Molins in seiner Einleitung hinreichend gezeigt (*ROL X*, p. 352). Da *K* und *D* in keinem signifikanten Fall gemeinsam mit *L* und *E* gegen *P* gehen, spricht nichts dagegen, sie im neuen Stemma als indirekt von *P* Abhängige in die *P*-Gruppe einzuordnen. Hier noch einige Textbeispiele, die das Verhältnis der δ -Gruppe zu den übrigen von *P* Abhängigen illustrieren:

Auf Seite 368, Zeile 171-173 haben die Handschriften *K* und *D* (in *E* fehlt die gesamte erste Distinktion und in *L* ein größerer Teil, zu dem dieser Abschnitt gehört):

Et respondendum est per primam speciem, quod intellectus est tunc, quando suum esse est.

Dieselbe Stelle lautet in sämtlichen übrigen Handschriften der *P*-Gruppe (*P* 2vb):

⁴⁴ In *P* ist der Satz nicht mehr dreizeilig. Die Aufteilung dient hier nur der Veranschaulichung.

Et respondendum est per primam speciem, sicut quando dicitur, quod intellectus est tunc, quando suum esse est.

Der Kopist von δ hat hier das *sicut quando dicitur* ausgelassen.

Auf Seite 376, Zeile 144-45 haben *L* und *E*: *a contrarietate distant ab aeterno et a minoritate*. *P* und die von *P* Abhängigen stellen um und haben *distant a contrarietate ab aeterno et a minoritate* (*P* 4rb). *K* und *D* lassen außerdem das *ab aeterno* weg, sie haben *distant a contrarietate et minoritate*.

Für *P* als gemeinsame Vorlage von δ , *I_J* und ϵ spricht auch Seite 386, Zeile 528: *K* und *D* haben: *et si est, amabilitas est*. Alle übrigen von *P* Abhängigen hingegen haben zusammen mit *L* und *E*: *et si est, amabilis est*. Die Variante *amabilitas* stammt höchstwahrscheinlich ursprünglich aus *P*, wo der Schreiber (bzw. der zeitgleich arbeitende Korrektor) die irrtümliche Lesart *amabilitas* ein wenig undeutlich und wohl aus diesem Grund vom Kopisten von δ unbemerkt zu *amabilis* korrigiert hat (*P* 7rb).

c) Die direkte Abhängigkeit der Handschrift *I_J* von *P* und die Zugehörigkeit von *N*, *I* und *C* zur ϵ -Gruppe

Die Handschrift *P* beginnt auf f. 1r mit einer farbigen Darstellung des *Arbor praedestinationis*, auf dem die Buchstaben B bis K als Früchte (oder Blüten?) jeweils an der Spitze von neun Ästen eingezeichnet sind (vier Äste mit den Buchstaben B D F H auf der linken Seite und fünf Äste mit den Buchstaben C E G I K auf der rechten Seite des Baumes). Links von dem Baum steht eine gekrönte weibliche Figur, die ihre linke Hand zur sogenannten Hörnergeste geformt hat (Daumen, Zeigefinger und kleiner Finger sind abgespreizt). Diese Geste kann in der Ikonographie verschiedene Bedeutungen haben, ist in diesem Kontext aber sicher als Segnungsgestus zu interpretieren. In der rechten Hand hält die Figur ein geschwungenes Spruchband mit der Aufschrift «*Arbor praedestinationis et libero arbitrio*» (sic!).

Die übrigen Handschriften des *Liber de praedestinatione* sind nicht illustriert, mit Ausnahme der Handschrift *I_J*. Dort findet sich auf f. 144v eine ähnliche Zeichnung des *Arbor praedestinationis*. Die Anordnung der Äste ist dieselbe, und auch hier steht links vom Baum eine weibliche Figur, die allerdings in diesem Fall keine Krone trägt und deren Kleidung einer deutlich späteren Mode entspricht. Ihre linke Hand ist ebenfalls zur Hörnergeste geformt, und das Spruchband in ihrer Rechten trägt die leicht abgewandelte Aufschrift: «*Praedestinatio et liberum arbitrium*».

Sehr interessant ist bei näherem Hinsehen die Anordnung der Blätter auf den neun Ästen sowie am Stamm und in der Spitze des Baumes:

In der Handschrift *P* finden sich je 7 Blätter auf den Ästen F und H, je 8 Blätter auf den Ästen B, D, E, G und K, je 9 Blätter auf den Ästen C und I; 10 Blätter an der rechten Seite des Stammes, 12 Blätter an der linken Seite des Stammes, je vier Blätter an zwei kleinen Seitenzweigen ganz oben am Baum und ein Blatt auf der Spitze.

Die Anordnung der Blätter in der Handschrift *I_J* ist exakt gleich; lediglich an der linken Seite des Stammes fehlt ein einzelnes Blatt. Die naheliegende Vermutung, die Anzahl der Blätter könne mit dem inhaltlichen Aufbau des *Liber de praedestinatione* in Zusammenhang stehen und von daher aus dem Text abzuleiten sein, hat sich nicht bestätigt. Die Anzahl der im Text den einzelnen «Blüten» oder Buchstaben zugeordneten Paragraphen bzw. Fragen hat, so weit ich sehen kann, nichts mit der Anzahl der Blätter am *Arbor praedestinationis* zu tun.

Diese bis in kleinste Details gehende Ähnlichkeit der beiden Illustrationen in den Handschriften *P* und *I_J* macht eine unmittelbare Abhängigkeit der Handschrift *I_J* von *P* sehr wahrscheinlich. Aber auch im Text sprechen zahlreiche Anzeichen für eine solche Abhängigkeit, so schreibt etwa *I_J* als einzige Handschrift wie *P* durchweg *ignatus*, *-a*, *-um* anstelle von *innatus*, *-a*, *-um*.

Folgende Textbeispiele belegen sowohl die nahe gegenseitige Verwandtschaft der Abkömmlinge von ε, d. h. *N*, *I* und *C*, als auch – in Absetzung dazu – die enge Verbindung von *P* und *I_J* innerhalb der *P*-Gruppe:

Auf Seite 372, Zeile 26 schreibt die ε-Gruppe *differre cum subiecto* statt wie alle übrigen Handschriften *differre in subiecto*. *I_J* folgt *P* (*P* 3va).

Auf Seite 373, Zeile 42 hat die ε-Gruppe *et quia* statt *eo quia*. *I_J* folgt wiederum *P* (*P* 3va).

Auf Seite 377, Zeile 185 schreiben *P* und *I_J* nur *liberum* anstelle von *liberum arbitrium* (*P* 4va; *I_J* 147ra). Diese offensichtliche Auslassung haben die Schreiber von δ und ε ergänzt, weshalb *K*, *D*, *N*, *I* und *C* korrekt *liberum arbitrium* haben.

Ebenfalls auf Seite 377, Zeile 193/94 haben *N*, *I* und *C* *oportet quod sint duo falcones* anstelle von *apparet quod sicut duo falcones* wie alle übrigen Handschriften (*P* und *I_J* eingeschlossen: *P* 4va; *I_J* 147ra).⁴⁵ Diese Variante muß auf ε zurückgehen, weshalb *I_J* als direkte Kopie von *P* sie nicht kennt.

Auf Seite 380, Zeile 271 hat die ε-Gruppe fälschlich *duratio alicuius bonitatis* statt *durat actus bonitatis*. *P*, *I_J*, *K* und *D* sind korrekt (*P* 5ra; *I_J* 147rb).⁴⁶ In

⁴⁵ In *II* wurde das *arbitrium* von einem späteren Korrektor ergänzt.

⁴⁶ Die Variante ist im Apparat von Sala-Molins nicht vermerkt.

P wurde an dieser Stelle ein längerer Abschnitt zunächst ausgelassen und dann vom Schreiber (bzw. vom zeitgleich arbeitenden Korrektor) am Rand auf knappem Raum ergänzt. Daher ist die Stelle in *P* undeutlich, und der Kopist von ϵ hat offenbar *duratio alicuius* statt *durat actus* gelesen. Demgegenüber haben die Kopisten von δ und *I*₁ intuitiv oder aus der Kenntnis des Kontextes heraus (wo mehrfach vom *actus bonitatis* die Rede ist) die korrekte Lesart erkannt.

Auf Seite 390, Zeile 671 lassen *N*, *I* und *C* gemeinsam ein *sibi* aus (*P* 8rb).

Im gesamten von mir kollationierten Text habe ich nur einen Sonderfehler in *P* entdecken können: Auf Seite 375, Zeile 112 (*P* 4ra) wiederholt der Schreiber *et dissonum*. Die Stelle ist jedoch nicht signifikant, da sie von den späteren Kopisten leicht als Fehler erkannt werden konnte. Von daher spricht dieser Sonderfehler keineswegs gegen eine Abhängigkeit der Handschriften δ , *I*₁ und ϵ von *P*.

In diesem Zusammenhang ist auch folgende Beobachtung erwähnenswert:

In *P* war auf f. 3v die obere Zeile der linken Spalte ursprünglich leer. Vermutlich hat der Schreiber die neue Seite versehentlich eine Zeile zu tief begonnen. Um einen gleichmäßigen Schriftspiegel wiederherzustellen, hat er anschließend die Lücke mit den Worten gefüllt: «*Ista linea uacat de principio usque ad finem*». Auch in diesem Fall haben die Kopisten der Handschriften δ , *I*₁ und ϵ den Ausrutscher als solchen erkannt und die Stelle nicht mit abgeschrieben.

d) Die Korrekturen in *I* und *I*₁

Die Abschrift des *Liber de praedestinatione* in der Handschrift *I*₁ weist zahllose Korrekturen im Text und am Rand auf. Ab f. 146v (nicht jedoch auf den ersten Seiten des Werkes) finden sich massive Eingriffe und Ergänzungen durch eine Hand, die ich für die Hand des Besitzers der Innichner Llull-Sammlung, Nikolaus Pol halte.⁴⁷ Auch in der Handschrift *I* finden sich Korrekturen von der Hand Pols, wenn auch in geringerem Umfang.

Mit den Handschriften *I* und *I*₁ besaß Nikolaus Pol gleich zwei Abschriften des *Liber de praedestinatione* in seiner umfangreichen Bibliothek. Wie ich bereits in meinem Artikel über Pol und die Llull-Handschriften der Innichner Stiftsbibliothek gezeigt habe, war er offenbar bestrebt, von möglichst vielen

⁴⁷ Zu Nikolaus Pol und der Innichner Llull-Sammlung vgl. meinen Artikel «Nikolaus Pol und die Llull-Handschriften der Stiftsbibliothek San Candido/Innichen», *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz* (cf. supra, n. 2), pp. 261-286. Die maßgebliche Monographie zum Thema ist nach wie vor Max H. Fisch, *Nicolaus Pol Doctor 1494*, New York 1947.

Llull-Werken mehr als nur eine einzige Abschrift zu erwerben bzw. selbst zu kopieren. Nachweislich besaß er von 17 Llull-Werken jeweils zwei Kopien, und von vier weiteren Werken sogar drei.⁴⁸

Anhand seiner beiden Abschriften des *Liber de praedestinatione* läßt sich nun aufweisen, warum Pol daran interessiert war, Llulls Werke in mehrfacher Ausführung zu besitzen: Seine Korrekturen im Text und am Rand machen zweifelsfrei deutlich, daß er die Handschriften *I* und *I_J* miteinander kollationiert hat, um so einen möglichst gesicherten Text des *Liber de praedestinatione* zu erstellen. In beiden Handschriften finden sich Korrekturen, die unter Heranziehung der jeweils anderen Handschrift vorgenommen worden sein müssen. Hier einige Textbeispiele:

Auf Seite 376, Zeile 146 fehlt im Text von *I_J*: *Quia aeternitas et gloria distant a contrarietate et minoritate* (*I_J* 146vb).⁴⁹ Die Auslassung ist unten am Rand von Nikolaus Pols Hand ergänzt. Der fehlende Text muß aus *I* übernommen sein, wo allerdings (wie auch in den Handschriften *P* und *N*) das *quia* fehlt (*I* 18rb). Pol dürfte hier selbst die entsprechende Konjekture gemacht haben. Auch der Kopist von *C*, der seinen Text ebenfalls aus *I* abgeschrieben hat, macht an dieser offensichtlich korrumpierten Stelle eine Konjekture und schreibt *si* anstelle von *quia*!

Wenige Zeilen weiter fehlt im Text von *I_J*: *Si praedestinatio Dei posset destruere liberum arbitrium*. Pol ergänzt den Text wiederum unten am Rand, jedoch gemäß der Version von *I*, wo das *posset destruere* zu *destruere posset* umgestellt ist. *P* hat an dieser Stelle wie die übrigen Handschriften (mit Ausnahme von *C*!) *posset destruere*, d.h. die Umstellung geht eindeutig auf *I* zurück (*P* 4rb) und wurde von Pol in *I_J* eingetragen.

Auf S. 377, Zeile 185 ergänzt Pol in *I_J* das ausgelassene *arbitrium* (s.o.; *I_J* 147ra).

Auf Seite 380, Zeile 271 wo die ε-Gruppe (und damit *I*) fälschlich *duratio alicuius bonitatis* statt *durat actus bonitatis* hat (s.o.), wurde der Text von *I* nachträglich zu *durat actus bonitatis* korrigiert. Ob die Korrektur von Nikolaus Pol stammt, läßt sich anhand des Mikrofils nicht mit Sicherheit sagen, ich halte es aber für sehr wahrscheinlich. In *I* finden sich Korrekturen von zwei bis drei verschiedenen Händen, die nicht immer eindeutig voneinander zu unterscheiden sind.

Auf Seite 381, Zeile 329 haben alle Handschriften außer *I* und *C*: *quod scire sapientiae Dei*. Die Handschrift *I* (und im Gefolge von *I* auch *C*) hat: *quod*

⁴⁸ Ibid., pp. 276-278.

⁴⁹ Die Stelle fehlt ebenfalls in den Handschriften *K* und *D*.

actus scire et sapientiae Dei. Pol hat die Handschrift *I_J*, die ursprünglich den tradierten Text bietet, gemäß der Lesart von *I* korrigiert, so daß der korrigierte Text nun auch dort lautet: *quod actus scire et sapientiae Dei* (*I* 18vb; *I_J* 147vb; *P* 5va).

Auf Seite 385, Zeile 467 macht Sala-Molins die Konjekture *in maioritate meritum bonum*, die so in keiner Handschrift vorkommt. Die meisten Handschriften, nämlich *L*, *E*, *K*, *D*, *P* und *N* haben stattdessen *in uia meritum bonum*.⁵⁰ Von dieser Lesart weichen nur *I*, *C* und *I_J* ab: *I* hat an dieser Stelle ursprünglich *in uia meriti humani*, wobei das *in uia* expunktiert und über der Linie durch *maioritatem* ersetzt wurde, und zwar vermutlich vom Schreiber selbst (*I* 19va). Die Handschrift *C*, die von *I* abhängig ist, macht daraus *in maioritate meriti humani*, kopiert mithin die korrigierte Version von *I*. *I_J* hat ursprünglich wie die Vorlage *P* *in uia meritum bonum*, die Stelle wurde jedoch von *uia* bis *meritum* expunktiert. Statt dessen schreibt Nikolaus Pol über der Linie *maioritatem meriti humani*, er übernimmt also die Version aus *I* und trägt sie in *I_J* ein (*I_J* 148va).

Für die Korrektur von *I* durch Nikolaus Pol spricht auch sehr deutlich eine Stelle auf f. 21vb. Dort hat der Schreiber von *I* eine Frage samt Lösung ausgelassen, die von Pols Hand oben am Rand ergänzt ist. Hier wurde der in *I* fehlende Text aus *I_J* übernommen. In *C* fehlt diese Frage ebenfalls, was bestätigt, daß *C* die Handschrift *I* vor deren Korrektur durch Nikolaus Pol kopiert hat. In *P* (11ra) und *I_J* (151va) ist die Frage vorhanden (*ROL* X, Seite 403, Frage 78).

In *I_J* auf f. 151vb ist ebenfalls eine fehlende Frage von Pols Hand ergänzt (*ROL* X, Seite 404, Frage 93). Hier wurde umgekehrt der in *I_J* ausgelassene Text aus *I* übernommen. In *P* ist die Frage vorhanden (11rb), die Auslassung stammt mithin vom Schreiber von *I_J*.

Insgesamt fehlt aus dem Fragenkatalog der dritten Distinktion in *I* nur eine einzige Frage, die durch Pol am Rand nachgetragen wurde. In der recht unzuverlässigen Abschrift *I_J* hingegen hat Pol sieben fehlende Fragen ergänzt.

Zusammenfassung

Anhand der unter a) bis c) aufgeführten Textbeispiele dürfte hinreichend gezeigt worden sein, daß die Handschrift C.79 der Biblioteca Capitolare in Padua die Mutterhandschrift der gesamten italienischen Traditionslinie des *Liber de praedestinatione* bildet. Der unter d) quasi als Nebenprodukt meiner Untersuchung abgefallene

⁵⁰ Die Formulierung *in uia* kommt später im Text mehrfach wieder vor, z.B. auf Seite 387, Zeile 568 und 579. Sie dürfte korrekt sein.

Nachweis einer Kollationsarbeit Nikolaus Pols an seinen beiden Exemplaren des *Liber de praedestinatione* bildet einen weiteren Schritt auf dem Weg zu einer umfassenderen Erforschung der lullistischen Arbeit des kaiserlichen Leibarztes Pol.

Paraules clau

Codicologia, descripció de manuscrits, crítica textual

Key words

Codicology, manuscript description, textual criticism

Abstract

The article contains detailed codicological descriptions of three important Lullian manuscripts: Florence, Biblioteca Riccardiana 337 and 1001; Padua, Biblioteca Capitolare C.79. While both codices from the Biblioteca Riccardiana have been investigated before, the Paduan manuscript has only recently been catalogued for the first time and merits special attention because it can be retraced to Llull's *scriptorium*. It was written by the same scribe who copied Clm. 10507 from the Bayerische Staatsbibliothek in Munich, the famous codex which was donated by Llull himself to Perceval Spinola. The small Paduan manuscript contains but a single work, the *Liber de praedestinatione et libero arbitrio*. Its collation with the other ten manuscripts of the *Liber de praedestinatione* that have come down to us has shown that C.79 is the primary source manuscript for the entire Italian branch of the tradition of the work including the copy owned by Nicholas of Cusa.

Resum

L'article conté descripcions codicològiques detallades de tres manuscrits lul·lians importants: Florència, Biblioteca Riccardiana 337 i 1001; Pàdua, Biblioteca Capitolare C.79. Mentre que els dos còdexs de la Biblioteca Riccardiana havien estat objecte de recerques anteriors, el manuscrit de Pàdua només ha estat catalogat per primer cop recentment i mereix una atenció especial atès que es pot relacionar amb l'*scriptorium* de Llull. Va ser copiat pel mateix escriptor que el Clm. 10507 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, el famós còdex que Llull mateix va donar a Perceval Spinola. El petit manuscrit padovà només conté una obra, el *Liber de praedestinatione et libero arbitrio*. La col·lació d'aquest exemplar amb els altres deu manuscrits del *Liber de praedestinatione* conservats mostra que C.79 és la font primària per a la branca italiana sencera de l'obra, incloent-hi la còpia que en posseïa Nicolau de Cusa.

Angelología y Cristología en Ramon Llull

Carles Llinàs Puente

Universitat Ramon Llull
cllinas@filosofia.url.edu

Est alius locus angelorum, qui est extra, sicut est caelum empyreum, in quo quidam angeli sunt in uno loco, alii uero in alio secundum quod propinquiores sunt domino nostro Iesu Christo (*ROL XXV, 532-533*).¹

Introducción

El objetivo del presente trabajo es explicitar la articulación interior de la doctrina angelológica de Llull con su cristología en el marco de mis anteriores contribuciones a la cuestión.² Los trabajos sobre la cristología luliana, muchos más en número que los dedicados a la doctrina sobre los ángeles del beato y, algunos de ellos, de gran calidad y conteniendo aportaciones probablemente irreversibles, ponen de manifiesto que la doctrina luliana sobre la Encarnación del Verbo y los demás misterios con ella vinculados es de una riqueza sorprendente, con paralelos en otros autores inesperados y anticipaciones temáticas de indudable originalidad en su momento.³ Nuestra tarea se limitará a determinar los lugares de ésta en que se incardinan los temas angelológicos, intentando

¹ No se harán demasiadas referencias directas al texto de la parte del *Arbor scientiae* que tomamos como lema de este trabajo. Una detallada consideración del *Arbor angelicalis* en Llinàs (2000).

² Bellaterra, Facultat de Lletres de la Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Filosofia, 1995. Publicada posteriormente en Llinàs (2000).

³ Los principales títulos sobre cristología luliana son: D'Algaida (1931), Eijo Garay (1942) Hugues (2001), Hughes (2005), Longpré (1969), Nicolau (1958), Rubí (1959).

desarrollar al máximo estos puntos de anclaje tanto en lo que se refiere a la propia doctrina de los espíritus superiores como en lo que respecta a las conexiones cristológicas. Esto nos llevará a repasar algunos de los aspectos más fundamentales de la visión luliana del Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, permitiéndonos el gozo de contemplar admirados la coherencia interna de un sistema que demasiado a menudo es pasado por alto a causa de la excesiva preeminencia, que el propio Llull propició, de los aspectos más formales y «exóticos» de su sistemática.

Precisamente es este primado de lo formal-sistemático del Arte sobre el contenido el que nos ha parecido que hacía recomendable el método algo peculiar que hemos seguido en este trabajo. Supuesta la fragmentariedad con la que se presenta frecuentemente el material especulativo luliano, más preocupado por la manera en que sistematizaba y unificaba las doctrinas recibidas que por construir nuevas teorías,⁴ hemos pensado en hacer preceder la exposición de los temas lulianos sobre el particular de una sección en la que se llevará a cabo la exposición-marco de una teología parcialmente «añín» a la de Llull: la de Matthias Joseph Scheeben,⁵ más o menos ampliada en algunos puntos por las aportaciones de otros autores. La presentación de ésta deberá ser lo más completa posible con el objetivo de que nos sirva luego para situar los fragmentos lulianos, aunque no será necesariamente exhaustiva, pues no se trata de explicar a esos teólogos y sus doctrinas en todas las conexiones que pudieran poseer, sino de «usar» una teoría coherentemente desarrollada sobre las recíprocas implicaciones de angelología y cristología para, sobre su fondo, como si de una singular clase de marquetería se tratara, explicitar la presencia de tales o cuales temas en Llull, «rellenando» o «coloreando» los lugares de la exposición-marco que encuentran correlato en las doctrinas del beato.

⁴ Ver la introducción general de Llinàs (2000), donde se mencionan los pasajes de dos estudiosos lulianos que confirman esta visión de la «original originalidad» luliana: Longpré (1926, 1112) y Gayà (1988, 36).

⁵ Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) es conocido sobre todo por dos grandes obras: *Die Mystereien des Christentums*, de 1865, y *Handbuch der katholischen Dogmatik*, de 1877, que permaneció inacabada. Cito la traducción castellana de la primera, Scheeben (1964), y la francesa de la segunda, Scheeben (1877-1882). Se ha señalado que su teología, siguiendo la recuperación de los Padres de la Iglesia –sobre todo griegos– que iniciara Johann Adam Möhler (1796-1838), abre esa riqueza inagotable también para los tesoros de la escolástica medieval, principalmente la tomista. Lo que aquí nos interesa es que la apertura de espíritu de Scheeben es lo suficientemente generosa como para aprovechar ampliamente los caudales de la doctrina cristiana medieval y patristica. Su teología constituye un mosaico muy variado en el que encuentran su lugar opiniones y teorías perfectamente tradicionales, asfixiadas en los siglos XVI y siguientes por los constructos de una escolástica decadente; opiniones y teorías que pueden servir en este artículo para los propósitos que hemos ido indicando.

Que los temas y tesis angelológico-cristológicos de la teología de esta exposición-marco son «afines» a los lulianos significa que hay una proximidad en los problemas, en el planteamiento de los mismos y en las soluciones dadas. En ningún caso quiere decir que se produzca una perfecta identidad de los mismos, ni, aún menos, que Llull y Scheeben (y los otros) coincidan en sus presupuestos y/o en todos los demás apartados del catálogo temático de la teología. Esta afinidad, por otra parte, deberá ser aceptada por el lector como un *a priori* metodológico; sólo luego podrá juzgar, una vez colocados los fragmentos lulianos sobre el tapiz teológico completo, si la congruencia entre ellos es suficiente como para suponer que Llull sostuvo una posición aproximadamente semejante.

1. Telón de fondo teológico

Si de lo que se trata aquí es de ver «en abstracto» las posibles relaciones e implicaciones recíprocas existentes entre cristología y angelología, para poder luego situar «en concreto» las posiciones de Llull, será conveniente empezar por algunas explicaciones previas acerca de las tesis fundamentales de ambos tratados teológicos. A este efecto comentaremos algunos de los principales aspectos de la doctrina teológica sobre el Dios-Hombre, en el curso de la cual iremos incorporando las observaciones sobre la cuestión angélica. La construcción que proponemos no podrá dejar de parecer algo artificial. Al menos en el sentido de que debemos dejar de momento en suspenso el saber si ha habido en el pasado o hay en la actualidad teólogo alguno que la haya mantenido en todos sus puntos. No obstante, el hecho de que recurramos a lo largo de este proceso a autores de la talla de Balthasar, Boulgakov y, sobre todo, Scheeben, no dejará de conferirle una cierta plausibilidad a todos los niveles.⁶ Las principales finalidades de un tal «invento» son echar una ojeada sobre el contenido especulativo más o menos unificado de la cristología y la angelología de Llull, más allá de los intereses inmediatamente apologéticos que suelen dominar sus escritos. Pero esta construcción tendrá un indudable potencial heurístico: en la medida en que los fragmentos de Llull vayan coincidiendo con las «tesis» de nuestra construcción «artificial», tendremos cada vez más razones para suponer que, en aquellos puntos en que nos aparezcan «agujeros» (lugares de la reconstrucción para los que

⁶ Además de las obras de Scheeben ya citadas, emplearemos también Balthasar (2000), sobre todo la sección primera: «Encarnación y Pasión», pp. 13-43; Balthasar (1993), sobre todo el capítulo dedicado a ángeles y demonios, pp. 423-460; Boulgakov (1982); Boulgakov (1987); Haubst (1969) y Peterson (1966). En general, para toda la cuestión cristológica, es útil el volumen *Mysterium* (1971, III, II).

todavía no tenemos el correspondiente fragmento luliano), a) o bien es que aún debemos buscar más en los textos del beato; b) o bien es que debemos suponer que nunca fue desarrollado por razones de tipo apologético (por la relativa irrelevancia de la cuestión para la prioritaria finalidad luliana de convertir a los infieles) o por razones de adecuación sistemática (la mayor o menor dificultad que presente ese punto para poder ser «artísticamente» formalizado), pero que podría constituir en principio un legítimo despliegue teórico de los temas de fondo de su pensamiento, c) o bien es que debemos admitir la posibilidad de que sean obligados ciertos reajustes de nuestra hipótesis.

La cuestión más general y preliminar que el dogma del Dios-Hombre plantea a la inteligencia creyente es la siguiente: la Encarnación, ¿aparece sólo como el medio de la redención y de la reconciliación de Dios con el hombre, es decir, en este sentido, como la consecuencia de la caída (*ju felix Adae culpa!*) y, por tanto, como un acto meramente soteriológico? ¿O es independiente de la soteriología y cabe afirmar que, en un cierto sentido, ha sido preestablecida en sí misma? «Es de este modo que habitualmente se pone esta cuestión en la teología y en la patrología, y se responde tanto en el primero como en el segundo sentido».⁷ Hay, pues, en principio, al menos dos interpretaciones posibles del dogma en cuestión: la que aquí llamaremos cristología soteriológica (el fin o motivo de la Encarnación fue la redención del pecado, por lo que Cristo no se habría hecho hombre de no haber mediado la caída de Adán) y la que aquí llamaremos cristología teofánica (el fin o motivo de la Encarnación fue la glorificación de Dios *ad extra*, en las criaturas, a través de la recapitulación y deificación de toda la creación, visible e invisible, en Cristo, por lo que puede decirse que la Encarnación fue preestablecida desde toda la eternidad en el seno de la Trinidad divina, y que se hubiera producido aun cuando el hombre no hubiera pecado).

Puestas así las cosas, y aun cuando en la Escritura se pueden encontrar textos a favor de cualquiera de las dos posibilidades,⁸ cabe afirmar que la respuesta

⁷ Boulgakov (1982, 95). Aquí Boulgakov (1871-1945), uno de los mayores teólogos rusos del siglo xx, no hace sino referirse a algo perfectamente conocido en la historia de la teología: la existencia (y la competencia) de dos grandes «tipos» de cristología. En particular, y para desgracia de la propia cristología, las dos teologías en cuestión tomaron a finales de la Edad Media la forma de una polémica entre tomistas y escotistas en torno a la pregunta *Cur Deus homo*, muy estrechamente formulada en los términos de si Dios se hubiera encarnado en el caso de que el hombre no hubiese pecado. Cf. Balthasar (2000, 13) y Haubst (1969, caps. I-III).

⁸ Textos a favor de la interpretación teofánica: «Cristo, predestinado antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos a causa de vosotros» (1 Pe 1,20). «Hablamos de una sabiduría de Dios misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra» (1 Co 2,7). «Y esclarecer cómo se ha dispensado el Misterio escondido desde siglos en Dios, Creador de todas las

predominante (sobre todo en los Padres de la Iglesia) ha ido más bien en la dirección de la cristología soteriológica.⁹ La afirmación del *Credo* según la cual el Verbo se hizo carne «por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación», parece confirmar esta posibilidad como la más adecuada a la revelación.

No obstante, puede resultar plausible la observación de que la primera mitad de esta fórmula del *Credo* («por nosotros, los hombres») tiene un sentido más general que la aplicación particular de la segunda mitad («y por nuestra salvación»)¹⁰. En general, en el Nuevo Testamento parece que están presentes ambas finalidades, por lo que difícilmente puede prescindirse de ninguna de ellas. De hecho, no creo que nadie en la historia del pensamiento cristiano haya pretendido una tal cosa. Se trata más bien de una cuestión de acentos cuya relevancia sólo se pone en primer plano cuando se exige una perentoria respuesta a la pregunta: ¿qué habría sucedido si el hombre no hubiera pecado? Es entonces cuando las dos cristologías definen más nítidamente sus posiciones y sus diferencias. Sin embargo, cabe argumentar que la pregunta es, desde el propio punto de vista teológico, fundamentalmente ociosa.

El texto de la Epístola a los Efesios 1,4-10 es una buena prueba de que en la yuxtaposición de los dos fines, soteriológico y teofánico-escatológico, no hay un *aut, aut*, sino un *et, et*.¹¹ Ambos fines aparecen en la determinación neotestamentaria del motivo de la Encarnación. El problema es articularlos. Ha habido muchos intentos de conciliación que, en la medida en que han permanecido en el lenguaje y las problemáticas de las escuelas, no han dejado de ser superficia-

cosas, para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora manifestada a los Principados y a las Potestades en los cielos, mediante la Iglesia, conforme al previo designio eterno que realizó en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Ef. 3, 9-11). A estos textos cabría quizá añadir, por ejemplo, los del *Apocalipsis* que se refieren a Cristo como Principio y Fin de todas las cosas, como Alfa y Omega, como el Primero y el Último (cf. Ap 1,8; Ap 1,17; Ap 2,8; Ap 22,13). Con un tono más claramente soteriológico tenemos, entre muchísimos otros, por ejemplo el siguiente fragmento de san Juan: «Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3,17). El siguiente texto, en cambio, parece combinar aproblemáticamente las dos finalidades, soteriológica y teofánica, por lo que nos servirá quizá como indicación de la existencia de una posible síntesis final: «Por cuanto nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, con la que nos agració en el Amado. En él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia, que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el Misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (Ef 1, 4-10).

⁹ Cf. Scheeben (1964, 442 ss.) y Boulgakov (1982, 95).

¹⁰ Boulgakov (1982, 95).

¹¹ Cf. *Ibid.*

les, como podría ser quizá el caso de Suárez.¹² En los autores a partir de los cuales estamos hablando, sin embargo, en particular Boulgakov y Scheeben, el intento de conciliación llega a formulaciones de alta densidad que, en gran medida, no creemos que sean muy distintas entre sí.¹³ Podríamos decir, si no parece que estamos jugando con las palabras, que, en la alternativa entre una cristología puramente soteriológica y otra puramente teofánica, la solución se encuentra en lo que pudiéramos denominar cristología teofánico-soteriológica: siendo irrenunciables ambas finalidades, lo soteriológico «va después» y se subordina a lo teofánico-escatológico¹⁴ o, por decirlo en otros términos, se incluye en ello:

El problema soteriológico está incluido en el problema escatológico, como el medio en el fin: la redención es el camino hacia «nuestra gloria». Es por esto que la mejor solución a la cuestión: ¿se habría producido la Encarnación si no hubiera habido pecado original?, consiste quizá en eliminar la cuestión misma, en tanto que *casus irrealis*, o en tanto que antropomorfismo proyectado a las obras de Dios. La Encarnación se ha cumplido en la totalidad de su significación tal y como ésta había sido eternamente establecida en el consejo de Dios, mas se ha cumplido a causa del hombre caído. A consecuencia de la caída, ella aparece ante todo como el medio de

¹² Cf. Balthasar (2000, 13).

¹³ No es preciso insistir en que lo mismo vale para Balthasar, aunque presente acentos peculiares. Lo dejamos de lado, sencillamente, porque la prolijidad de su síntesis hace que sea mucho más difícil de incardinar en el esquema que estoy tratando de trazar. Por otra parte, el mérito fundamental del libro de Haubst (1969) radica, precisamente, en que, además de introducir al lector en la posición de la pregunta *Cur Deus homo* (cap. I) y de describir con amplitud ambas posibilidades o interpretaciones básicas (caps. II y III), acaba proponiendo vías para superar la aparente contradicción de las mismas (cap. IV, sobre todo pp. 204 ss.), que no dejan de ir en la misma dirección que las que esbozan Scheeben y Boulgakov en sus obras.

¹⁴ Scheeben encuentra por este camino una manera incluso de explicar la aparente primacía concedida por muchos Padres de la Iglesia a la interpretación soteriológica: «Por consiguiente, si los Padres regularmente subrayan como fin de la Encarnación precisamente la supresión y destrucción del pecado, ello se explica muy sencillamente por otros motivos, sin que sea necesario admitir este fin como objetivo principal de la Encarnación. Los Padres regularmente presentan la Encarnación bajo el aspecto con que se muestra al linaje humano según el estado efectivo de éste; subrayan el efecto que para nosotros es más necesario y que, al mismo tiempo, es condición de todos los efectos superiores. Ven en ella ante todo el medio de alejar el mal que pesa sobre el linaje, sin negar ni siquiera olvidar los incommensurables bienes que ha de traernos. ¿Por qué llamarían feliz a la culpa de Adán, por habernos traído *tal y tan grande* Redentor, si opinasen que Cristo no hizo más que suprimir el reato sin traernos algo más elevado de lo que había existido antes de la culpa? De modo que la cancelación del pecado ha de considerarse siempre como un fin subordinado [...]. [...] el amor de Dios a sí mismo –amor que quiere manifestar *ad extra* la gloria divina trinitaria– y el amor de Dios al Hombre-Dios –al cual quiere comunicarse de un modo infinito como a ninguna criatura– son motivos de la Encarnación en la misma medida y aún más que la liberación y la exaltación de la criatura». Scheeben (1964, 444-445).

la salvación y la redención, conservando sin embargo toda la plenitud de su sentido, incluso más allá de la redención, pues ésta no lo agota en absoluto.¹⁵

Lo mismo, y casi con las mismas inflexiones, puede encontrarse en Scheeben:¹⁶

Pero, ¿hemos negado nosotros que el Hijo de Dios se humanó «por amor a nosotros» y para redimirnos del pecado? Precisamente enseñamos explícitamente que la Encarnación redonda de un modo eminente en provecho nuestro, y que Dios, por lo tanto, la quiso también por amor y benevolencia inefables para con nosotros. [...] Además, ¿hemos negado que la Encarnación se destine a librar de su pecado precisamente al hombre «caído», y que, por consiguiente, el amor de Dios, que es el motivo de la Encarnación, sea precisamente un amor «misericordioso»? Sólo negamos que este amor limite su riqueza a los postulados de la compasión y que pueda ser con esta limitación el principio y el motivo de la Encarnación. Su principio y motivo sólo puede serlo el amor sobreabundante que Dios —contra lo que era de esperar y por encima de todo concepto— despliega después del pecado. Y así negamos también que la elevación del hombre caído fuese el fin único y hasta supremo, y que el amor al mismo fuese el motivo único y supremo de la Encarnación: la gloria de Cristo y de Dios mismo es el fin supremo; el amor de Dios a sí mismo y a Cristo el motivo supremo de la Encarnación. [...] Aun cuando se quiera traer a colación la cuestión de «si Cristo se hubiese hecho hombre en caso de no pecar Adán», de todos modos hay que dejar sentado que sin el pecado los fines más importantes de la Encarnación habrían «podido» motivar la realización de la misma. Porque las relaciones de la Encarnación con los motivos y consumación del orden de la gracia, con la consumación del universo en general y con la glorificación infinita de Dios, habrían tenido su puesto también en tal caso. [...] Por consiguiente hemos de calificar como categóricamente insostenible la opinión según la cual sin la miseria del género humano ocasionada por la caída, la Encarnación sería indigna de Dios, y que Dios, por así decirlo, sólo «obligado» por la miseria del hombre llegó a realizar la Encarnación.

Fijémonos en que Scheeben evita de modo parecido a Boulgakov los términos mismos de la polémica escolástica: no hay respuesta taxativa a la cuestión de qué habría ocurrido si el hombre no hubiera pecado (la pregunta, en este sentido, está mal planteada). Sólo se afirma categóricamente que lo que no puede hacerse es, si se hubiese dado aquel caso, «declarar imposible» la Encarnación. No sabemos qué habría hecho Dios si Adán no hubiera pecado. Sólo sabemos: a) que el fin que se propuso con la Encarnación fue superior a la mera redención del peca-

¹⁵ Boulgakov (1982, 95-96). «Escatológica» es como Boulgakov llama a la cristología que aquí yo he llamado «teofánica». La conexión entre ambos significados es evidente.

¹⁶ Scheeben (1964, 443 y 446-7).

do: glorificarse a sí mismo *ad extra* revelándose en toda la creación (introducción de la generación eterna en la creación) y glorificar a la criatura deificándola (consumación de la creación recapitulándola en la generación eterna); b) que la redención era la condición de este fin superior (Dios se hizo hombre para auto-glorificarse en la creación y para que el hombre pudiera hacerse dios, pero para tal fin tuvo antes que salvar al hombre de su intento de hacerse Dios por su cuenta); y c) que Dios había preestablecido el fin superior desde toda la eternidad y que desde toda la eternidad había sabido que el hombre pecaría.

Las dificultades de nuestro problema teológico ceden en cuanto damos por aceptado que la cristología con más visos de corresponderse con el Nuevo Testamento y, en general, la que resulta teológicamente más satisfactoria, es la que aquí hemos ido llamando teofánico-soteriológica. En la medida en que pueda afirmarse que ésta sería la que mejor articularía la doble, pero asimétrica, y *en cuanto* asimétrica, finalidad de la Encarnación del Verbo de Dios, un conjunto importante de consecuencias en relación al tema angelológico se siguen de ella casi en cascada.¹⁷

En primer lugar, si se da por supuesta la tesis de que Cristo es el Primogénito de toda criatura en el sentido de que desde la eternidad fue predestinado a recapitular la totalidad de lo visible y de lo invisible, resulta que Cristo debe convertirse, tras su muerte, resurrección y ascensión a los cielos, en la Cabeza de «toda» la creación; por tanto, también en Cabeza de los ángeles.¹⁸ De esta, en el fondo, reformulación global de la cristología teofánico-soteriológica, se siguen por su parte dos consecuencias inmediatas:

a) Pese a toda la distancia natural que separa los linajes humano y angélico, la capitalidad de Cristo los une en un mismo destino sobrenatural; en cuanto

¹⁷ Algunas de las notas a pie de página que el lector podrá encontrar en lo sucesivo, pretenden atender precisamente a esta esencial circularidad del asunto que nos ocupa. Por otro lado, es preciso advertir aquí que la exposición de las tesis siguientes se hará de la forma más «naïf» posible, sin atender a las opiniones que hablan de la imposibilidad de construir una angelología *sistemática* a partir de los datos bíblicos. Cf. Balthasar (1993, 429); ver también en general: Seemann-Zähringer (1969, 1047-8). Tavard (1973) y Vacant (1923). La finalidad del presente trabajo, que no es otra que reconstruir un fragmento de una angelología medieval sistemática, justifica suficientemente nuestra opción.

¹⁸ «El Verbo humanado, Cabeza de todos los principados y potestades y Primogénito de todas las criaturas, según el Apóstol, fue predestinado ya *de antemano* en el plan universal de Dios para Cabeza y Rey de los ángeles». Scheeben (1964, 287). «Constituyéndose, pues, el Hombre-Dios en Cabeza de la humanidad, se constituye ante todo también en Cabeza de la naturaleza material, cuya cabeza natural precisamente es el hombre; pero al mismo tiempo se hace también Cabeza de los ángeles, descollando sobre ellos infinitamente por su dignidad divina, y entrando en relación con ellos, si no mediante la unidad del linaje, sí mediante la similitud de la naturaleza y la unidad orgánica del universo...». Scheeben (1964, 425).

Cristo es Cabeza de todo el universo, ángeles y hombres quedan, por encima de toda distinción natural, fundamentalmente equiparados por lo que se refiere al cumplimiento final (escatológico) de su ser.¹⁹

b) Es más: de la capitalidad de Cristo se sigue incluso una cierta superioridad del hombre con respecto al ángel, que se expresa contundentemente en el «teologúmeno» que afirma que la recapitulación de la creación en Cristo, la introducción de todas las criaturas en la eterna dinámica de las procesiones trinitarias, «sólo» podía tener lugar a través de la Encarnación del Verbo divino en el hombre, y no en el ángel. En efecto, el hombre, por su alma y su cuerpo, participa tanto de la naturaleza espiritual como de la material. Encarnándose, el Hijo de Dios asume tanto los entes corpóreos como los propios ángeles. «Angelizándose», en cambio, la Trinidad divina habría asumido la realidad creada espiritual (espíritus puros y, como mucho, el alma humana), pero no la creación material.²⁰

¹⁹ Esto es, y paradójicamente: por mayor que sea la disimilitud natural de ambos linajes, mayor es, en virtud de la capitalidad de Cristo, su similitud sobrenatural. Scheeben encontraba anticipada ya esta «proximidad ontológica» en Adán, la elevación de cuya naturaleza en el Paraíso le hizo profundamente semejante a los ángeles. Cf. Scheeben (1964, 234). Si esto fue así en nuestro primeros padres según la naturaleza, cuánto más no deberá afirmarse lo mismo (intensivamente) *en Cristo*, cuando el don sobrenatural hecho al primer Adán es restaurado y llevado a su inesperable plenitud absoluta. No debe extrañar tampoco que de aquí se siga, como veremos más adelante, que los hombres pueden, en virtud de la Encarnación, ocupar en los cielos los lugares vacíos dejados por los ángeles caídos: tanta es la cercanía metafísico-sobrenatural de ambos linajes. Por otra parte, y como también tendremos ocasión de ver más adelante, se encuentra en este hecho una de las posibles motivaciones del propio pecado angélico: la envidia de Adán y el rechazo de la unidad de ambos linajes. Cf. algo de esto en Balthasar (1993, 450). Tal explicación, sin embargo, sólo resulta plenamente inteligible con lo que hemos de decir a continuación.

²⁰ «Si bien el Hombre-Dios en primer lugar se puso en relación con el linaje humano, sin embargo [...] mediante la humanidad, el microcosmos fue puesto en relación con todo el cosmos. En la naturaleza humana confluyen las dos partes del universo, la naturaleza espiritual y la material; ella sirve de eslabón entre ambas, y las muestra como un todo unificado, jerárquicamente articulado. Constituyéndose, pues... [y sigue con el segundo texto citado en la nota 18]». Scheeben (1964, 424-425). «Y siendo así que en el hombre está representada la criatura integral, la espiritual y la corporal, por esto también en él –y no en los ángeles– se concentra el plan universal, sobrenatural y misterioso de Dios. [...] El que Dios sea glorificado de un modo infinito también *ad extra*, sólo podrá lograrse saliendo *ad extra* esta palabra interior, imprimiéndose substancialmente esta imagen en una naturaleza creada y anunciando así *ad extra* la grandeza infinita de su contenido y de su original, honrando y adorando en esta naturaleza creada el Hijo natural de Dios a su Padre. Y para que en este tributo de honor y glorificación infinitos de Dios estuviese representada toda la naturaleza creada, la espiritual y la corporal, el Hijo de Dios, como instrumento, no había de asumir la naturaleza puramente espiritual de los ángeles, sino la naturaleza humana, que une en sí la naturaleza espiritual y la corporal. [...] Él [el hombre] es el microcosmos, el mundo en miniatura; su naturaleza es el compendio de esos dos extremos, el foco en que confluyen. [...] Si la misión del Hijo había de ser prolongación, o mejor, la introducción de la producción eterna de Dios en la creación, había de dirigirse a la naturaleza humana, que es la obra céntrica de Dios *ad extra*; a la naturaleza humana, que

En segundo lugar, la tesis de que Cristo es el Primogénito de toda criatura significa además que Cristo es, en su espíritu y en su carne, principio de toda gracia y dignidad sobrenaturales para la creación en su conjunto²¹ y, por tanto, también para los ángeles.²²

En tercer lugar, y supuesta la universal mediación cristológica afirmada en el punto anterior, que corresponde al Dios-Hombre en cuanto Cabeza de todas las criaturas, y en la medida en que había sido ya decidida por Dios de antemano

[mientras] por abajo se afianza en el mundo material, por arriba penetra en el mundo de los espíritus, y que tiene en el universo una doble posición semejante a la del mismo Hijo de Dios en el seno de la divinidad, ya que él procede del Padre y da origen al Espíritu Santo. Dirigiéndose a la naturaleza humana, abarcó también las dos naturalezas, que están emparentadas y unidas con aquélla en distintos respectos. Si se hubiera dirigido a una naturaleza puramente espiritual, la comunicación de la divina naturaleza se habría detenido en ésta, y no se habría extendido también a la naturaleza material. Pero uniéndose con la humana, el Hijo de Dios hace participar de su divinidad a la naturaleza espiritual y a la material a un tiempo; es cierto que de esa manera pasa a la vera de los ángeles, sin detenerse, pero no prescinde de ellos, porque la naturaleza angélica está representada también en el elemento espiritual de la naturaleza humana.». Scheeben (1964, 379-380, 383-384). Se puede entender mejor así, como indicaba en la nota anterior, la causa de la caída de los ángeles: el pecado de orgullo de Lucifer no se limitó a rechazar la proximidad con el inferior linaje humano que la Encarnación suponía, sino que tenía una razón mucho más profunda (cristológica, como no podía ser de otro modo): ese «no detenerse» Cristo y «pasar a la vera de los ángeles» para recapitular el universo entero. «El orgullo de Lucifer consistió [dice Scheeben en pleno vértigo] en reclamar para sí la unión hipostática» (1964, 288); su pecado significaba el rechazo de la Encarnación en cuanto tal y, con ella, en cuanto se trata de la revelación de la Trinidad *ad extra* que en Cristo introduce la generación eterna en la creación, el aterrador intento de «devastar el seno más íntimo de Dios» (1964, 283). Sobre el pecado en general como negación del *homoousios*, como atentado contra la consubstancialidad trinitaria, ver Florensky (1975, caps. VIII-IX).

²¹ La naturaleza humana de Cristo, en la medida en que es compendio de toda la creación, se convierte en vehículo (exclusivo) de la gloria divina para todo el universo, visible e invisible. Esto significa, en particular, que, consagrado y santificado por la Encarnación, el mundo material ha adquirido una importancia singular en el orden sobrenatural: «Jésus-Christ en a fait l'organe et le véhicule des grâces qui découlent de lui; il a élevé la nature sensible à la dignité de sacrement, c'est-à-dire de symbole vivant et fécond du surnaturel spirituel». Scheeben (1877-1882, IV, § 179, par. 1119, p. 72). Hasta qué punto esto pueda tener algo que ver con el mundo angélico (en qué medida tengan los ángeles que ver con esta «materialidad» de la capitalidad de Cristo), puede al menos entreverse en la mutua implicación que la tradición ha visto desde el principio entre el culto terrestre de la Iglesia y el culto celeste de los ángeles. Cf. Peterson (1966, sobre todo la Segunda Parte). Pero es que, más allá de esta vinculación de los ángeles al aspecto carnal-sacramental, la Encarnación del Hijo, en cuanto asume el alma del hombre y, con ella, la entera naturaleza espiritual creada, convierte necesariamente ya por ello al Hombre-Dios en el mediador de toda gracia para los ángeles. Esto tendrá consecuencias que pronto podremos entrever (empezando por la nota siguiente).

²² «El Verbo humanado, Cabeza de todos los principados y potestades y Primogénito de todas las criaturas, según el Apóstol, fue predestinado ya *de antemano* en el plan universal de Dios para Cabeza y Rey de los ángeles y *como tal había de ser también para ellos fuente de gracia y de gloria sobrenaturales*». Scheeben (1964, 287); la frase en cursiva es la que faltaba a este texto, ya citado más arriba.

(predestinación eterna de Cristo y de todo en Cristo), no puede extrañar que se saque inmediatamente la consecuencia de que la originaria santificación de los ángeles²³ fue otorgada por Dios a los espíritus puros en previsión de la gracia de Cristo²⁴ o, dicho de otro modo, que sólo con la Encarnación tiene lugar la definitiva instauración²⁵ de la santidad de los ángeles en el fundamento que Dios le había predestinado desde toda la eternidad.²⁶ De aquí se siguen, por su lado, un par de consecuencias más:

a) La primera, que el gozo eterno de los ángeles en el cielo, su visión de Dios, debe estar también mediada por Cristo. La visión beatífica de los ángeles, en la medida en que toda gracia y todo don sobrenaturales, incluida la gloria eterna, dependen de la mediación cristológica, debe consistir esencialmente, como hemos visto hasta la saciedad, en lo mismo en que consiste la gloria de los santos: en la participación de la divinidad en Cristo (en la visión de Cristo). Es otra manera de aproximarse al misterio de la equiparación de los hombres y los ángeles en la única naturaleza creada (alma y cuerpo) de Cristo. Otra manera de aproximarse que, de nuevo, arroja luces indirectas sobre el misterio del pecado angélico.

b) La segunda, que la instauración definitiva de la santidad angélica en el fundamento que Dios le había predestinado desde la eternidad, esto es, la Encarnación del Verbo, debe significar a su vez la compensación sobreabundante del vacío dejado por los ángeles rebeldes en los coros celestes; compensación en la que, por tanto, podrán tomar parte los hombres que, en Cristo, alcancen la beatitud eterna, que podrán ocupar también los lugares vacíos dejados por los demonios.²⁷

²³ Que tuvo lugar según la mayor parte de la tradición durante el primer día de la creación, en aparente independencia con respecto al posterior drama teoantropológico. Cf., por ejemplo, Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quattuor*, PL 192, cols. 519-964. Sobre los ángeles, ver las distinciones de la II a la XI del libro II, cols. 655-675. En conjunto, todas estas páginas dedicadas al tema angélico son una explicación del primer día de la creación.

²⁴ Balthasar (1993, 453). Así, pues, los ángeles también serían, en el lenguaje balthasariano, «personajes del teodrama», contra lo que parece decir Boulgakov (1987, 143): aunque intervendrían en el mismo como los que se han decidido desde siempre por Dios (por Cristo).

²⁵ *Instaurare* es el verbo latino con el que la Vulgata había traducido el «*anakephalaïousthai*» de Ef 1,10, «recapitular» en las versiones más modernas del Nuevo Testamento. Cf. Scheeben (1964, 426).

²⁶ «La instauración [recapitulación] de los ángeles al verificarse realmente la Encarnación, no puede, por lo tanto, consistir sino en que su santidad fue entonces profunda y firmemente asentada sobre los cimientos que Dios había predestinado desde toda la eternidad, y fue adornada con la corona que había de comunicarle su consagración suprema. [...] Mas siendo así que [...] el Apóstol habla de una instauración de *todo* cuanto existe en el cielo y sobre la tierra, hemos de referirlo necesariamente a la *perfección acabada* adquirida por los ángeles buenos al hacerse Cristo Cabeza de los mismos.», Scheeben (1964, 427).

²⁷ «Al mismo tiempo podemos también concebir la instauración [recapitulación] relacionándola con el hecho de llenar el vacío causado en el cielo por los ángeles caídos; porque también este vacío había de compensarse con la riqueza infinita de la Cabeza divina, reparando ésta por una parte el ultraje inferido a

En cuarto lugar, podemos generalizar y afirmar: la decisión inicial de los ángeles, tanto la de los que optaron por Dios como la de los que optaron contra Dios, tiene (debe tener) un evidente carácter cristológico. Si de Cristo les viene toda gracia, hasta el punto de que es posible decir que fue en previsión de la *gratia Christi* en la Encarnación que los ángeles buenos fueron originalmente santificados, es que en general la decisión fue una decisión por o contra Cristo y, por tanto, que también ha de ser legítimo aseverar que toda «des-gracia» debe venirles de Cristo, en el sentido de que la caída de los ángeles infieles tuvo que hallar su último motivo o razón en el rechazo de Cristo y de la Encarnación.

De acuerdo con la tradición judeocristiana más general, la caída del hombre consistió en un radical (original) pecado de orgullo: el hombre quiso acceder por su cuenta, prescindiendo del don y del amor de Dios, al conocimiento del bien y del mal y, con él, a la condición de dios creado. La causa próxima de este pecado se encuentra en la tentación diabólica, por lo cual es necesario remontarse hasta la caída de Satanás para esclarecer las razones últimas del pecado original de Adán.

En último término, la explicación teológica de la caída del diablo siempre tiende a establecer algún tipo de relación con el Verbo divino: siempre se trata de un acto de rebeldía con respecto al Hijo de Dios. A partir de este punto, sin embargo, se distinguen al menos dos posibles vías de reflexión. En san Agustín, por ejemplo, así como en muchos otros autores latinos,²⁸ la caída del diablo se produce por la negativa de Lucifer (en muchos lugares se afirma que precisamente Lucifer era un ángel especialmente cercano a Dios) a hacer remontar su conocimiento finito de la creación (conocimiento vespertino) al conocimiento de la misma que tenía el ángel en el Verbo o Arte del Padre antes de la creación, esto es, en los modelos eternos (conocimiento diurno) de la mente divina. Satanás quedó de este modo ensimismado en las tinieblas de su defectuoso conocimiento creatural (por más elevado que éste fuera, siempre sería desfalleciente comparado con el conocimiento que de las cosas tiene el Verbo), mientras para los ángeles buenos amanecía un tercer tipo de conocimiento, el matutino, por el que su conocimiento vespertino quedó abierto a la luz del conocimiento diurno. Un punto destaca con claridad en esta especulación: la caída del diablo tiene una relación directa con el Verbo divino, pero con el Verbo en su eternidad y en su infinitud «puras», sin referencia alguna a la posterior Encarnación. En otros autores, en cambio –sobre todo Padres orientales, pero también en muchos pen-

Dios por el pecado de los ángeles e introduciendo por otra a los hombres en los puestos que habían quedado vacíos.», Scheeben (1964, 427).

²⁸ Pedro Lombardo, el maestro de las sentencias, entre ellos.

sadores medievales latinos que es razonable pensar que fueron más o menos influidos por la Patrística griega (por ejemplo, Alejandro de Hales, etc.)—, el acto de rebeldía que da lugar a la caída del diablo se refiere inmediatamente al Verbo «encarnando», no al puro Logos eterno. Según esta tesis, los ángeles habrían conocido de antemano la futura Encarnación del Hijo de Dios en un hombre. Por orgullo y por envidia de Adán, entonces, habrían caído los ángeles malos y habrían querido hacer caer al hombre.

Resulta bastante evidente que la segunda teoría mencionada acerca de la caída de los ángeles y del hombre (la que la hace depender del preconocimiento angélico de la Encarnación divina) presupone necesariamente alguna versión de la doctrina teofánica de la Encarnación.

Por otra parte, está claro también que ambas doctrinas luchan por mantener la conexión del tema de los ángeles, criaturas de Dios, con el punto central de la generación del Verbo, en cuanto ésta es el modelo eterno de la generación temporal del mundo. La primera lo hace vinculando la caída del ángel directamente al Verbo eterno del Padre. La segunda, vinculándola al Verbo que se ha de encarnar y, por consiguiente, relacionándola a la vez con la generación temporal (creación) en la que la Encarnación introduce las procesiones trinitarias. Me parece obvio que es la segunda la que, ligando el tema angélico (en este caso, la caída del ángel) con el Verbo de Dios que se ha de encarnar, consigue concretar de forma mucho más radical y coherente la conexión entre procesión eterna y generación creatural. Por consiguiente, podemos dar por aceptada en términos generales y para nuestros propósitos la opinión teológica que relaciona la caída de los ángeles con la Encarnación del Hijo. El propio Scheeben la introduce como un cierto lugar bastante común: «Según la aludida opinión, bastante general, a los ángeles les fue revelada, antes de su caída, la futura Encarnación del Hijo de Dios».²⁹ Mas resulta evidente que esta opinión sólo puede fundarse «en la suposición —no tan general— de que el Verbo humanado, Cabeza de todos los principados y postestades y Primogénito de todas las criaturas, según el Apóstol, fue predestinado ya “de antemano” en el plan universal de Dios para Cabeza y Rey de los ángeles y como tal había de ser también para ellos fuente de gracia y de gloria sobrenaturales».³⁰

Hemos visto que quizá hay razones teológicas no angelológicas para optar por una cristología teofánica o, para ser más exactos, por una cristología teofánico-soteriológica. Y ésta es presupuesto fundamental (condición necesaria, por no decir también suficiente) para mantener la segunda de las doctrinas acerca de

²⁹ Scheeben (1964, 287).

³⁰ *Ibid.*

la caída de los ángeles (la caída de los ángeles se produjo por un acto de rebeldía contra el Dios-Hombre).³¹ Puesto que muchos teólogos habían optado ya por la teoría según la cual los ángeles conocieron de antemano, antes de su caída, la futura Encarnación del Verbo, debe seguirse de ahí que todos ellos deberían haber considerado que la cristología más plausible es, al menos, la teofánico-soteriológica. Ésta sale así retroactivamente reforzada por la doctrina de los ángeles.

Resumiendo lo principal de este último punto: si toda gracia viene de Cristo, necesariamente toda des-gracia debe venir del rechazo de Cristo. Por tanto, si se sostiene una cristología al menos teofánico-soteriológica, debe sostenerse la segunda doctrina sobre la caída de los ángeles. Pero es que, a la inversa, también ocurre que sostener la segunda doctrina acerca de la caída de los ángeles debe significar a su vez sostener una cristología al menos teofánico-soteriológica, por lo que al final de nuestro camino, al alcanzar la última de las consecuencias de una determinada cristología, nos encontramos con que esta consecuencia, aceptada por bastantes teólogos de forma aparentemente independiente, confirma la susodicha cristología y parece casi como inseparable de la misma.

Estos son los puntos fundamentales del tapiz teológico de fondo con respecto al cual hemos de definir la posición luliana:

1. Doctrina teofánico-soteriológica de la Encarnación: el motivo principal de la humanación del Verbo es la revelación *ad extra* de la Trinidad divina, la introducción en la creación de la eterna generación del Hijo, la manifestación completa de la gloria de Dios, la glorificación suprema de Dios en las criaturas, que tiene lugar en la medida que Dios lleva a cabo el efecto más grande que cabía imaginar (el Dios-Hombre) y, con él, la deificación de la creación entera. La creación, por tanto, tenía como fin predeterminado desde toda la eternidad la Encarnación del Verbo, a la cual todo queda ordenado. La redención del pecado, desde esta perspectiva, sólo puede ser un fin subordinado a la escatológica teofanía del Dios Tri-Hipostático en Cristo, un medio que Dios tuvo que poner para que el hombre caído pudiera gozar de los beneficios absolutos de la unión del Creador y la criatura en Cristo.

2. Cristo, por tanto, se convierte tras su muerte, resurrección y ascensión a los cielos, en la Cabeza de toda la creación, incluidos los ángeles. Esto supone, por una parte, la equiparación (el más extremo acercamiento ontológico sobrenatural) de los linajes humano y angélico, por cuanto ambos tienen una misma Cabeza.

³¹ «El orgullo de Lucifer consistió en reclamar para sí la unión hipostática». Scheeben (1964, 288). Cf. supra el último párrafo de la nota 20.

3. Por otra, incluso, una cierta superioridad relativa del linaje humano, por cuanto el Hijo de Dios sólo podía convertirse en la Cabeza de *toda* la creación encarnándose, humanándose, no «angelizándose». Pues sólo Cristo, Dios y Hombre, resume toda la creación en su propio ser y la une a Dios. De acuerdo con el dogma de Calcedonia, Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, une en la hipóstasis del Hijo la naturaleza divina, que es la suya propia, con la naturaleza humana, que, por estar constituida de alma y cuerpo, resulta ser por su parte un compendio de toda la creación, visible-material por su cuerpo, invisible-espiritual por su alma.

4. Cristo, por tanto, primogénito de toda la creación, es el mediador de toda criatura en su relación con Dios. Toda la creación goza en el Dios-Hombre de la presencia vivificante del Amor trinitario. Sólo la mediación de Cristo puede constituirse en el principio de toda gracia y dignidad sobrenaturales. Por tanto, la originaria santidad sólo les fue concedida a los ángeles en previsión de la gracia de Cristo, en cuya Encarnación es definitivamente instaurada [recapitulada] en el fundamento que Dios le había predestinado desde toda la eternidad. Es por ello que, aun cuando los ángeles buenos no han pecado, y aunque no tienen cuerpo, disfrutan de la proximidad divina *también* a través de la mediación de Cristo, y *sólo* a través de esta mediación. El gozo angélico en los cielos sólo puede consistir en la visión-participación de la naturaleza divina a través de Cristo, como en el caso de los santos.

5. Y es por ello también que la definitiva recapitulación de los ángeles en Cristo (de la generación temporal o creación de los ángeles en la generación eterna del Verbo) implica a la vez la compensación sobreabundante del vacío dejado en los cielos por la defección de los ángeles rebeldes; compensación que, a su vez, implica que las almas de los santos, incorporadas a Cristo, podrán ocupar esos lugares vacantes.

6. Por tanto, también la caída [des-gracia] del ángel debe tener en último término una explicación cristológica, como decisión tomada desde siempre contra Cristo, contra la Encarnación del Verbo, que habría sido anunciada a los espíritus puros poco después de su creación.

7. La incorporación a Cristo por la fe en esta vida, y por la visión beatífica en la otra, implica una transfiguración tanto del «alma» del hombre (y de su razón) como de su cuerpo (materia, sentidos). La razón transfigurada, como los «sentidos espirituales», proporcionan al hombre, ya en esta vida, pero sobre todo tras la muerte, la participación de la naturaleza divina en la que consiste la eterna beatitud, como participación *cum humanitate Christi* en la divinidad. También la participación angélica en Dios (de la que goza incoactivamente desde su decisión en el primer momento de su creación) tiene lugar en último término,

supuesta la capitalidad de Cristo, a través del alma de la naturaleza humana del Hombre-Dios, en quien ambos linajes han sido reunidos. Puede afirmarse entonces, por un lado, que la razón transfigurada del hombre es, en virtud de esta unidad con el ángel en el alma de Cristo, una semejanza (también una participación) de la razón transfigurada y transfigurante del ángel; pero la universal mediación cristológica supone también, por otra parte, que los propios ángeles, aun no siendo entes corpóreos, deben poder participar también de la visión de Cristo, Dios y hombre, en lo que tiene de material-sensible; cosa que sólo parece ser posible para ellos a través de los sentidos espiritualizados (de la corporalidad transfigurada) del hombre en Cristo. Se da, pues, una doble sinergia entre el hombre y el ángel: en lo intelectual, el ángel proporciona el paradigma de la participación humana en Dios; en lo sensible, el mundo material sacramentalizado a través de la humanidad completa (también corporal) de Cristo, proporciona el vehículo necesario al ángel para que su participación en Dios sea plena y completa, y para que el conocimiento que tiene de la creación material divinizada (sacramental) no quede en mera metáfora. Este segundo elemento de la doble sinergia humano-angélica es el que, en cierto modo, se contiene en el teológúmeno que más arriba hemos visto de pasada (en nota): el culto sensible terrestre y el culto espiritual celeste son un mismo culto y, por tanto, los ángeles participan de la liturgia «sensible» de la Iglesia.

2. Angelología y Cristología en Ramon Llull

En Llull podemos confirmar textualmente los puntos 1, 2, 3, 4 y 5. No conozco ningún texto que confirme el punto 6 y puedo confirmar parcialmente el 7. De hecho, toda mi tesis doctoral constituye una confirmación de la parte del punto 7 que se refiere al aspecto racional del conocimiento humano de Dios (*rationes necessariae*) y a su semejanza con el angélico. Por lo que respecta al aspecto sensible del mismo, es sabido que Llull, sobre todo en sus primeras obras (*Libre de contemplació en Déu*), introdujo el tema de los sentidos espirituales.³² Sin embargo, la única conexión que en esa obra establece con el tema angélico,³³ aunque muy interesante, es bastante sumaria, tratando del hecho de que tanto los ángeles buenos como los malos, con el fin respectivo de acercar o

³² *Libre de contemplació en Déu*, L. III, distincions XXVIII-XXXII, OE II, 432-668. Sobre el tema de los sentidos espirituales en general, ver las penetrantes páginas de Balthasar (1985, 323-375).

³³ *Libre de contemplació en Déu*, L. III, distinció XXVIII, cap. CLII («Com home cogita en ço que fan los àngels e ls demonis»), OE II, 439-442.

de alejar al hombre del conocimiento de Dios, intervienen sobre sus sentidos espirituales, llegando incluso a tomar forma sensible; pero no habla en momento alguno de una participación del ángel del conocimiento sensible-sacramental humano de Dios. Dificultad a la que se añade que la cuestión de los sentidos espirituales desaparece poco después del *corpus* luliano. La razón de esta desaparición hay que buscarla probablemente, y en este aspecto estoy de acuerdo con el Dr. Gayà, en la difícil incardinación del tema en la sistemática artística. Se trataría, así, de otro capítulo más de las dificultades que introduce en el tratamiento especulativo luliano de las cuestiones filosóficas y teológicas el primado de la dimensión formal, artístico-apologética, que ya hemos dicho más arriba que es lo que se encuentra en la raíz del carácter a veces fragmentario, a veces parcial, a veces las dos cosas, del desarrollo de los temas especulativos en el pensamiento luliano. No creo que sea ninguna barbaridad afirmar que es quizá en la *amància* luliana, en cuanto constituye una especie de contrapeso «afectivo» de la *ciència*,³⁴ donde deberíamos buscar rastros de esta ausencia, y que es en este ámbito de la mística del beato que quizá se encuentren indicaciones en la dirección de la cuestión de los sentidos espirituales y de la de su vinculación con el conocimiento angélico y la mediación cristológica del mismo. Por otra parte, no tengo constancia tampoco de que Llull hable en lugar alguno de la presencia de los ángeles en el culto litúrgico de la Iglesia. En este caso, sin embargo, la opinión es tan general, sobre todo en la patristica tanto occidental como oriental,³⁵ que no sería sorprendente encontrar algún texto del beato al respecto.

En cualquier caso las coincidencias entre el tapiz de fondo y el pensamiento de Llull son lo suficientemente significativas como para que pueda aventurarse, como mínimo en forma de hipótesis, que Llull sostuvo, al menos para sí mismo y quizá en ciertos períodos, el punto 6 y el 7 en su integridad.

Por lo que concierne al punto 1, esto es, al hecho de que Llull sostuvo la cristología teofánica, no creo que pueda haber a estas alturas duda ninguna. Limitándonos a los estudios de Eijo Garay (1942) y Longpré (1969), y a los escritos del beato, es evidente que, al menos a partir de 1285, Llull fue partida-

³⁴ Sobre el tema de la *amància* y la aplicación del arte a la mística, ver por ejemplo la breve pero útil introducción de Marta Romano y Francesco Santi al *Ars amativa boni*, *ROL* XXIX, xv-xviii.

³⁵ Como demuestra el opúsculo de Peterson (1966, 180-186). Entre otros, además de multitud de textos litúrgicos, se mencionan en las páginas del citado trabajo los siguientes Padres de la Iglesia: Tertuliano, san Optato, Clemente de Alejandría, san Gregorio Nacianceno, san Cirilo de Jerusalén, Romanos el Melodioso, Santiago de Edesa, san Juan Crisóstomo, san Gregorio Magno, el Pseudo-Cipriano, Alcuiño, san Beda, etc. De Peterson depende en este punto la obra de Vagaggini (1965, 326-342) que, a los nombres ya citados por el teólogo alemán, añade entre otros los de Clemente Romano, Orígenes, Didimo Alejandrino, san Benito, etc.

rio de la doctrina que hace independiente la Encarnación del pecado del hombre. En su artículo de 1942, el obispo Eijo Garay fue el primero en darse cuenta de la existencia de una evolución en la cristología de Llull. En mi opinión el cambio no se produce desde una teoría puramente soteriológica a una teoría puramente teofánica. Los textos previos al año 1285 creo que son lo suficientemente ambiguos como para que se pueda hablar de tránsito de una doctrina soteriológico-teofánica a una teofánico-soteriológica en el sentido en que antes la hemos expuesto. Si esto fuera cierto, simplemente reforzaría la impresión, que Longpré ya hace suya, de que la evolución del pensamiento luliano podría haberse debido perfectamente a reflexiones personales del propio beato y a la dinámica interna de su pensamiento, que lentamente le habría impuesto una tal conclusión. Esto no excluiría, por otra parte, y como también señala Longpré, que Llull hubiera conocido la evolución de la cristología franciscana de la época, así como un texto especialmente importante por lo que se refiere a la transmisión en Occidente de la cristología teofánica: el libro XIII del *De gloria et honore Filii hominis* de Ruperto de Deutz.³⁶ La cita de la epístola a los Hebreos 2,10 que se encuentra en el *De contemplatione Raimundi*,³⁷ siendo tan infrecuentes las referencias a las autoridades bíblicas en Llull, y dado que se encuentra en el mencionado escrito de Ruperto relacionada con la misma cuestión de la que habla el beato, podría ser una prueba definitiva del hecho de que Llull hubiera leído esta obra directamente o en algún florilegio.³⁸ En cualquier caso, sin embargo, es evidente que la cristología luliana bebe de fuentes no puramente agustinianas. En efecto, aparte de los textos de Llull citados por Eijo y Longpré, unos cuantos sorprendentes y preciosos fragmentos de la *Ars compendiosa Dei*³⁹ nos permitirán acabar de confirmar esta cuestión. Se trata, de nuevo, de un texto atípico, pues en él Llull se dedica a comentar autoridades de la Escritura; esto es, se dedica a demostrar que su método artístico sirve también para dar con las

³⁶ Rupertus Tuitiensis, *De gloria et honore Filii hominis super Mattheum*, CCCM XXIX (1979).

³⁷ *De contemplatione Raimundi*, Parisiis 1297/98, ROL XVII, 20-50 (la cita de Hebr. 2,10 se encuentra en esta edición en la p. 27). Existe al menos una edición más antigua de esta obra: *Contemplatio Raimundi*, ORL XVIII, 393-435 (la cita de Hebr. 2,10 se encuentra en esta edición en la p. 402). Ver el texto de ROL XVII, 27, en este mismo trabajo, correspondiendo a la nota 49.

³⁸ ¿En Honorio de Autun, quizá? Eijo Garay afirma que éste conoce a Ruperto, y es indudable que tras los estudios de Yates (1985, *Ramon Llull i Joan Escot Eriúgena*) y Gayà (1988), podemos dar casi por seguro que Llull tiene en Honorio una de sus posibles fuentes, a través de la cual le llegan otras como Escoto Eriúgena o el propio Ruperto de Deutz. Quizá este hecho (la posible presencia en ambos de Ruperto de Deutz) sea un indicio más en la dirección de una demostración de la influencia de Honorio sobre Llull.

³⁹ *Ars compendiosa Dei*, in monte Pessulano anno 1308 composita, ROL XIII (1985).

mejores interpretaciones de las propias autoridades que algunos consideran el único medio para hacer la apología de la fe.

La cuarta autoridad que Llull comenta en esta parte de la *Ars compendiosa Dei* es el primer versículo del Génesis: *In principio creavit Deus caelum et terram*.⁴⁰ La exposición se hace de acuerdo con los cuatro sentidos de la Escritura (literal, alegórico, tropológico y anagógico) tal y como éstos son interpretados a partir del Arte del beato. Dejamos de lado la cuestión de la manera en que Llull se apropia de la doctrina tradicional de los cuatro sentidos del texto sagrado,⁴¹ y nos concentramos en cómo lleva a cabo la exégesis de las autoridades en concreto. En los sentidos tropológico y anagógico, Llull interpreta el *principium* de este versículo del Génesis de las siguientes maneras:

Principium tropologice signat principium creatum summum, in gradu comparatiuo positum. Et istud principium est Christus homo. In quo clauduntur omnes ordines creaturarum; sicut centrum in medio circuli, a quo omnes lineae diametrales procedunt et in ipso quiescunt. Vltimum *principium* consistit per sensum superlatiuum et anagogicum, eo quia signat Filium vltimum summum, qui est Deus Filius Dei Patris. In quo Deus Pater creavit omnia (Ioh. 1,3), respectu finis. Et dicitur, quo creavit in ipso omnia, hoc est propter ipsum siue ratione ipsius, quia ipse Filius erat incarnandus, reparaturus et omnes creaturas per suam sanctam incarnationem exaltaturus.

El «principio» en el que Dios creó cielo y tierra, dice Llull, es *Christus homo*. Ya de entrada nos alejamos de la exégesis típicamente agustiniana, que pondría ese *principium* en el Verbo eterno, previo a e independiente de la idea misma de la Encarnación. Pero lo que sigue aún confirma más contundentemente lo que venimos diciendo: el Padre creó todas las cosas, cielo y tierra, en el Hijo, y las creó por razón de su fin, *quia ipse Filius erat incarnandus, reparaturus et omnes creaturas per suam sanctam incarnationem exaltaturus*. Sólo en la medida en que Cristo estaba ya predestinado a la Encarnación como fin de todas las criaturas, puede decirse que Dios Padre creó en él (*in principio*) todas las cosas.

Por su parte, al hacer la exégesis del *caelum*, relevante aquí por razones obvias, Llull remite a su anterior interpretación del *Pater noster, qui es in caelis*.⁴² No toca aquí directamente la cuestión de la cristología, pero sí que nos

⁴⁰ ROL XIII, 320-322.

⁴¹ Para el tema, ver Lubac (1959).

⁴² ROL XIII, 317-318.

interesa comentarlo ahora para ir viendo cómo se nos confirman los puntos 2, 3, 4 y 5 de la síntesis anterior y cómo se establece la conexión entre la cristología y la angelología. Comentando la oración dominical, Llull afirma que:

quoad sensum tropologicum et gradum comparatiuum *caelum* siue *caeli* significant altiores actus altitudinis. Qui actus sunt Dei Patris in creando angelos et animas.

Es decir, y volviendo al Génesis, cuando en el primer versículo se nos dice que Dios creó en el principio el cielo y la tierra, se nos está diciendo que Dios Padre creó la naturaleza espiritual de ángeles y hombres («cielo») en Cristo hombre, el Verbo de Dios predestinado desde la eternidad a la Encarnación, reparación y exaltación de toda criatura material y espiritual. Por lo que se refiere a la «tierra», y como ya era de esperar, en el mismo comentario a Gen. 1,1 Llull indica que con ella el autor sagrado se refiere a la creación de los cuerpos inanimados compuestos por los elementos (según el sentido alegórico), a las plantas y a los animales (según el sentido tropológico) y a la tierra que hay en el hombre, exaltada por el alma racional (según el sentido anagógico): es decir, con *terram*, y por oposición al *caelum*, dice Llull que el autor sagrado habla de la creación de la naturaleza material de la que se compone la totalidad del cosmos visible. Todo ello, por tanto, lo visible (tierra: materia, cuerpos) como lo invisible (cielo: espíritu puro y espíritu humano), fue creado por Dios en Cristo Jesús, el Dios Hombre, en cuanto sólo en él y por su Encarnación alcanzarían todas las criaturas el fin que les es propio.

Como era también de esperar, la exégesis del primer versículo del Génesis conecta con la del primer versículo del Evangelio de San Juan: *In principio erat Verbum*.⁴³ Esta es la 6ª autoridad que Llull comenta.⁴⁴ Dejamos al texto del beato que se exprese con toda su elocuencia (nos limitamos a transcribir lo que se refiere a los sentidos tropológico y anagógico):

Sensus tropologicus ascendit supra sensum allegoricum, eo quia consistit in comparatiuo gradu, allegorico existente in positiuo. Et sic considerat, quod in principio, quando Deus creauit mundum, Deus creauit mundum propter Verbum, hoc est prop-

⁴³ La tradición de conectar el «in principio» del Génesis con el del prólogo del evangelio de san Juan, se remonta a los primeros grandes representantes del pensamiento patrístico. Pueden hallarse ejemplos ya en san Agustín y, antes, en Orígenes. De éste, ver por ejemplo el *Comentario sobre el evangelio de san Juan* en la edición de «Sources Chrétiennes» nº 120, (Paris: Cerf, 1966). Al explicar el «in principio» del prólogo joánico (I, §§ 90-124), Orígenes remite al «in principio» del primer versículo del Génesis (I, § 95ss) a través de la mediación del tema de la Sabiduría veterotestamentaria (I, §§ 110-111, cf. Prov. 8,22).

⁴⁴ *ROL* XIII, 323-324.

ter Filium Dei incarnandum, qui erat reparaturus, participaturus cum creaturis per humanam naturam, sibi coniunctam.

Sensus anagógicus, in superlatiuo gradu positus, considerat altius auctoritatem, quam sensus tropologicus, eo quia considerat quod in principio, hoc est in Patre aeterno, erat Verbum aeternum. Quoniam Deus Pater concipit Filium aeternum, ut tantum sit agens, quantum existens, quoad suam bonitatem, magnitudinem, aeternitatem etc.; etiam quoad suam necessitatem, essentiam, naturam etc. Aliter, sine tali conceptu, esset otiosus ab aeterno et in aeternum, et extra sua correlatiua sibi coessentialia euacuatus cum uacuitate suae bonitatis, magnitudinis etc., extra summitatem perfectionis positurum; quod est impossibile. Dum sic sensus anagógicus considerat auctoritatem, inuenit in se quietem, eo quia ultra non est suus ascensus.

La autoridad del primer versículo del Evangelio joánico es interpretada según un doble sentido: en primer lugar, el *principium* se refiere a la creación del mundo. Éste, cielo y tierra, ha sido creado en el Verbo como razón de fin, *propter Verbum, hoc est propter Filium Dei incarnandum, qui erat reparaturus, participaturus cum creaturis per humanam naturam, sibi coniunctam*. Las expresiones repiten las del comentario del primer versículo del Génesis. El mundo, cielo y tierra, visible e invisible, ángel, alma y cuerpo, ha sido creado en el Verbo en cuanto éste había sido ya predestinado a la Encarnación gracias a la cual toda falta sería reparada y toda criatura participaría en la naturaleza divina. La interpretación de este primer versículo evangélico según el sentido anagógico, en segundo lugar, no hace más que remarcar la distancia que separa a Llull de la exégesis típicamente agustiniana, sin renunciar a asumirla. En efecto, según ese sentido anagógico el «principio» en el que era el Verbo también se refiere al Verbo eterno, pero, como hemos visto, no exclusivamente a él. Además, la interpretación luliana añade otro factor de diferenciación: ese *Verbum aeternum* concebido desde siempre por el Padre, y que nos remite por tanto al seno mismo de la Trinidad divina, recibe en el beato un acento dinámico muy característico (la referencia a la imposible *otiositas* divina, así como a las dignidades y a los correlativos, resultará conocida a todo buen lector de Llull) que lo aleja bastante —al menos, como decíamos, en el acento— del Verbo modelo estático eterno del santo obispo de Hipona.⁴⁵

⁴⁵ Por así decirlo, el sentido tropológico del «principium» joánico, que es el Verbo que ha de encarnarse, no es más que la manifestación plenaria *ad extra* del «principium» joánico en su sentido anagógico, el Verbo eterno de Dios, en el cual subsisten en actividad infinita y eterna las dignidades que el propio Verbo comunicará *ad extra*, primero finitamente en la creación (ya en vistas a la Encarnación), y luego en la propia Encarnación, como definitiva (escatológica) recapitulación a través de Cristo de los atributos divinos comunicados a la criatura en el seno de la Trinidad.

La objeción que quizá alguien haya adelantado a estas alturas, acerca de la referencia que se hace en los dos comentarios (el del Génesis y el del Evangelio de san Juan) al Verbo como *reparaturus*, que parece introducir algún elemento de la cristología soteriológica, puede ser contestada de modo relativamente simple. En primer lugar, y como ya hemos dicho más arriba, muchos autores, incluso medievales, aunque opten por una u otra cristología, intentan siempre salvar lo que pueden de la otra y mostrar que, en el límite, no son incompatibles.⁴⁶ En segundo lugar, debemos colocar el texto luliano que comentamos en el contexto de los demás fragmentos de la época, algunos de ellos muy claros. Véanse, por ejemplo, el siguiente del *Liber Clericorum* o el del *De contemplatione Raimundi* que puede encontrarse en el próximo subapartado, entre muchísimos otros:⁴⁷

Presbyter significat Christum, in quo clauditur omnis ordo creaturarum. Creavit enim Deus universum, et ea omnia que in ipso sunt, ut ipsum exaltaret, se hominem faciendo, quia aliter non potuit universum exaltari. Nam cum homo sit omnis creatura que extra Deum est, erit Christus Deus homo omnium creaturarum et consequenter totius universi exaltatio. Itaque creationis universi finis fuit ut Deus se faceret hominem, quo nullus altior creationis universi finis esse potuit: quoniam divina bonitas non magis bonificare actum suum potuit (et) ad finem ordinare, quam tunc fecit in Christo Jhesu Deo et homine, nec divina magnitudo suum magnificare aut aliquid aliarum divinarum rationum suum actum.⁴⁸

⁴⁶ Para ser más exactos, es necesario reconocer, como ya hemos hecho en el primer apartado de este artículo, que la oposición entre las dos teorías sobre la Encarnación antes esbozada sólo se endurece en la historia de la teología a partir de las disputas escolares entre tomistas y escotistas. En general, sin embargo, y como era más que razonable suponer, la mayor parte de los autores patristicos y medievales intentaron elaborar su cristología salvando ambos aspectos, soteriológico y teofánico, como esenciales al misterio del Hijo de Dios encarnado, acentuando, eso sí, más una cosa que la otra. Una vez desatada la polémica interescolar, a su vez, menudearon los intentos de hacer una síntesis entre ambas «finalidades». En último término, hemos podido ver que la que más consenso se atrae o, al menos, la que concita la aprobación de los insignes teólogos que más he empleado en este artículo, es la que he llamado cristología teofánico-soteriológica, la cual, por su parte, y a mi parecer, coincide bastante bien con la cristología de las etapas finales del pensamiento luliano.

⁴⁷ Me permito aquí hacer referencia en general a la mayor parte de las grandes obras y opúsculos posteriores al año 1285 en las que Lull trata aquí o allí del tema de la Encarnación. En la medida en que es uno de los puntos fundamentales de su misión eclesial, no es extraño que aparezca con gran frecuencia en sus escritos. A partir de dicho año, casi todas estas referencias podrían considerarse pruebas de la concepción al menos predominantemente teofánica de la Encarnación sostenida por Lull. Algunos títulos importantes serían, por ejemplo: *Disputació de cinc savis* (1294), ATCA 5; *Libre de Déu* (1300), IIª part (*De Jhesuchrist*), *Obras de Ramón Lull*, ed. Jerónimo Rosselló, (Palma, 1901, pp. 331-374); *Liber de Trinitate et Incarnatione* (1305), IIª distinción, ROL XII, 115-137; y la 2ª distinción de los opúsculos *Liber de ente absoluto*, *Liber de actu maiori*, *Liber de divinis dignitatibus infinitis et benedictis*, etc., todos ellos del año 1313, ROL I.

⁴⁸ *Liber Clericorum*, cap. XXIX, ORL I, 343.

Sobre el punto 3 ya hemos hecho alguna referencia, que ahora podremos acabar de concretar. En el comentario luliano al *caelum* del primer versículo del Génesis, que el propio beato remite a su comentario del Padrenuestro, podía ya entreverse la íntima conexión existente entre la naturaleza espiritual del hombre y la del ángel: ambos son ese «cielo» creado por Dios Padre en Cristo Hombre. Pero aún podemos remitirnos a otros textos en los que la vinculación ángel-alma, recapitulada por la naturaleza humana espiritual de Cristo, se hace aún más estrecha y explica, por ejemplo, por qué motivo el Verbo se encarnó y no se «angelicó»:

Iesu benedictē! Quia tu es Deus, omnes creaturae corporales in te suum finem attingunt non sine medio, quia tu non es attingibilis per corporeitatem, cum tu sis insensibilis, immobilis, non illuminabilis, inelementabilis, non uegetabilis neque imaginabilis. Sed quia tu es Deus homo et tua humanitas corporalis naturaliter participat cum omnibus creaturis corporalibus, omnes creaturae in te homine, qui es earum finis, quiescunt sicut simile in similitudine sua. Hoc idem est de tua anima benedicta, quae secundum naturam spiritualem participat cum angelis et cum animabus beatorum, mediante qua natura quiescunt in tua deitate, cum qua tua anima est coniuncta. Et propter hoc dicit quidam, quod angeli beati et animae beatae additionem habent in gloria per tuam benignissimam incarnationem. Vnde, cum ita sit, quid mirum, si beatus Paulus de te loquens dixit: «Propter quem omnia et per quem omnia sunt» (*Hebr.* 2,10)? Hoc est propter te et per te, qui es Christus benedictus, quem adoro, laudo et benedico, et te multum uidere cupio, cum sis finis meus et mea perfectio; et sine te neque bonum neque magnum neque aliquod uirtuosum facere possem. [...]

Et quia tu, Iesu benedictē et gloriose, Filius es, et creaturae sunt filii Dei per creationem, ualde tibi conueniebat incarnari, ut in te filiationes praedictae conuenirent siue concordarent. [...]

Ratio, quare tu, Fili Dei, incarnari uoluisti et non angelicari, est, quia per incarnationem in homine factam generaliter cum omnibus creaturis participare uoluisti, sed non per angelum, cum angelus cum corpore non sit coniunctus.⁴⁹

Cristo, en cuanto hombre, resume toda la creación: en su naturaleza corporal alcanzan su fin (la unión con la naturaleza divina del Verbo) todas las criaturas corporales; en su naturaleza espiritual alcanzan su fin (la unión con la naturaleza divina del Verbo) todas las criaturas espirituales (el ángel y el alma humana). En Cristo-Hombre estaban todas las cosas predestinadas a su fin, la deificación, y por ello en él tienen su «principio».

⁴⁹ *De contemplatione Raimundi* (1297/98), *ROL* XVII, 27.

En el *Liber de intelligere Dei* de 1314 encontramos un texto semejante, que pretende además constituirse en demostración o «razón necesaria» de la Encarnación del Verbo:

Si est incarnatio, omnia corpora beatorum habebunt gloriam in paradiso in vidento Christum et in audiendo ipsum; et in sciendo, quod Christus est Deus homo; etiam angeli, qui gaudebunt, quod ipsi participant in natura cum anima Christi, coniuncta cum divina natura; et sic de animabus beatorum; ergo incarnatio est.⁵⁰

Sobre el punto 4, que la mediación cristológica es la condición universal de toda visión beatífica escatológica, incluida la de los ángeles, también algo ha quedado adelantado con el comentario del *caelum* del Génesis y del Padrenuestro. En los textos mencionados en el punto anterior ha quedado ratificado definitivamente (*angeli beati ... additionem habent in gloria per tuam benignissimam incarnationem*). Pero por si aún no fuera bastante, nos permitimos mencionar un par de textos más.

En primer lugar, aquel hermoso pasaje del *Libre de meravelles* en el que se nos dice que los ángeles están con los santos en el cielo empíreo gozando de la visión de Cristo y de la Madre de Dios: «estan los àngels e les ànimes dels sants hòmens en lo cel imperi denant Jesucrist e nostra Dona».⁵¹

En segundo lugar, el pequeño fragmento del *Arbor angelicalis* que ha abierto nuestra investigación, y que ahora adquiere supongo su sentido más pleno: *Est alius locus angelorum, qui est extra, sicut est coelum empireum, in quo quidam angeli sunt in uno loco, alii uero in alio secundum quod propinquiores sunt Domino nostro Iesu Christo*.⁵²

En el cielo empíreo, los ángeles comparten con las almas de los justos, de acuerdo con su dignidad y su grado jerárquico, la visión de Cristo, mediador único y universal.

Sobre el punto 5, podemos aducir aquí el estremecedor texto del *Libre de contemplació* en que Llull hace expresamente suya la antigua doctrina, que comparten muchos autores como por ejemplo san Anselmo⁵³ y Pedro Lombardo,⁵⁴ según la cual las almas de los santos ocupan en el cielo los espacios vacíos dejados por los ángeles caídos:

⁵⁰ *ROL* I, 451.

⁵¹ *Libre de meravelles*, III, 17, *ORL* II, 78.

⁵² El énfasis es mío.

⁵³ *Cur Deus homo*, I, 16.

⁵⁴ *Sententiarum libri quattuor*, PL 192, L. II, dist. IX, 7-9, cols. 671-672.

Glòria e vertut e benedició sia a vós, sènyer Déus, qui havets promès als hòmens catòlics los loes dels quals enderrocàs los demonis. On vós, Sènyer, havets promès aquells lloes als hòmens justs, per raó de les bones obres que ells fan per amor de vós; car enaxí com los dimonis perderen paradís per pecat, enaixí vós volets que-ls hòmens hagen paraís per mèrit de bones obres.⁵⁵

No creo que sea necesario aducir más pruebas de que las doctrinas angelológicas y cristológicas lulianas suponen una gran proximidad entre el ángel y el hombre (punto 2). Al haber demostrado que Llull sostiene una cristología teofánico-soteriológica («toda» criatura es recapitulada en Cristo –punto 1), que la mediación de Cristo, universal, une a ángeles y santos en una misma visión y en una misma beatitud (punto 4), hasta el punto de que los hombres pueden llegar a ocupar los lugares vacíos dejados por los ángeles caídos (punto 5), creo evidente que, más allá de las expresas afirmaciones lulianas acerca de la natural superioridad de los ángeles,⁵⁶ y quizá precisamente en conexión con ellas (como ocurría en Scheeben),⁵⁷ el ángel y el hombre reciben en Cristo un mismo destino sobrenatural (son reunidos en el alma de la naturaleza humana de Cristo –punto 3) y son, por ello, substancialmente igualados.

⁵⁵ OE II, 176. Para los lectores puntillosos, cabe añadir la siguiente observación: en efecto, a lo largo de este trabajo me he estado refiriendo, sin explicitarlo con toda claridad, al estadio final de la evolución del pensamiento luliano en general, y de la cristología y la angelología en particular. Podría sorprender que ahora se aduzca un texto de una de sus primerísimas obras. Mi justificación es la siguiente: a) no creo que la evolución del pensamiento de Llull afecte al contenido de este texto; b) es cierto que no he encontrado textos posteriores que introduzcan de nuevo la cuestión del «rellenado» de los lugares vacíos dejados por los ángeles caídos; c) pero esto creo que puede explicarse por la austeridad especulativa que Llull demuestra cuando un tema no resulta particularmente relevante desde el punto de vista apologético y de la sistemática formal del Arte (además de que, evidentemente, el hecho de que yo no los haya encontrado aún no significa necesariamente que no existan); d) y que, más bien al contrario, la presencia de este texto en el *Libre de contemplació en Déu* creo que prueba que su cristología soteriológica inicial (muy anselmiana, por otra parte) contenía ya, al menos en germen (que él luego desarrollaría), la idea de una mediación cristológica universal, que quizá es el fundamento último que mejor puede dar razón de esa teoría de la «intercalación» de ángeles y hombres en el cielo.

⁵⁶ Cf. por ejemplo, el *Libre de meravelles*, II,1, ORL II, 69-70, donde Llull «demuestra» la existencia de los ángeles argumentando que, si no existieran, Dios no habría creado un ente que se le asemejara al máximo (lo cual supone que el ángel es superior al hombre, que no alcanzaría a ser tan parecido a Dios como los espíritus puros), cosa que resultaría inconveniente a su suprema perfección.

⁵⁷ Cf. supra nota 19.

Bibliografia

- Balthasar (1985) = Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. I. Schau der Gestalt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961). Trad. espanyola de Emilio Saura, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma* (Madrid, Encuentro).
- Balthasar (2000) = Hans Urs von Balthasar, *Theologie der drei Tage* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1990). Trad. espanyola de José Pedro Tosaus, *Teología de los tres días. El Misterio Pascual* (Madrid: Encuentro).
- Balthasar (1993) = Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978). Trad. espanyola de Eloy Bueno de la Fuente y Jesús Camarero, *Teodramática. 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo* (Madrid: Encuentro).
- Boulgakov (1982) = Serge Boulgakov, *Du Verbe incarné. L'Agneau de Dieu (La Sagesse divine et la Théanthropie – I)* (Lausanne: L'Age d'Homme).
- Boulgakov (1987) = Serge Boulgakov, *L'Échelle de Jacob* (Lausanne: L'Age d'Homme).
- CCCM = *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* (Turnhout: Brepols, 1966-2008).
- D'Algaida (1931) = Samuel D'Algaida, «Cristologia lulliana seu de motivo incarnationis doctrina B. Raymundi Lull», *Colectanea Franciscana* 1, pp. 145-83.
- Eijo Garay (1942) = Leopoldo Eijo Garay, «La finalidad de la encarnación según el beato Ramon Llull», *Revista Española de Teología*, II, 2, pp. 201-227.
- Florensky (1975) = Paul Florensky, *La colonne et le fondement de la Vérité* (Lausanne: L'Age d'Homme).
- Gayà (1987) = Jordi Gayà, «Ars Patris Filius. Buenaventura y Ramón Llull», *EL* 27, pp. 21-36.
- Gayà (1988) = Jordi Gayà, «Honor d'Autun i Ramon Llull. Raons per a una hipòtesi», *Estudis Baleàrics* 29/30, pp. 19-24.
- Haubst (1969) = Rudolf Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. «Cur Deus Homo»* (Munic: Max Hueber Verlag).
- Hugues (2001) = Robert Hugues, «Deification/Hominification and the doctrine of intentions: internal christological evidence for re-dating “Cent noms de Dieu”», *SL* 41, pp.111-115.
- Hugues (2005) = Robert Hugues, «Ramon Llull's use of the term “deification” and its cognates in the context of latin- and eastern-christian views of salvation», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes Ramon Llull al s. XXI*,

- Col·lecció Blaquerna, 5 (Palma, 2004), M. Isabel Ripoll Perelló (ed.) (Barcelona: Universitat de Barcelona - Palma: Universitat de les Illes Balears), pp. 281-296.
- Llinàs (2000) = Carles Llinàs, *Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Llull* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans).
- Longpré (1926) = Ephrem Longpré, «Raymond Lulle, le bienheureux», *Dictionnaire de Théologie Catholique* IX, p. 1112.
- Longpré (1969) = Ephrem. Longpré, O.F.M., «La primauté du Christ selon Raymond Lulle», *EL* 3,1, pp. 5-35 [el original de este artículo es del año 1960].
- Lubac (1959) = Henri de Lubac SI, *Exégèse Médiévale*, 4 vols. (Paris: Aubier).
- Mysterium* (1969, II, II) = *Mysterium Salutis*, Volumen II, Tomo II (Madrid: Cristiandad).
- Mysterium* (1971, III, II) = *Mysterium Salutis*, Volumen III, Tomo II (Madrid: Cristiandad).
- Nicolau (1958) = Bartolomé Nicolau, T.O.R., «El primado absoluto de Cristo en el pensamiento luliano», *EL* 8,2, pp. 297-312.
- Peterson (1966) = Erik Peterson, *Von den Engeln*, dins *Theologische Traktate* (Würzburg: Echter Verlag, 1994). Trad. espanyola de Agustín Andreu, *Sobre los ángeles*, dins *Tratados teológicos* (Madrid: Cristiandad, pp. 159-192).
- PL* = *Patrologia. Series Latina*, Jacques-Paul Migne (Paris: 1844-1855 i 1862-1865).
- Rubí (1959) = Basilio de Rubí, «El Cristocentrismo de Ramón Llull», *Estudios Franciscanos* 60, pp. 5-40.
- Scheeben (1964) = Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1941). Trad. espanyola de Antonio Sancho, *Los Misterios del Cristianismo* (Barcelona: Herder).
- Scheeben (1877-1882) = Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Libros I-V (Freiburg im Breisgau, 1873-1882). Trad. francesa de l'Abbé P. Bélet, *La Dogmatique*, 4 vols. (Paris: Société générale de Librairie Catholique).
- Seemann-Zähringer (1969) = Michael Seemann y Damasus Zähringer, «Los ángeles y los demonios en su relación histórico-salvífica con el hombre», dins *Mysterium* (1969, II, II).
- Tavard (1973) = Georges Tavard *et al.*, *Los ángeles* (Madrid: BAC, 1973), cuaderno 2b del Tomo II, «Dios Trino. La creación. El pecado», *Historia de los dogmas*, Comité de Dirección: Michael Schmaus, Alois Grillmeier SI, Leo Scheffczyk.
- Vacant (1923) = A. Vacant *et al.*, «Ange», *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, p. 1189-1271.

Vagaggini (1965) = Cipriano Vagaggini OSB, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general* (Madrid: BAC).

Yates (1985) = Frances Yates, *Assaigs sobre Ramon Llull* (Barcelona: Empúries).

Palabras clave

crisología, angelología

Key Words

angelology, Christology

Resumen

El artículo investiga las conexiones existentes en la obra luliana entre la crisología y la doctrina de los ángeles. La principal dificultad radica en la falta de desarrollo especulativo explícito de tales tratados teológicos por parte de Llull. El artículo propone una “reconstrucción” hipotética general de tales cuestiones a partir de la obra de otros autores y, a continuación, trata de verificar la presencia o ausencia de los motivos particulares en los escritos lulianos. Las conclusiones constatan el carácter “teofánico” de la crisología de Llull y su rica articulación con la angelología dentro del gran tema de la “manifestación” de las dignidades divinas.

Abstract

This article investigates the connections existing in Llull's works between his Christology and his doctrine with regard to angels. The principle difficulty is the lack of explicit speculative development in the relevant Lullian theological treatises. The article proposes a hypothetical general “reconstruction” of such questions on the basis of the work of other authors, and then tries to verify the presence or absence of the same specific topics in Llull's writings. The conclusions bear witness to the “theophanic” nature of Llull's Christology and its rich articulation with his angelology within the larger theme of the “manifestation” of the Divine dignities.

Ego, qui sum laicus

Josep Batalla

Fundació Quer Alt

direccio@obradoresdendum.cat

1. Lull en la tipologia social medieval

Obrim una història de la filosofia medieval recent, especialment comprensiva amb la figura de Lull –*El pensament filosòfic a l'edat mitjana* de Kurt Flasch, un llibre traduït no fa gaire al català– i fixem-nos en aquestes dues frases, separades en l'original per un punt i coma: «Lull fou un marginal; la seva obra és una mostra de la gran riquesa d'interessos que hi havia en el panorama cultural del començament del segle XIV».¹ És molt probable que el lector no es pugui estar de demanar-se immediatament: ¿Com és possible que algú que se situa més enllà dels marges que delimiten la seva societat (*Außenseiter* és el mot alemany que fa servir Flasch), algú que refusa, doncs, participar de la vida cultural del grup en què viu, pugui esdevenir un testimoni qualificat dels neguits de la col·lectivitat de la qual s'aparta?

Sens dubte, Lull fou una de les personalitats intel·lectuals més singulars de l'edat mitjana, però això no vol pas dir que es trobés desplaçat entre els seus contemporanis. Tot al contrari, fou segurament l'apologista cristià més acèrrimament racional; un polemista que mai no es cansà de buscar la confrontació doctrinal amb l'adversari. Fou també un pensador rigorós capaç de construir-se

* Text basat en la conferència que la Càtedra Ramon Llull de la UIB tingué la bondat d'encomanar-me per a un dels actes amb què l'any passat celebrà la festivitat de Ramon Llull. Agraïxo a Albert Soler les crítiques, tant benèvols com agudes i pertinents, que ha fet a una primera versió d'aquest article.

¹ Kurt Flasch, *El pensament filosòfic a l'edat mitjana. D'Agustí a Maquiavel*, Josep Batalla (trad.), (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2006), p. 389.

una lògica pròpia que li permetés de repensar tot el saber del seu temps; un bon literat que podia complaure els lectors escrivint novel·les ingènuament didàctiques. Mai no deixà d'ésser un moralista empedreït que recollia, escrivia i reescrivia incansablement sentències i proverbis. Restà sempre un poeta pròxim al gust popular, però també, quan volgué, d'allò més refinat. Més aviat hauríem de dir que fou allò que avui anomenaríem un intel·lectual reconegut, un activista social que defensava causes que comprometien tota la societat.

D'on prové, doncs, aquesta tendència a qualificar-lo de marginal? Probablement del fet que la crítica no ha aconseguit d'encasellar-lo en cap tipologia social.² Com que els crítics tenen dificultat per a encabir-lo en un dels grups en què solem classificar la societat medieval, hom no ha dubtat a qualificar-lo de marginal. Fins i tot Rubió i Balaguer considera Llull un personatge singular que «caminava pel món com un solitari».³

Certament, aquesta infundada marginalitat ha permès que Llull sigui un personatge medieval constantment novel·lat, un fet que, si bé li ha donat una certa popularitat, desdibuixa els trets autèntics de la seva personalitat i, de retruc, de la seva obra. La majoria dels qui l'han novel·lat han projectat trets psicològics o fets històrics, més o menys versemblants, en la vida d'un pensador excèntric o d'un mag alquimista. Tanmateix, Llull no fou cap marginal que visqué com un solitari incomprès. Allò que en Llull avui ens pot semblar una extravagància fou, en el seu temps, un capteniment perfectament comprensible, encara que fos extraordinàriament singular. És a dir, l'individu Ramon Llull radicalitzà trets medievals, sorprenents potser per a nosaltres, però del tot entenedors per als seus contemporanis.

Si el qui se sent marginat i viu mig aïllat del món –l'*outsider* com l'anomenen els anglesos– és algú replegat sobre si mateix, algú que es mira el món des de fora perquè no aconsegueix d'integrar-s'hi, Llull no fou cap marginal en aquest sentit. La vida de Llull no és comparable a la de cap personatge genialment esquiú, com ara Blake, Kierkegaard, Nietzsche i, molt proper a nosaltres, Miquel Bauçà. Llull se'ns mostra com algú sociable, molt interessat per la situació del món –l'«estament del món», com deia ell– i dotat d'una envejable salut mental.

D'on prové, doncs, –em torno a demanar– aquesta dèria dels historiadors de la cultura a considerar Llull un marginal?⁴ D'una banda, d'ell mateix. En efecte,

² Eusebi Colomer i Pous, *El pensament als Països Catalans durant l'edat mitjana i el Renaixement* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997), p. 14.

³ Jordi Rubió i Balaguer, *Ramon Llull i el lul·lisme* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), p. 285.

⁴ Jacques Paul, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiévale* (París: Armand Colin, 1998), p. 283: «Il est trop marginal pour avoir une influence durable.»

cal reconèixer que el seu mateix talent literari, la seva traça a recrear-se a si mateix com a «foll» (*phantasticus*) i la seva habilitat per a escriure –o per a fer escriure– la seva biografia d'acord amb models hagiogràfics, ha contribuït en gran manera a crear la llegenda del Lull marginal i solitari. D'altra banda, també hi ha contribuït decisivament l'estretor conceptual amb què els historiadors de la cultura han construït les categories sociològiques amb què pretenen descriure els diversos tipus d'home medieval.

Precisament amb aquest títol, *L'home medieval*, aparegué, aviat farà deu anys, un volum col·lectiu que pretenia caracteritzar-lo.⁵ El responsable del projecte, Jacques Le Goff, creia que calia combinar les tipologies medievals amb les tipologies modernes a fi que l'home actual pogués entendre fàcilment com vivien els homes a l'edat mitjana i quines relacions econòmiques i socials tenien entre ells. Els historiadors que col·laboraren en el volum acceptaven que només combinant estructures del passat amb d'altres d'actuals era possible obtenir, sense anacronismes, una visió coherent dels tipus que configuraren de manera significativa la societat de l'edat mitjana. El resultat fou la presentació de deu tipus bàsics que havien de permetre una visió de conjunt de la societat medieval: el monjo, el cavaller, el pagès, el burgès, l'intel·lectual, l'artista, el mercader, la dona de casa, el sant, i el marginal.

Sense dubte, la lectura d'aquests deu assaigs és d'allò més instructiva per a entendre la societat medieval. Però a quina d'aquestes deu categories hem d'incloure Ramon Lull? Aparentment només n'hi ha dues que el podrien acollir. Lull fou un intel·lectual o un marginal. Però així que llegim la descripció que Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri fa de l'intel·lectual ens adonem que l'autora, seguint un conegut assaig de Jacques Le Goff,⁶ descriu bàsicament l'escolàstic, l'estudiós que ha estat format en la universitat i que hi treballa. Lull, doncs, no hi té cabuda. Si tot seguit llegim l'article de Bronislaw Geremek sobre els marginals, descobrim que per «marginals» l'autor entén els desheretats –els perseguits, els empresonats, els malalts – i és clar que Lull no fou cap marginal en aquest sentit.

Si una figura de la talla de Ramon Lull, la importància de la qual ningú no nega, no pot ésser caracteritzada per cap d'aquests deu tipus socials, hauria de semblar evident que ens trobem davant d'una tipologia deficiente. Per a suplir les deficiències d'aquesta tipologia ens podria ésser útil la teoria del «tipus ideal»

⁵ Jacques Le Goff (ed.), *L'homme médiéval* (Paris: Seuil, 1989).

⁶ Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age* (Paris: Seuil, 1957). D'aquest brillant assaig hom podria fer el mateix elogi displicent que l'autor fa (p. 191) de l'obra clàssica d'Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*: «Un monument vicill».

(*Idealtyp*) proposada per Max Weber. Un tipus ideal, segons Max Weber, no és res més que un instrument purament heurístic. «Hom assoleix un tipus ideal –deia Max Weber– accentuant certs punts de vista i aplegant determinades particularitats, difuses i aïllades, més o menys perceptibles, fins a obtenir un punt de vista ben determinat que permeti configurar una imatge mental prou coherent.» En la seva puresa conceptual –prosseguia Weber– aquesta imatge és un constructe mental «que no descriu res que existeixi empíricament; és quelcom d'utòpic que es presenta a l'historiador com una tasca: la de determinar fins a quin punt la realitat s'allunya o s'apropa de la imatge ideal amb què ell treballa». En aquest sentit, un tipus ideal és un instrument conceptual. Pròpiament, no és «ni tan sols una hipòtesi, només és una indicació que assenyalava en quina direcció cal elaborar una hipòtesi. El tipus ideal no descriu la realitat, només pretén contribuir a fer que la descripció s'adeqüi a la realitat.»⁷

Una prova que la tipologia proposada per Jacques Le Goff era deficient l'ha fornida el projecte de recerca que en aquells mateixos anys duia a terme Ruedi Imbach i que fou publicada gairebé simultàniament.⁸ Ruedi Imbach, sense invocar en cap moment el mestratge de Max Weber, ens proposa un tipus ideal que els historiadors de la filosofia i la teologia medievals no havien tingut gens en compte: el «laic». Aquest tipus ideal permet d'aplegar individus molt diversos, descobrir afinitats entre ells, remarcar trets diferencials amb relació als escolàstics que ensenyaven a les universitats, i diferenciar-los dels clergues que exercien una funció jeràrquica en les estructures eclesiàstiques.

Cal reconèixer que no és gens fàcil determinar amb una certa precisió els trets específics que defineixen el tipus ideal de laic medieval. Malgrat allò que podria semblar a cop d'ull, la contraposició amb el clergue no és suficient perquè la figura del clergue incloïa tres dimensions: la de *litteratus* (el qui sap de lletra), la del *clericus* (el qui ha rebut ordes) i la de *scholasticus* (el qui posseeix una formació acadèmica). Cal procedir, doncs, cautelosament i intentar precisar la situació del laic en aquests tres aspectes. Així, si bé el laic medieval és inicialment l'*illiteratus* (l'analfabet que no sap de lletra), el *saecularis* (el profà que no ha rebut ordes) i l'*idiota* (el rústic que no ha rebut formació), en tots tres aspectes hi ha, tanmateix, una clara evolució que no podem negligir. A partir del segle XIII, nombrosos laics esdevindran lletrats, alguns clergues escriuran tal-

⁷ Max Weber, «Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», dins *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winkelmann (ed.), (Tübingen: Mohr, 1922), pp. 146-214, especialment pp. 190-194.

⁸ Ruedi Imbach, *Laïcs in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema* (Amsterdam: Grüner, 1989).

ment com si fossin laies i molts laics, sense esdevenir pròpiament escolàstics, assoliran una bona formació.

1.1. *El laic com a il·letrat*

El primer tret amb què els autors actuals caracteritzen el laic –com també ho feien els medievals– era la seva incapacitat de llegir i escriure. En aquest sentit, un laic era un il·letrat (*illiteratus*), algú que no sabia de lletra o, en tot cas, algú que no dominava el llatí.⁹

Però aquest tret no és suficient per a caracteritzar el laic medieval perquè, entrat el segle XIII, augmenta el nombre de laics que deixen d'ésser analfabets i adquireixen un cert domini de l'art de llegir i escriure. Molts laics, encara que no s'hagin format en l'aprenentatge íntegre de les arts liberals, han assolit no solament un cert domini de la llengua vulgar, sinó també els coneixements mínims de llatí que necessiten, per exemple, per a llegir textos notarials simples. No tenen una gran formació –no són clergues lletrats, doncs–, però tampoc no són analfabets, com ho eren gairebé tots els laics de l'alta edat mitjana.

1.2. *El laic com a seglar*

A partir del segle XIII, l'únic tret que sembla caracteritzar tots els laics és el fet de no haver rebut ordes i, per tant, de no estar subjectes a les normes clericals previstes pel dret canònic.

Això no obstant, aquest tret tampoc no és suficient per a definir el tipus ideal de laic medieval, perquè en la segona meitat del segle XIII apareix un grup social format per filòsofs i teòlegs que, tot i pertànyer a la clerecia, podem considerar laics, en el sentit que llurs preocupacions reflecteixen els problemes dels laics i no els dels clergues escolàstics.

En efecte, hi ha clergues que, malgrat haver rebut una formació escolàstica, escriuen llibres pensant en un públic que no freqüenta la universitat. En aquest sentit, els escrits enciclopèdics de Vicent de Beauvais, les prèdiques de Mestre Eckhart o els diàlegs de Nicolau de Cusa poden ésser considerats «literatura laïcal» en sentit ampli, perquè no s'adrecen exclusivament a lectors clergues, sinó predominantment a lectors laics, àvids de formació filosòfica i teològica.

⁹ Herbert Grundmann, «Litteratus–illiteratus: Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter», dins *Ausgewählte Aufsätze* (Stuttgart: Hiersemann, 1978), vol. 3, pp. 1-66.

1.3. *El laic com a ignorant*

Una tercera característica del laic medieval és la seva manca de coneixements –un significat que conserva encara avui dia el mot «llec» en frases com ara «ésser llec en una matèria». En aquest sentit, el laic era un *idiota*, algú que de propi (ἴδιον) només tenia allò que constituïa la cultura dels *laboratores*, un rústic, doncs, amb una formació deficient. El laic no havia freqüentat cap universitat ni cap escola monàstica o catedralícia i, per tant, no posseïa els coneixements mínims que permetien assumir un càrrec de responsabilitat.

Però, a desgrat que el monopoli ideològic i el dret a donar llicències professionals restà, durant tota l'edat mitjana, en poder de les universitats, regentades i freqüentades gairebé exclusivament per clergues, no podem oblidar que progressivament foren erigides nombroses escoles urbanes freqüentades per la burgesia incipient i que actuaven fora del control clerical.¹⁰ Cal comptar també que hi havia autodidactes que, en contacte amb les escoles conventuals que els ordes mendicants fundaven a les ciutats, assolien una bona formació. Ramon Llull és el cas més conegut, però no pas l'únic –Joan de Joinville,¹¹ el mateix Dante i Cola di Rienzo¹² ho són en bona part. D'altra banda, encara que, amb el progressiu afermament de les monarquies, la noblesa deixà d'ésser un cos homogeni, la cultura cortesana, nascuda a redós dels castells i dels palaus i basada en la *nobilitas* laica, continuà florent al marge de les universitats clericalitzades.¹³

1.4. *El tipus ideal de «laic lletrat»*

Partint, doncs, d'aquestes tres característiques negatives inicials –no saber de lletra, no haver rebut ordes i no tenir formació– matisant-les, però, tenint en compte els canvis culturals que es produeixen a partir de l'anomenat «renaixement del segle XII», que fan possible de construir un nou tipus ideal d'home medieval: el laic lletrat. No és un intel·lectual en el sentit en què l'han descrit

¹⁰ Pel que fa al caràcter utilitari de l'ensenyament universitari medieval, especialment a la universitat de París, cf. Achille Luchaire, *La Société française au temps de Philippe-Auguste* (París: Hachette, 1909; reimpr. Ginebra: Slatkine, 1974), pp. 67-110.

¹¹ Sobre l'autor de la *Vie de Saint Louis*, cf. Michel Zink, *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de Saint Louis* (París: Presses Universitaires de France), pp. 219-239.

¹² Tommaso di Carpegna Falconieri, *Cola di Rienzo* (Roma: Salerno Editrice, 2002).

¹³ Volker Honemann, «Aspekte des "Tugendadels" im europäischen Spätmittelalter», dins *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, Ludger Grenzmann i Karl Stackmann (ed.), (Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984), pp. 274-286.

Jacques Le Goff o Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, però evidentment ja no és *illiteratus* que no sap llegir ni escriure ni cap *idiota* sense formació, com eren la majoria de laics en l'alta edat mitjana.

En aquest sentit, el laic lletrat és algú que, sense haver rebut ordes ni ensenyar en cap universitat o estudi general –no és cap *scholasticus*–, és intel·lectualment actiu, amb un cultura propera als interessos de la nova burgesia cada vegada més influent. D'altra banda, aquest laic lletrat manté vincles amb l'antiga noblesa que persisteix a fer valer la posició assolida en els segles anteriors.¹⁴

Si volem entendre Llull en el marc del seu temps, caldrà descriure tan detalladament com ens sigui possible aquest tipus ideal de laic lletrat: Com i on s'educaven els qui en formaven part? Què feien? On vivien? Què els preocupava? Com expressaven literàriament llurs inquietuds? Quines relacions mantenien amb els clergues escolàstics? Aquest tipus ideal, construït conceptualment amb la finalitat que encamini la recerca, ens hauria de dur a identificar, com deia Llull, els «molts homes lletrats qui saben veritat», i dels quals ell mateix ens diu que es trobaven «en la gran ciutat» i en «les corts dels reis i dels grans senyors».¹⁵

Sembla clar, doncs, que així com no podem encasellar Llull en la categoria dels clergues escolàstics, tampoc no el podem encabir en la categoria dels marginals socials. Llull fou un laic instruït, un «home lletrat qui sabia veritat».

2. Llull i els laics lletrats a l'edat mitjana

A mitjan segle XIII, la cristiandat occidental fruïa d'una certa prosperitat econòmica –hom ha parlat fins i tot d'una revolució industrial a l'edat mitjana–¹⁶ i d'un prometedor renaixement cultural. Ho testimonien la refinada poesia dels trobadors, la fundació d'universitats i la recepció d'Aristòtil.

Tanmateix, a la darrerria del segle, les dificultats d'una economia inestable i desigualment afavoridora obligaven a aturar la construcció de moltes catedrals i feien que el poble menut de moltes ciutats es revoltés. Les transgressions espirituals no sols eren mal vistes, sinó implacablement reprimides: els càtars, els fraticels, els beguins i altres moviments populars en patiren les conseqüències. La recepció radical d'Aristòtil, una mena d'«il·lustració» *avant la lettre*, fou soro-

¹⁴ Lola Badia, «El saber i l'ensenyament a la baixa Edat Mitjana: una noció de conjunt», dins Ramon Llull, *Pàgines pedagògiques* (Vic: Eumo, 1992), pp. XXIX-XXXIX.

¹⁵ Ramon Llull, *Arbre de filosofia d'amor*, 4.8.7 (*OE* II, 62).

¹⁶ Jean Gimpel, *La révolution industrielle du Moyen Âge* (París: Seuil, 1975).

llosament condemnada l'any 1277.¹⁷ A la fi del segle, l'any 1291, la caiguda de Sant Joan d'Acre palesava que les croades havien acabat en un immens fracàs col·lectiu. Al tombant de segle, l'any 1303, el papa Bonifaci VIII, defensor a ultrança de la superioritat del poder religiós, era dolorosament humiliat pel rei francès, Felip el Bell, rebec a acceptar les pretensions de la hierocràcia papal.

Llull visqué, doncs, en una època de traspalsos. Benestar inestable i pobresa insurgent, diversitat d'interessos i unitat doctrinal, espontaneïtat afectiva i exigències racionals, marquen les tensions internes de la cristiandat medieval d'aquests anys. El grup social que més les ressent i millor les expressa és la incipient burgesia que intenta obrir-se pas i trobar una posició estable en el nou ordre social que es va configurant.

A les fronteres de l'Occident feia temps que la pressió musulmana havia minvat. La població es movia, doncs, més lliurement. Hom podia anar lluny a buscar productes que fàcilment esdevenien mercaderies. Pertot arreu s'obrien nous mercats. Qui era capaç d'arriscar i de calcular guanys i pèrdues podia enriquir-se. Tot plegat feia que el treball manual fos més valorat, que les manufactures augmentessin i que la capacitat de calcular fos apreciada. Apareixia una nova racionalitat: la del burgès. No era purament conceptual, com la dels dialèctics, ni basada en la interpretació de textos, com la dels teòlegs i filòsofs escolàstics. Era pragmàtica i, en aquest sentit, s'acostava molt a la dels juristes i a la dels metges.

Amb el temps, al costat dels tres grans ordres medievals –el dels *laboratores*, el dels *bellatores* i el dels *oratores*–, aparegué un «quart ordre» social, el dels *litterati*, els laics lletrats que, gràcies a la instrucció rebuda, sabien desempallegar-se en els afers administratius.¹⁸ Per al burgès instruït, ésser racional comportava no sols regular assenyadament la pròpia vida –com exigia l'ètica aristotèlica–, sinó també disposar d'un instrument útil per a actuar eficaçment sobre la realitat.¹⁹ Amb l'aparició del burgès emprenedor, l'home medieval comença a sentir-se capaç de dominar la naturalesa. L'ordenament objectiu de la ciutat i, de retruc, la presa de consciència de la individualitat són alguns dels resultats més imposants de la mentalitat burgesa medieval.²⁰ La noblesa here-

¹⁷ Kurt Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277* (Magúncia: Dieterich, 1989).

¹⁸ Michel de Montaigne, *Essais*, I,23, P. Villey i V.-L. Saulnier (ed.), (París: Presses Universitaires de France, 2004), p. 118: «Quatriesme estat de gens manians les proces».

¹⁹ Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 162-210.

²⁰ Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966); Marie-Dominique Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Móntreal - París, Institut d'Études Médiévales - París, 1969); Colin Morris, *The Discovery of the Individual. 1050-1200* (Toronto - Buffalo: University of Toronto Press - Medieval Academy of America, 1987).

ditària no desaparegué, però es veié obligada, més i més, a justificar-se enfront de la noblesa natural. Un laic, partidari resolut de la independència del poder secular enfront de l'eclesiàstic, Pere Dubois, ho digué peremptòriament: «Els homes intel·lectualment capaços són, per natura, els caps i els senyors dels altres.»²¹

Aquesta mentalitat burgesa, juntament amb moviments populars que propugnaven l'austeritat i la llibertat radicals, afavorí que anés sorgint una nova espiritualitat genuïnament laica. Fins ben entrat el segle XII, els laics havien viscut aclaparats per l'espiritualitat monàstica. La violència inherent a la guerra, l'activitat sexual sempre suspecta d'ésser pecaminosa –fins i tot en el matrimoni– i el diner, que inevitablement pervertia a qui se'n servia, feien que els cristians laics se sentissin incapaços d'assolir la perfecció cristiana, que quedava reservada per als monjos. Però, des de mitjan segle XIII, aquests tres llastres morals començaren a desaparèixer. Els ordes militars i les croades, la teologia del matrimoni i la valoració del burgès que triomfava gràcies a la seva habilitat, permeteren que la força del guerrer, la vida matrimonial i l'ús del diner comencessin a ésser valorats.²²

Ben aviat aquest nou grup social creà els seus propis intel·lectuals. Alguns havien estudiat a la universitat, però no hi havien restat ni havien rebut ordes majors a fi de poder ocupar càrrecs eclesiàstics. Exercien d'advocats, de metges, de jutges o d'alts funcionaris municipals. No tots tenien estudis universitaris; molts s'havien format en escoles destinades als fills de mercaders i comerciants, on havien après un mínim de llatí i una base suficient d'aritmètica comercial, com també coneixements religiosos i l'ús literari de la llengua vulgar. Aquesta cultura que, a més de comercial, era també gramatical i religiosa feia que alguns comerciants s'interessessin pels llibres i n'adquirissin. Podem dir, doncs, que des de mitjan segle XIII hi començà a haver una cultura laica, pròpia dels burgesos, que, sense ésser universitària, era original i s'interessava pels afers polítics i les qüestions religioses.²³

En contra del que tendim a suposar, a la baixa edat mitjana els escolàstics no eren, doncs, els únics intel·lectuals. Situats entre el poble i els clergues, hi havia laics actius en funcions administratives o en oficis liberals que formaven una elit

²¹ Pere Dubois, *De recuperatione Terrae Sanctae*, § 119, A. Diota (ed.), (Florència: Olschki, 1977), p. 198: «Homines intellectu vigentes naturaliter sunt aliorum rectores et domini».

²² André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses* (París: Cerf, 2007), pp. 79-80.

²³ Jacques Verger, *Les gens du savoir en Europe à la fin du Moyen Age* (París: Presses Universitaires de France, 1997), pp. 28-30.

relativament homogènia d'homes lletrats. Dominaven l'art d'escriure, eren hàbils en l'ús de la paraula, podien calcular projectes ambiciosos i, com a funcionaris, eren capaços de gestionar empreses complexes. Però, malgrat llur relativa homogeneïtat, els membres d'aquest grup tenien una formació desigual. A més dels qui havien completat els estudis universitaris, hi havia els qui els havien abandonat per falta de recursos, per cansament o per incapacitat. Hi havia també els cortesans de cultura refinada. Caldria incloure-hi també, malgrat ésser clergues i viure en convents, els *fratres communi*, això és, els frares que, tot i haver estat formats a la universitat, vivien entre els burgesos i en compartien els problemes quotidians, el llenguatge i la manera de veure el món. Podríem dir, doncs, que, a grans trets, el laic lletrat –el tipus ideal que anem configurant– era un burgès, o algú afí a la burgesia, que posseïa una certa formació, que vivia a ciutat, que hi exercia un ofici molt vinculat a l'administració, que s'interessava pels afers públics i que es mostrava gelós de la seva individualitat.

Aquest grup de laics lletrats volia tenir accés al saber; demanava llibres i també en generava.²⁴ Els gustos d'aquests laics es movien entre la tradició i la modernitat, entre la divulgació i l'exigència. Admiraven el món universitari, però no l'envejaven; volien accedir als tresors del passat, però no renunciaven a emprendre nous camins. El valor dels textos de què aquest grup era emissor o receptor no s'ha de mesurar contraposant-lo als textos escolàstics, redactats en llatí i estructurats seguint la lògica aristotèlica. El laic lletrat tenien una altra mentalitat. Plantejaven els problemes de manera més pragmàtica i la forma com els resolien era molt més lliure. Tot plegat ens invita a descentrar la cultura medieval: no sols fou promoguda en les grans universitats i els grans estudis generals, sinó també en el nucli urbans i en els petits convents; no sols la practicaren els clergues escolàstics, sinó també els burgesos i els *fratres communi*; no sols s'interessava per interpretar lògicament els textos que feien autoritat, sinó que també es meravellava pels fenòmens naturals, si bé els explicava amb una ciència ingènua; no sols s'expressava en les summes i les qüestions disputades acadèmicament, sinó que se servia de tots els gèneres que tenia al seu abast: novel·les didàctiques, poesia moral, diàlegs filosòfics.

Hi hagué, doncs, una cultura pròpia dels laics lletrats que vivien en els ambients burgesos, diferent de la dels escolàstics que ensenyaven en les universitats. És clar que els trets d'aquesta cultura no són igualment presents en tots i cadascun dels laics lletrats; com tampoc no podem dir que els clergues escolàs-

²⁴ Albert Soler, «Espiritualitat i cultura: els laics i l'accés al saber al final del segle XIII a la Corona d'Aragó», *Studia Lulliana* 38 (1998), pp. 3-26.

tics no hi contribuïssin gens. Les fronteres són molt imprecises. En la generació anterior a Llull, hi ha mestres universitaris reconeguts (per exemple, Tomàs d'Aquino) que escriuen tractats per a ús de laics lletrats.²⁵ Entre els contemporanis de Llull, hi ha frares (per exemple, Mestre Eckhart) que, una vegada abandonada la universitat, escriuen per als laics lletrats com si fossin un d'ells,²⁶ com també hi ha laics lletrats que només escriuen en llatí (com és ara Pere Dubois).²⁷ D'altra banda, en la generació immediatament posterior a Llull, hi ha escolàstics que escriuen en llengua vulgar (per exemple, Nicolau d'Oresme).²⁸

A continuació voldria assenyalar vuit trets que, sense pretensions d'ésser exhaustius, podrien ajudar a caracteritzar la cultura atribuïble al tipus ideal de laic lletrat medieval.

2.1. Ús de la llengua vulgar

A partir del segle XII, comencen a aparèixer grups de laics que, tot i haver rebut una bona educació, s'adonen que dominen més la llengua vulgar que no pas el llatí. No són simples rústics (*idiotae*) que no saben llegir ni escriure, però, en sentit estricte, continuen essent *illiterati* perquè no dominen prou bé la gramàtica llatina per a expressar-s'hi amb fluïdesa. Llull fou un d'aquests laics.²⁹

Els universitaris medievals mai no utilitzaren la llengua vulgar en cap activitat acadèmica. En canvi, en els medis burgesos la llengua vulgar anà adquirint prestigi a mesura que l'empraven personalitats socialment influents. A resultes de l'ús que en feien els laics lletrats, la llengua vulgar desplaçava progressiva-

²⁵ Tomàs d'Aquino escriví dos tractats de tema mèdic, *De motu cordis* i *De mixtione elementorum* per al metge Felip de Castro Caeli; l'*Epistula ad ducissam Brabantiae*, adreçada a Alicia de Borgonya; i el tractat *De regimine principum* per al rei de Xipre.

²⁶ Mestre Eckhart, *Von dem edlen menschen* i *Das buoch der gotlichen troestungen*; trad. cat. *De l'home noble* i *Llibre del consol diví*, dins *Obres escollides*. Josep Batalla (trad.). (Barcelona: Laia, 1983).

²⁷ Pere Dubois, *De recuperatione Terrae Sanctae*, cit.

²⁸ Nicolau d'Oresme, *Traictié de la première invention des monnoies*, Louis Wolowski (ed.). (Ginebra: Slatkine, 1976).

²⁹ Per a Llull, no saber gramàtica equival a no dominar el llatí; cf. *Vita coetanea*, 5 i 11 (*ROL* VIII, pp. 275 i 278). Sobre aquesta qüestió, cf. Lola Badia, «A propòsit de Ramon Llull i la gramàtica» dins *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull* (Barcelona: Quaderns Crema, 1991), pp. 173-194; Maria M. M. Romano, «Raimondo lullo, "Artista" della lingua latina», *Pan* 23 (2005), pp. 279-293; Joan Carles Simó Artero, «El llatí de Ramon Llull», dins *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2002), pp. 223-229.

ment el llatí com a mitjà de comunicació culte, no solament en el conreu de la literatura, sinó també en la traducció d'obres filosòfiques i teològiques, i més tard també en el dret i la política. En són testimonis Brunetto Latini, Mestre Eckhart, Ramon Llull i Dante.³⁰

Llull formava part dels laics que havien adquirit una bona formació sense haver-se sotmès a la dura disciplina clerical que acceptava el qui volia seguir una carrera universitària. En efecte, el futur clergue, acabada l'educació primària entorn dels catorze anys, començava l'estudi de les arts (el trivi i el quadrivi) que durava uns set anys. Els estudis superiors duraven quatre anys, però el qui volia obtenir el títol de *baccalaureatus* havia d'exercitar-se durant dos anys en la interpretació de textos bíblics. I, si pretenia esdevenir *magister*, havia de restar cinc anys més a la universitat.³¹ Tot plegat una vintena d'anys d'estudi que exigien un domini complet del llatí.

En el segle XIII l'aprenentatge del llatí era més treballós que no ens pensem. Des de feia segles, la parla popular s'havia anat diferenciant clarament del llatí. Qui volia dedicar-se a l'estudi havia de sotmetre's, doncs, a l'exercici sever d'haver d'aprendre una llengua culta, molt codificada. Només l'estudi assidu de la gramàtica i la retòrica permetien dominar-la amb desimboltura.

Aquesta disciplina escolar era dura, no sols mentalment, sinó també socialment, perquè l'estudiant havia d'abandonar el medi familiar i ingressar en una institució clerical, exclusivament masculina i estrictament jerarquitzada. Els qui no es mostraven prou hàbils en l'adquisició de la llengua culta eren apartats del grup. Fins a l'època renaixentista, l'aprenentatge del llatí exercí la funció d'una mena de «ritu de pas» per als futurs clergues, una mena de «ritual de combat centrat en la disputa». Entre els qui reeixien s'establí un viu «esperit de cos», un sentiment que els vinculava entre ells per haver patit plegats –i superat individualment– unes mateixes proves selectives.³²

Llull tingué sempre present que no pertanyia al cos clerical perquè no sabia prou llatí. Mai no el dominà amb la desimboltura d'un escolàstic perquè no l'havia estudiat a fons.³³ Quan el volgué escriure li calgué recórrer a un corrector

³⁰ *Filosofia in volgare nel medioevo*, Nadia Bray i Loris Sturlese (ed.), (Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2003).

³¹ Pierre Glorieux, «Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII^e siècle», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 35 (1969), pp. 65-186.

³² Walter, J. Ong, «Latin Language Study as a Renaissance Puberty Rite», dins *Rhetoric, Romance and Technology* (Ithaca – Londres: Cornell University Press, 1980), pp. 113-141; David F. Noble, *A World Without Women. The Christian Clerical Culture of Western Science*, (Nova York: Knopf, 1992), pp. 138-160; «Bachelors: The Scholastic Cloister»

³³ *Vita coetanea*, 5 (*ROL* VIII, 275): «De grammatica aliquid nisi forte minimum didicisset».

o a un traductor. Cal suposar que el devia parlar amb dificultat. Per tot plegat, Llull fou sempre molt conscient que ell no pertanyia a l'orde clerical: «Jo, que sóc un laic», precisà a un clergue amb qui discutia en un dels seus diàlegs imaginaris.³⁴

2.2. *Importància de les traduccions*

Des de la fi del segle XIII fins ben entrat el segle XIV, és imponent el nombre d'obres llatines no sols literàries, sinó també científiques –sobretot mèdiques i astronòmiques– traduïdes a les llengües vulgars. En català les traduccions són sovint fetes a partir de l'àrab i sota patronatge reial, principalment el de Jaume II (1291- 1327).³⁵ Aquest fet revela l'existència d'un nou grup social, format per cortesans i burgesos lletrats, que té els seus propis gustos culturals, marcadament diferents dels que imposa l'ensenyament universitari. Aquest grup d'hommes lletrats té prou poder adquisitiu per a promoure la traducció d'obres que responguin als seus interessos científics.

Així, en contraposició a molts escolàstics preocupats solament per qüestions de gramàtica especulativa, Llull, com a laic lletrat, s'interessà especialment per les ciències en auge en el seu temps –la medicina i l'astronomia, sobretot– que deuria llegir en les traduccions en voga. D'altra banda, a diferència dels mestres universitaris que deixaven que fos el deixeble qui difongués els textos de les *lectiones* i de les *quaestiones*, Llull no solament s'encarregà sovint ell mateix d'editar i divulgar les obres que ell componia, sinó que ell mateix en promogué la traducció sobretot al llatí, però també a l'occità i al francès.

2.3. *Interès per l'edició*

A partir del segle XIII els laics comencen a formar biblioteques, un fet fins llavors només a l'abast dels monestirs, de les escoles catedralícies i de les uni-

³⁴ *Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic*, ed. i trad. Lola Badia, Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull 2 (Santa Coloma de Queralt: Brepols – Obrador Edèndum, 2008), p. 115 : «Ego qui sum laicus».

³⁵ Lluís Cifuentes, *La ciència catalana a l'edat mitjana i al Renaixement* (Barcelona – Palma de Mallorca: Edicions de la Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2001), pp. 54-55; id., «La vulgarizzazione della scienza in catalano», dins *Filosofia in volgare nel medioevo*, cit. pp. 247-263; Antònia Carré, «Traduir ciència en català a l'edat mitjana: un exemple vingut de la península italiana», *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris* 8 (2003), pp. 59-76.

versitats. La del rei de Nàpols Carles d'Anjou (1226-1285) fou una de les primeres.³⁶ A partir del segle XIV, alguns metges interessats per la filosofia, com és ara Arnau de Vilanova, també en formaren.³⁷ Una innovació molt important que hi contribuï fou l'ús del paper. Des del segle XII s'havien fet famoses les fàbriques de paper de Xàtiva. En els segles següents, l'ús del paper es generalitzà i el preu dels llibres s'abaratí considerablement.³⁸

A diferència de les biblioteques eclesiàstiques o universitàries, les dels burgesos no mostraven cap preferència pels llibres en llatí. Els burgesos s'interessaven per llibres de dret, de medicina, de botànica i de literatura; i sempre que podien, escollien les edicions en la llengua vulgar. En conseqüència, augmentà el nombre de lectors i, de retruc, el negoci del llibre prosperà. Els editors o *stationarii* ja no fornien llibres solament als estudiants universitaris, sinó que també en venien als homes lletrats.³⁹ El manteniment d'una biblioteca esdevingué una art, amb els seus preceptes i les seves regles. En la segona meitat del segle XIV, aparegueren els primers bibliòfils, tant entre els clergues com entre els laics. Ho demostren el *Philobiblon* del clergue i estadista Ricard de Bury,⁴⁰ i l'esforç de Cristina de Pizan per professionalitzar artísticament el seu treball d'escriptora, ja que, pel que sembla, pogué disposar fins i tot d'un petit escriptori on ella mateixa supervisava la il·lustració de les seves obres.⁴¹ Mig segle abans, aquest afany de vetllar per la còpia i la divulgació de les pròpies obres ja s'havia donat en Lull.⁴²

³⁶ Kurt Flasch, *El pensament filosòfic a l'edat mitjana*. cit., p. 144.

³⁷ Joaquim Carreras Artau, «La llibreria d'Arnau de Vilanova», dins «Miscel·lània Finke», *Analecta Sacra Tarraconensia* 11 (1935), pp. 63-84.

³⁸ Pere Bohigas, *Resum d'història del llibre*, (Barcelona: Barcino, 1933), pp. 38-39.

³⁹ Hans Löffing, «Libro e classi sociali nei secoli XIV e XV», dins *Libri e lettori nel medioevo. Guida storica e critica*, Guglielmo Cavallò (ed.), (Bari: Laterza, 1977), pp. 167-230.

⁴⁰ Ricard de Bury, *Philobiblon. The Text and Translation*. Michael Maclagan (ed.) i E. C. Thomas (trad.), (Oxford: Blackwell, 1970); trad. cat.: *Lo Philobiblon: tractat pulquèrrim sobre l'amor als llibres*, Josep Pin i Soler (trad.), (Barcelona: Llibreria S. Babra, 1916).

⁴¹ Liliane Dulac, art. «Christine de Pizan, 1364-1640», dins *Dictionnaire du Moyen Age*, Claude Gauvard, Alain de Libera i Michel Zink (ed.), (París: Presses Universitaires de France, 2002), p. 289.

⁴² Albert Soler, «Difondre i conservar la pròpia obra: Ramon Lull i el manuscrit Lat. París. 3348A», *Randa* 64 (2005), pp. 5-29; cf. també del mateix autor, «Els manuscrits lul·lians de Pere de Llemotges», *Llengua & Literatura* 5 (1992-1993), pp. 447-470; «L'escriptura de Guillem Pagès, copista de manuscrits lul·lians», *Studia Lulliana* 44 (2004), pp. 109-122; «Recomposició d'un antic còdex lul·lià», *Studia Lulliana* 45-46 (2005-2006), pp. 75-83; «Estudi històric i codicològic dels manuscrits lul·lians copiats per Guillem Pagès (ca. 1274-1301)», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 25 (2006), pp. 229-226; «Descripció del manuscrit lul·lià F-143 del Col·legi de la Sapiència de Palma», dins *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes* 53 (*Homenatge a Joseph Gulsoy* 1), pp. 13-23.

2.4. Distanciamet del mètode escolàstic

Un dels trets més característics del pensament escolàstic és la seva orientació al comentari de text —la *lectio*—, si bé l'activitat intel·lectual per excel·lència era la *quaestio disputata*. Es tractava d'una confrontació organitzada a partir d'opinions oposades que sorgien de la lectura de la Bíblia, dels textos d'Aristòtil, dels grans comentaris àrabs, i de la interpretació que n'havien fet els mestres reconeguts. A partir d'aquestes lectures convenientment interpretades, tenia lloc la discussió en pro i en contra d'una qüestió clarament formulada. Acabada la discussió, el mestre que l'havia presidida determinava, argumentant-la, la conclusió assolida en el debat.⁴³

Els burgesos i els cortesans lletrats, que com a laics no tenien accés a la facultat de teologia, mai no simpatitzaren amb aquesta manera escolàstica de raonar, rígidament centrada en problemes molt tècnics. La mentalitat dels homes lletrats rebutjava que només es pogués discutir seguint sempre uns gèneres de disputa ben determinats, tots basats en la *lectio* i la *disputatio*. Avui dia diríem que preferien el gènere assagístic i la literatura d'idees. Segons ells, més que cap altra cosa, calia discutir qüestions pròximes a la vida ordinària, i la manera de procedir en la discussió havia d'ésser molt lliure —el recurs a la literatura havia d'ésser possible, i no sols esporàdicament— i la conclusió podia ésser simplement plausible o fins aporètica.

Enfront dels tractats escolàstics, els textos redactats per laics o escrits per als laics es distingien perquè no defugien l'estil literari, perquè s'interessaven especialment per qüestions polítiques, perquè revelaven una nova manera d'entendre la teologia i la predicació. Lull excel·lí en aquesta manera laica de raonar, que permetia emprar a cada moment el gènere literari que semblava més adient al tema discutit. No crec que sigui adequat, doncs, qualificar la filosofia de Lull d'«escolasticisme popular», contraposant-lo a l'«escolàstica de la facultat d'arts» i a l'«escolàstica de la facultat de teologia», com ho feren els germans Carreras i Artau.⁴⁴ Aquesta caracterització suposa que a l'edat mitjana hi hagué un sol mètode de pensament, l'escolàstica, practicat de tres maneres diferents. D'escolàstic només ho és el pensament dels clergues que eren actius a la universitat. El pensament dels laics, sorgit al marge de les universitats, s'expressa seguint gèneres literaris que el distancien clarament del mètode escolàstic.

⁴³ Martin Grabmann, *Die scholastische Methode* (Friburg de B.: Herder, 1911), vol. 1, pp. 13-24; Marie-Dominique Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle* (París: Vrin, 1969), pp. 15-32.

⁴⁴ Tomàs Carreras Artau i Joaquim Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid: Real Academia de Ciencias, Exactas, Físicas y Naturales, 1939), vol. 1, p. 231.

Llull no rebé formació escolàstica. Mai no s'exercità en el comentari de la Bíblia o del *Llibre de les sentències* de Pere Llombard, no aprengué a parafrasejar les grans obres d'Aristòtil ni participà regularment en les diverses menes de *disputationes* que tenien lloc a la universitat. Gràcies a aquesta mancança, la seva manera de pensar i d'escriure fou molt més lliure que la d'un *magister* de l'època, que sovint es veia obligat a repetir llocs comuns en un llatí impersonal i sense vigor. Fruit d'aquesta llibertat, Llull no citava autoritats i rarament discutia les opinions d'altri, a diferència del que es veien obligats a fer els seus contemporanis escolàstics; Godofred de Fontaines, Enric de Gant o Duns Escot, per exemple. El seu pensament discorria rigorosament descabdellant les idees d'acord amb la seva Art, exemplificant-les poèticament, corregint-les i adaptant-les constantment a la situació canviant del món que l'envoltava.

Aquesta manera tan original de pensar li permeté de tractar amb plena llibertat les qüestions que realment li interessaven, si bé li impedí de dialogar en pla d'igualtat amb els escolàstics de París, que devien considerar aberrant el seu llenguatge filosòfic, i estrafolària la lògica no aristotèlica de la seva Art. Sens dubte, aquest refús el féu patir –i molt. Llull creia que tenia coses per dir i volia ésser escoltat no sols pels laics lletrats, als quals en primera instància es dirigia, sinó també pels clergues escolàstics. Però ben pocs universitaris li feren cas, i menys nombrosos foren encara els qui consideraren valuós allò que els deia. Com a laic, Llull se sentí incomprès pels clergues i despectivament rebutjat pels intel·lectuals universitaris amb qui ell pretenia discutir en pla d'igualtat.

Tanmateix, cal no exagerar les mancances de la preparació filosòfica i teològica de Llull. En primer lloc –durant els nou anys de recés estudiós que seguiren a la seva conversió– Llull, àvid de saber-ho tot i extraordinàriament capaç de meravellar-se per tot el que l'envoltava, assimilà l'aristotelisme difús que s'havia anat estenent per tots els àmbits de la cultura i, amb més profunditat, féu seus els elements neoplatònics que eren subjacents en moltes de les lectures, en àrab i en llatí, que devia emprendre no sols a Mallorca, sinó també a Montpeller.⁴⁵

⁴⁵ Anthony Bonner, «L'aprenentatge intel·lectual de Ramon Llull», dins *Studia in honorem prof. M. de Riquer* (Barcelona: Quaderns Crema, 1987), vol. 2, pp. 11-20; Jordi Gayà, «El ambiente científico de Montpellier en los siglos XIII y XIV», *Estudios Lulianos* 21 (1977), pp. 59-67.

2.5. Literatura didàctica

Encara que l'afany de compendiar tot el saber disponible ve de l'edat antiga tardana –les *Etimologies* d'Isidor de Sevilla en són l'exemple–, el gènere enciclopèdic responia a l'afany de saber dels burgesos lletrats; i malgrat que algunes de les obres més difoses foren compilades per frares que escrivien en llatí –el franciscà Bartomeu Anglès, *De proprietatibus rerum* (~1240) o els dominicans Tomàs de Cantimpré, *De natura rerum* (~1240) i Vincent de Beauvais, *Speculum Maius* (~1250)–, és innegable que les obres de cultura general de l'edat mitjana que avui anomenem «enciclopèdies medievals» anaven dirigides als laics o als frares que vivien en els petits convents.⁴⁶ La literatura enciclopèdica no fou el fruit de l'activitat universitària. A més a més, ben aviat l'ús del llatí fou suplantat pel de les llengües vulgars. Un clergue, Gossuin de Metz, redactà una enciclopèdia en francès, *Image du monde* (1246) i, no gaire més tard, entorn de l'any 1266, fou ja un laic, Brunetto Latini, qui compongué una obra que havia de tenir una gran difusió: *Li livres dou trésor*, traduïts al català a l'inici del segle xv.⁴⁷

La primera gran obra de Llull, *Llibre de contemplació en Déu*, s'emmarca en aquest gènere enciclopèdic, genuïnament laic.⁴⁸ Dins d'aquest afany enciclopèdic caldria incloure també una part de l'obra diversa i bigarrada d'Arnau de Vilanova. Cal tenir en compte, a més, que a la darrerria del segle XIII aparegueren a Catalunya dues obres morals redactades en català per laics, a instàncies dels reis de la corona d'Aragó: el *Llibre de paraules e dits de savis e filòsofs*, del jueu barceloní Jahuda Bonsenyor i el *Llibre de doctrina*, atribuït al rei Jaume.⁴⁹ Aquestes dues obres mostren l'afecció dels homes lletrats per la literatura sapiencial, una afecció a la qual Llull també respongué redactant diversos llibres de proverbis.

⁴⁶ Maria Teresa Beonio-Brocchieri Fumagalli, *Le enciclopedia dell'occidente medioevale* (Torí: Loescher, 1981); Bernard Ribémont, *De natura rerum. Études sur les encyclopédies médiévales* (Orléans: Paradigme, 1995); Serge Lusignan, Monique Paulmier-Foucart (ed.), *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle, Actes du Colloque de Royauumont, 9-11 juin 1995* (Grâne (França): Artem CNRS – Université de Nancy – Université de Montréal, 1997).

⁴⁷ Brunetto Latini, *Llibre del tresor. Versió catalana de Guillem de Copons*, Curt J. Wittlin (ed.), 4 vol. (Barcelona: Barcino, 1980).

⁴⁸ Armand Llinàres, «Ésprit encyclopédique et volonté de système chez Raymond Lulle», dins *L'encyclopédisme*. Annie Becq (dir.), (Paris: Klincksieck, 1991), pp. 449-458.

⁴⁹ Jahuda Bonsenyor, *Llibre de paraules e dits de savis e filòsofs*, Gabriel Llabrés i Quintana (ed.), (Palma de Mallorca: Impremta de Joan Colomar, 1889); Rei Jaume d'Aragó, *Llibre de doctrina*, Josep Ma. Solà-Solà (ed.), (Barcelona: Borràs Edicions, 1977).

2.6. Preocupacions polítiques

La literatura sapiencial duia els laics a reflexionar sobre la vida política: Quin era el govern ideal? Com s'havia de comportar el governant ideal? Aquesta preocupació creà un gènere literari característic de la cultura laica de l'edat mitjana: l'«espill del príncep» (*speculum principis*).⁵⁰ Sota el símbol ambigu de l'espill –tant pot reflectir imaginativament les bones pràctiques que cal seguir, com els mals exemples que cal rebutjar–, els clergues influents en la cort reial i els laics lletrats interessats pels afers polítics escriviren obres que podem considerar de filosofia política, adreçades als reis i als fills dels reis. Una de les més importants fou segurament el *De regimine principum* que un contemporani de Llull, el clergue augustinà Gil de Roma, dedicà a Felip el Bell.

La pugna entre el rei francès i el papa Bonifaci VIII generà una literatura de controvèrsia que obligà molts clergues escolàstics a intervenir-hi fins a desbordar el marc de la recerca universitària. Aquests escrits polítics demostren que en la cort reial hi havia un nombre considerable d'homes de lletres, els quals, en contra de les pretensions teocràtiques, volien, com a laics, discutir sobre política –Pere Dubois i, unes dècades més tard, Marsili de Pàdua en foren les figures més representatives.⁵¹ La turmentada vida de Cola di Rienzo (1313-1384) demostra que un laic autodidacte podia assolir rellevància política.⁵²

No podem pas dir que la filosofia política fos un tema central en el pensament de Llull. En aquest camp les seves idees reflecteixen l'ideal de cristiandat que, com a tal, mai no qüestionà. No escriví cap obra que poguem incloure inequívocament en el gènere de l'«espill» polític, però això no vol pas dir que es desentengués dels problemes polítics del seu temps, especialment els del govern o «comú regiment» (*commune regimen*), que era competència de l'«emperador o príncep» (*imperator vel princeps*).⁵³ Al capdavant, el seu objectiu era més aviat

⁵⁰ Hubert Anton, «Fürstenspiegel: Lateinisches Mittelalter», dins *Lexikon des Mittelalters* (Munic, Deutsches Taschenbuch Verlag, 2002), vol. 4, col. 1040-1048; cf. l'antologia bilingüe llatí-alemany, *Fürstenspiegel des frühen und des hohen Mittelalters*, Hans Hubert Anton (ed.), (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006).

⁵¹ Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters* (Amsterdam: Rodopi, 1969).

⁵² Raffaello Morghen, «Il mito storico di Cola di Rienzo», dins *Civiltà medioevale al tramonto. Saggi e studi sulla crisi di un'età* (Bari: Laterza, 1973), pp. 201-229.

⁵³ *Arbre de ciència*, 7.1 i 2. «De les rails de l'arbre imperial» i «Del tronc de l'arbre imperial» (*OE II*, pp. 663-664) (*ROL XXXV*, pp. 335-337); cf. Jürgen Miethke, «Die Arbor imperiales des Ramon Llull von 1295-1296», dins *Arbor scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Llull*, Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba i Meter Walter (ed.), (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 175-196.

el d'un moralista: «conspirar del món són estament», a fi de «metre el món en bon cas» perquè «lo món se perd».⁵⁴ És a dir, com a laic que no tenia cap responsabilitat política, ni eclesiàstica ni secular, Lull volia meditar sobre la condició humana i la situació en què es trobava la cristiandat, més que no pas elaborar un pensament crític que li permetés construir racionalment un sistema polític alternatiu al que imperava en la societat medieval.

2.7. Estil teològic laïcal

Hans Urs von Balthasar, en el segon volum de la seva obra *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, distingeix dues menes de fer teologia: la dels qui s'expressaven en un estil clerical i la dels qui ho feien en un estil laïcal.⁵⁵ Aquestes dues menes d'estil no es corresponen exactament amb l'estat canònic dels autors, perquè si bé els representants dels estils clericals tots són clergues –tres bisbes (Ireneu, Agustí, Anselm), un frare (Bonaventura) i un monjo (Dionisi)–, entre els representants dels estils laïcals, a més evidentment de laics (Dante, Pascal, Hamman, Soloviov, Péguy), hi ha també un carmelita (Joan de la Creu) i un jesuïta (Hopkins). D'altra banda, encara que von Balthasar no en fa cap exposició detallada, esmenta també com escriptors que caldria considerar representants d'estils laïcals dos cardenals (Nicolau de Cusa i Newman) i dos bisbes (Las Casas i Fénelon).

Què és, doncs, allò que, segons von Balthasar, fa que un estil teològic sigui clerical o laïcal? Doncs la posició que l'escriptor pren en relació amb el nucli de la fe cristiana. El qui adopta un estil clerical se situa al centre de l'Església i discorre autoritativament des del càrrec que li ha estat conferit; se sent responsable de defensar allò que és irrenunciable i vetlla perquè tots els membres trobin llur lloc en la col·lectivitat. En canvi, el qui adopta un estil laïcal esguarda de lluny estant la fe cristiana i s'hi atansa com qui s'adreça a un ideal anhelat. Inicialment, la seva posició té, doncs, alguna cosa d'excèntrica; sent que li ha estat conferida una missió personal de recerca a fi d'apropar-se al centre de la fe; les seves reflexions tenen sempre un to de temptativa molt personal; les seves idees, encara que siguin presentades com a argumentacions necessàries, resten sempre suggeriments que tendeixen a la radicalitat.

⁵⁴ *Lo desconhort*, v. 25, 264 i 777, Josep Batalla (ed.), (Tona: Obrador Edèndum, 2004), pp. 63, 82 i 124.

⁵⁵ *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969), vol. 2: «Fächer der Stile» 1a. part: «Klerikale Stile»; 2a. part: «Laikale Stile».

Des d'un altre punt de vista, més historicista, hom ha assenyalat que, a l'edat mitjana, a més de les dues formes tradicionals de teologia, la monàstica i l'escolàstica, n'hi havia una altra, la vernacle, la que era popular en un doble sentit: perquè usava la llengua del poble i perquè responia a les inquietuds populars.⁵⁶ Aquesta divisió pressuposa que, a més de la teologia que provenia de la *lectio* dels monestirs i la que provenia de la *disputatio* de les universitats, n'hi havia una altra que brollà de la *inquietudo* dels laics. La practicaren laics pròpiament dits, com és ara Ramon Llull o Margarida Porete,⁵⁷ i clergues que s'adreçaven expressament als laics, com és ara Mestre Eckhart.

Aquesta teologia vernacle es caracteritzà perquè no se centrava primordialment en la meditació bíblica, com feia la teologia monàstica, ni utilitzava abundantment la lògica aristotèlica, com feia la teologia escolàstica. Al contrari, partia pragmàticament de les necessitats de la vida cristiana; s'expressava en forma de sermons exhortatius o breus tractats espirituals, i donava una gran importància a les visions. L'anhel d'unir-se místicament a la divinitat, ultrapassant les disquisicions escolàstiques, hi era sempre present.

A l'interior d'aquest corrent laïcal o vernacle, la teologia de Llull hi ocupa un lloc molt singular, que es caracteritza per la profunda passió racional –insòlita en els altres teòlegs laics– que l'amara. Llull no fou cap místic capficat pel seu món interior, sinó un pensador laic que volia entendre «el mal estament» del segle i «donar al món ordenament i via», a partir, això sí, d'allò que ell havia experimentat en la seva consciència.⁵⁸

Estudiar el pensament teològic de Llull des d'aquesta perspectiva laïcal –desistint, doncs, de comparar-lo amb cap dels grans sistemes escolàstics– podria ajudar a fer veure que la seva aparent excentricitat no és res més que una manera singular, autènticament personal, d'atansar-se enraonadament a la divinitat.

⁵⁶ Bernard McGinn, «Meister Eckhart and the Beguines in the Context of Vernacular Theology», dins *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, (Nova York: Continuum, 1994), pp. 4-14.

⁵⁷ Margarida Porete, *Le mirouer des simples âmes*; trad. cat.: *L'espill de les ànimes simples*. Victòria Cirlet (intr.) i Rosa Maria Aguadé (trad.), (Barcelona: Proa, 2001); cf. Michela Pereira, «Morire d'amore. Note per un confronto fra Raimondo Lullo e Margherita Porete sull'esperienza mistica», dins *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Sofia Boesch Gajano i Enzo Pace (ed.), (Brescia: Editrice Morcelliana, 2007), pp. 183-203.

⁵⁸ *Lo desconhort*, v. 25, 453 i 571, cit., pp. 63, 98 i 108.

2.8. Fervor apostòlic

En el segle XIII ensenyar i moralitzar eren unes de les gran preocupacions de la clerecia. El poble demanava instrucció i anhelava perfecció. Els nous ordes mendicants sorgiren precisament per a satisfer aquest anhel del poble de rebre instrucció doctrinal i guiatge moral. Les *Artes praedicandi* proliferaren sobretot entre els dominicans.⁵⁹ La retòrica clàssica es posà al servei dels frares predicadors. Però els laics, amb més o menys preparació, pretengueren emular els clergues i esdevingueren apologetes espontanis que buscaven la confrontació amb els infidels, especialment amb els jueus amb qui vivien.⁶⁰

Ara bé, l'afany de perfecció moral dels laics s'exterioritzà també de manera més radical. Moviments populars d'abast difús –beguins, fraticels, joaquimites, valdesos– es desentengueren de la tutela clerical i començaren a predicar al marge de la clerecia. L'autoritat eclesiàstica controlà tan fèrrriament com pogué aquesta predicació lliure dels laics i només la tolerà en condicions molt concretes.⁶¹

Sens dubte, com a laic que era, Llull conegué aquest fervor apostòlic popular i hi simpatitzà. La seva obra és la d'un laic lletrat que se sent cridat a la missió. Alguns dels grans escolàstics –especialment Duns Escot, contemporani de Llull– de vegades semblen més interessats a expressar-se nítidament llurs idees a si mateixos que no pas a fer-se entenedors a un públic ampli. Això no ho podem pas dir de Ramon Llull. Com a laic missioner, constantment es preocupa per fer-se entendre.

Un dels fets que més diferenciaren Llull dels clergues del seu temps és el coneixement pròxim que ell tenia dels qui no eren cristians, dels «gentils». Els frares predicadors els combatien, de lluny estant. A París, en un ambient clerical i sense cap contacte amb el món «gentil», Tomàs d'Aquino emprengué la redacció d'una *Summa contra gentes*. Llull, en canvi, tenia un coneixement pròxim dels gentils amb qui volia dialogar, perquè havia conviscut amb els sarraïns –i també amb els jueus– que havien restat a Mallorca després de la conquesta. Els sarraïns eren nombrosos a l'illa i la majoria vivien esclavitzats. Només uns

⁵⁹ Thomas-M. Charland, *Artes praedicandi. Contribution à la rhétorique au Moyen Âge* (Paris -Ottawa: Vrin – Institut d'Études Médiévales, 1936).

⁶⁰ Inghetto Contardo, *Disputatio contra Iudeos*. Gilbert Dahan (ed.), (París: Les Belles Lettres, 1991); Gilbert Dahan, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge* (Paris: Albin Michel, 1991).

⁶¹ Rolf Zeffass, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert* (Friburg de B.: Herder, 1974).

quants recuperaren aviat la llibertat. A diferència dels escolàstics d'Oxford o de París, Llull mai no percebé l'islam com una religió que amenaçava des de la llunyania i que podia ésser combatuda amb arguments cristians. Sabia que era un sistema de creences molt actiu al qual calia fer front amb la mateixa raó que el configurava internament. Llull constatava que els musulmans, tot i viure esclavitzats, eren més cultes que molts cristians.⁶² Aquesta proximitat amb l'islam vivent marcà profundament el pensament teològic de Llull, fins al punt que pogué dir de si mateix que era un laic (*quidam homo*) esdevingut un «cristià aràbic».⁶³

Llull creia que havia rebut la missió divina de «compondre un llibre», és a dir, elaborar tota una obra metodològicament innovadora, per a convertir els infidels, encara que inicialment no veié ni la «forma» ni el «mode» de dur-la a terme. Tanmateix, és clar que, des de l'inici, acció i teoria es fonien inextricablement en la seva missió. Llull se sentí cridat a canviar radicalment de vida i de pensament. Ell fou un laic que creia que havia rebut una missió divina que l'obligava a replantejar-s'ho tot, però que no l'obligava a viure i a pensar com un clergue. El seu pensament brollava de la necessitat d'actuar de la millor manera possible. Per aquest motiu, la seva filosofia ha pogut ésser qualificada de «filosofia de l'acció», i la seva teologia de «teologia per a la missió».⁶⁴ Llull considerava que la millor manera de justificar la missió divina que ell creia haver rebut era fer veure que conduïa a una filosofia teològica –l'Art lul·liana– que s'estructurava amb gran rigor lògic. Això el diferenciava dels clergues del seu temps que tendien a justificar l'activitat eclesiàstica demostrant que s'adequava als canons i a les exigències dels textos bíblics o patristics que feien autoritat.

L'Art lul·liana és la «forma» i el «mode» de dialogar enraonadament amb els no creients a fi de convertir-los. Llull no fou cap clergue, mestre d'arts –com ho foren Siger de Brabant o Boeci de Dàcia, per exemple, que treballaven dins la tradició de la lògica aristotèlica–; fou un laic que, des de fora dels medis acadèmics, inventà la lògica que ell necessitava per a complir la seva missió.

⁶² Gabriel Ensenyat Pujol, «Context històric i sociològic de Ramon Llull», *Lletres. Butlletí Informatiu de l'Institut d'Estudis Baleàrics* 13 (2007, maig), pp. 2-7.

⁶³ *Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni*, prolog. (*ROL* XXII, p. 172); cf. Jordi Gayà, «Ramon Llull i l'islam. 'Infideles sunt homines, sicut et nos'», dins «*Vós sou sant, Senyor Déu únic*». *Franciscanisme i Islam. Jornades d'Estudis Franciscans, 2001* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2002), pp. 115-143.

⁶⁴ Armand Llinarès, *Raymond Lulle, philosophe de l'action* (París: Presses Universitaires de France, 1963); trad. cat. *Ramon Llull* (Barcelona: Edicions 62, 1968); Jordi Gayà Estelrich, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione* (Milà: Jaca Book, 2002).

Llull se sentia atret per l'estil de vida dels laics que, sense abandonar les obligacions seculars, vivien pobrament i es lliuraven tant com podien a la pregària. Ho revela l'elogi que fa de la manera com Evast i Aloma celebraren el seu matrimoni. Invitaren els pobres de Jesucrist al banquet de noces, però així que pogueren es retiraren a fer oració. Com també ho revela la regla de vida que s'imposen: «ordenaren e escriviren qual regla deguessen tenir tots los jorns de llur vida.»⁶⁵ Viure pobrament, pregar assíduament, acceptar una regla de vida simple, eren les normes que s'imposaven a si mateixos els laics beguïns. Llull, sense adherir-se mai a cap beguinatge, pensava, de manera similar als beguïns, que la causa principal dels desordres que patia la cristiandat era el mal exemple que donaven els clergues, i creia que la missió dels laics era oposar-s'hi donant bon exemple.

Així, en contraposició a molts laics lletrats que acceptaven càrrecs administratius i s'integraven en l'estructura jeràrquica medieval, Llull, després de la seva conversió, no exercí cap càrrec polític. Es mantingué sempre fidel a allò que creia que era la seva missió: encoratjar els laics a viure honestament i a confrontar racionalment la fe cristiana amb la de les altres religions. Com a laic, Llull criticava els clergues, el papa inclòs, perquè no feien prou per a promoure la fe dels fidels i la conversió dels infidels. Pensava –com ho pensaven els moviments espirituals populars– que calia que els laics prenguessin la paraula i prediquessin la fe.

Ara bé, les seves prèdiques, més que sermons enfervorits basats en la Bíblia i la doctrina dels Pares de l'Església, són enraonaments fonamentats en l'Art. Llull pretén persuadir amb l'estructura lògica dels seus parlaments. Llull mai no es presentà com un clergue que volgués instruir moralment els fidels ignorants. Aquest és potser el tret que més el diferencia de l'espiritualitat laica dels místics renans. Llull fou un laic que feia teologia per tal de demostrar que la fe és raonable. Si la predicació de Mestre Eckhart –en un cert sentit, precursora de la *devotio moderna*– s'orientava a interioritzar la fe i la predicació clerical s'expressava argumentant *per auctoritates*, Llull s'interessava per una predicació laïcal que fos –com deia ell– una *praedicatio per morem philosophiam*.⁶⁶ El motiu era clar: «Els infidels no s'interessen per les autoritats acceptades pels fidels, s'interessen per les raons.»⁶⁷

⁶⁵ *Llibre d'Evast e Blaquerma*, 1, 9, Salvador Galmés (ed.), (Barcelona: Barcino, 1935), vol. 1, p. 91 (ENC 50-51).

⁶⁶ *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*, dist. 3, pars 2, quaestio 851, *MOG V*, p. 355 (713).

⁶⁷ *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, prol. 4 (*ROL* 9, 221): «Infideles non stant ad auctoritates fidelium, et tamen stant ad rationes.»

Paraules clau

laïcs, saber, intel·lectuals, mètodes

Key Words

laymen, knowledge, intellectuals, methods

Resum

La singularitat de Llull és fora de dubte. No ensenyà en cap universitat, no fou membre de cap orde religiós, no fou cap senyor feudal ni cap poeta cortesà. Davant la dificultat de classificar-lo com a tipus medieval, hom ha optat per qualificar-lo de marginal. Però aquesta qualificació falseja la realitat perquè sabem que Llull fou una persona sociable, interessada pel futur de la cristiandat i lúcidament crítica amb els problemes de la societat del seu temps. Utilitzant el concepte d'*Idealtyp*, proposat per Max Weber com un mitjà heurístic, i seguint l'estudi capdavanter de Ruedi Imbach, l'article proposa interpretar la figura de Llull com un representant de la mentalitat laïcal dels segles XIII i XIV. La personalitat i l'obra de Llull esdevenen més entenedores si hom les interpreta a partir de les característiques de l'activitat laïcal de la seva època: importància de la llengua vulgar, les traduccions i la divulgació dels textos; distanciament del mètode escolàstic i interès per la literatura didàctica, política i apològica.

Abstract

Llull's uniqueness is beyond doubt. He taught at no university, he belonged to no religious order, he was neither a feudal lord nor a court poet. Unable to fit him into any sort of recognizable medieval type, people have treated him as marginal. But this description falsifies the reality, because we know that Llull was a sociable person, interested in the future of Christianity and lucidly critical with respect to the problems of the society of his time. Using the concept of *Idealtyp*, proposed by Max Weber as a heuristic means, and following the pioneering study of Ruedi Imbach, this article proposes an interpretation of Llull as a figure representing the lay mentality of the 13th and 14th centuries. His personality and work become more understandable if we interpret them on the basis of lay intellectual activities of the period: the importance of writing in the vernacular, the translation and circulation of texts, the turning away from scholastic methods, and the interest in didactic, political and apologetic literature.

Com hom se pren guarda de so que fan los jutges e·ls advocats e·ls testimonis: lectura del capítol 114 del Llibre de Contemplació en Déu

Guillem Alexandre Amengual i Bunyola

Universitat de les Illes Balears

1. Introducció

L'objectiu del present treball és fer un comentari del capítol 114 del *Llibre de Contemplació en Déu*¹ (vers 1273-74), tot contextualitzant aquest capítol amb altres passatges lul·lians on quedi reflectida l'opinió de Llull sobre els juristes, fonamentada, d'una banda, en la seva voluntat de servir rectament la primera intenció (*conèixer e amar Déu*) i esquivar la segona² i, per l'altra, en els

¹ Bo I.2. Citat d'ara endavant LC. Totes les referències al LC són de ORL IV.

² Llull exposa la seva doctrina de les dues intencions en diversos passatges de la seva obra. Així, per exemple, al capítol primer del *Llibre d'intenció* (Bo II.A.17): «Amable fill, intenció es obra de enteniment e de volentat qui s mou a donar compliment a la cosa desirada e entesa; e intenció es actu de natural apetit qui requer la perfecció que li cové naturalment. 2. Aquesta intenció, fill, de que tu as necessitat, es departida en dues maneres, ço es assaber, primera intenció e segona; e es la primera millor e pus nobla que la segona, per ço quor es pus útil e pus necessària; e la primera es començament de la segona, e la segona es moguda per la primera en tal manera, que la segona es instrument e aparellament con la primera intenció haja ço que li cové segons son compliment [...]. 6. L enteniment que has, fill, es per la segona intenció, e la obra del enteniment, ço es, l entendre, es per la primera; car millor cosa es la obra de la virtut, que no es la virtut, com sia cosa que la virtut sia per ço que sia sa obra. 7. La bona obra que has, fill, en ton enteniment con entens, es per la segona intenció, e lo mèrit que n has es per la primera, car tu entens per ço que mèrit n ajes; e el mèrit que has per entendre, es per la segona intenció, e la gloria que n hauràs es per lo mèrit, qui es per la primera, car tu as mèrit per ço que gloria hages. 8. La gloria que hauràs, fill, en parayís, si y intres, serà per la segona intenció, e la conexença que auràs de Deu e la amor, serà per la primera; car mellor cosa es intenció en conèixer e amar Deu, que en haver gloria per

tòpics clàssics i medievals referits a la corrupció i la amoralitat de jutges i advocats. De fet, Llull dedicà al dret nombrosos passatges de la seva obra, i aquest saber ocupa un lloc no gens menyspreable en la seva producció intel·lectual.³

La importància d'aquest tercer llibre del LC ha estat posada de relleu per diversos estudiosos.⁴ És paradigmàtica l'opinió d'Obrador y Bennassar:

La part més especial y substancialment sociològica d'aqueix *Libre de Contemplació*, es la llarga serie de capítols –desde'l 103 al 148– ab que comensa el VOLUM II. Es tot un cosmorama social y polítich, ahont l'autor ab penetrant ullada y al través de son criteri

conexer e amar Deu, com sia cosa que Deu sia pus intelligible e amable, que tu gloriejable. 9. Tant es, fill, Deus digne de esser conegut e amat, que la intenció que hom ha en conèxer e amar Deu, quant n es digne, no pot muntar en pus alt grau; e per açò s esdevé que mellor cosa es enteniment en entendre, con entén Deu, que no es lo mèrit ni la gloria que hom ha per entendre; e si açò no era enaxí, seguir s ia que intenció fos pus obligada a home, que als honraments de Deu [...]. 11. Lo cors que tu has, fill, es per la segona intenció, e la ànima es per la primera, com sia cosa que la ànima valla més que l cors, e lo cors sia per ço que la ànima pusca membrar entendre e amar Deu e virtuts e bones obres. 12. Amable fill, en tres maneres té donada conexas de la primera intenció e de la segona; e prech te que ta intenció hages ordenada en tal manera, que no ans per la segona so que s cové a amar per la primera, ni ab la primera no ans ço que no es digne que n sia amat. 13. Accidentalment, fill, amen los homens peccadors ab les dues intencions desordonades en lurs amors; car amar son beyll libre per ço quor es bell, e no amar lo per ço que l entena, es desordonament de entenció; e en aytal manera amar lo libre bell es per la primera intenció, e amar lo entendre es per la segona; car hom desordonat fa major força de volentat en fer bell libre que entendre lo. 14. En la volentat, fill, dels homens que amen mes les coses terrenals que les coses espirituals, son enversades les dues intencions; e aquells homens son per ço peccadors, quor desordonen intenció contre los ordonaments substancials.» (ORL XVIII, 5-8). També al primer versicle del pròleg del LC: «Enaxí com vos sots en dualitat, deïtat e humanitat, enaxí, *Sènyer*, nos comensam aquest libre per gracia vostra ab dues entencions: la primera entencio es per dar laor de vos; la segona es, *Sènyer*, per tal que de vos hajam glòria e benediccio».

³ Així, entre d'altres, a l'*Ars notatoria* (1274-76; Bo II.A.3), el *Liber principiorum juris* (1274-83; Bo II.A.13), l'*Ars juris* (1285-7; Bo II.B.7), l'*Ars juris naturalis* o *Ars de iure* (1304; Bo III.61), l'*Ars brevis quae est de inventione juris* (1308; Bo III.78), el *Liber de justitia Dei* (1314; Bo IV.99) i en capítols de l'*Art demostrativa* (ca. 1283; Bo II.B.1; distinció IV «De les qüestions qui són dels començaments de dret»), l'*Arbre de ciència* (1296; Bo III.23; «De les fulles de l'Arbre humanal», «De les branques de l'Arbre moral», «De les flors de virtuts», «De les branques de l'Arbre imperial», «Dels rams de l'Arbre imperial»), de la *Doctrina pueril* (1274-76; II.A.6; LV «De justícia», LXVIII «De lig de natura» i LXXXVI «De la sciència de dret») o l'apòcrifa *Doctrina e manera d'aplicar lògica nova a la ciència de dret e de medicina*, primera part (1303; Bo FD I.15; vegeu la introducció de Bonner a la *Lògica Nova*, NEORL IV, xxv-xxvi).

⁴ Vegeu Riquer, *Història de la literatura catalana*, volum I (Barcelona: Ariel, 1993), pp. 263-266; Gabriel Ensenyat Pujol, *Ramon Llull. Llibre de contemplació en Déu* (Estudi preliminar i selecció a cura de Gabriel Ensenyat Pujol. Palma: Hora Nova, S. A., 2005), pp. 31-32; Josep E. Rubio, *Literatura i doctrina al Llibre de Contemplació de Ramon Llull* (València: Saó, 1995) i *Les bases del pensament de Ramon Llull* (València / Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1997), entre d'altres.

y punt de vista místich y democráticamente cristiá, observa y considera la societat del seu temps, senyalant les falles, aberracions, defectes y mesquineses que hi troba. Generalment s'hi mostra queixós y pessimista; a estones acerbament satírich, ab despiadades invectives qu'en podríem dir *juvenalícies*; n'igú llaura dret; tothom s'hi desvía del orde y de la fi essencial que a la societat humana va imposar Deu; y del més alt al més baix estament, tots fallen, molts erren, casi tots prevariquen.⁵

Obrador conclou amb la necessitat d'analitzar llargament i amb cura tota la sèrie de capítols del LC encapçalats per la fórmula «Com hom se pren guarda de...» (Obrador, *Doctrines*, p. 37).

Una aproximació superficial o externa del capítol⁶ (una de les lectures possibles) ens mostra com Llull fa una anàlisi del que són, del que han de ser i del que realment fan jutges i advocats (i també, de passada, els testimonis). Llull usa el recurs a la sàtira per presentar al lector els defectes i vicis dels professionals de la justícia,⁷ de manera semblant a altres autors grecollatins com Hesíode (*Els treballs i els dies*), Aristòfanes (*Les Eumènides*; *Les aus*), Sòfoeles (*Antígona*), Ciceró, Horaci (*Odes*) o Quintilià.⁸

Per a Llull, la funció dels jutges és donar «a cascun home so que li tany e que merex e qui seu es» (LC 114, 1), i també «que ls homens injurioses constrenguen e aclinen als homens injuriats» (LC 114, 2), objectiu que s'ha d'assolir mitjançant una mètode determinat: els cal seguir la potència racional (LC 114, 3), ja que aquesta és «lum e demostracio de veritat e de dretura e de conexensa»; el jutge, doncs, ha de jutjar (i demostrar) la veritat. La *Doctrina pueril* conté també referències als jutges i a la justícia:⁹ al cap. LV, par. 9, Llull ens diu que els jutges són donats a les parts del procés perquè tenen «pus atrempada volentat enfre membrar e entendre en so que deu jutgar que los homens qui ple-

⁵ Mateu Obrador y Bennassar. *Estudi de les doctrines sociològiques de Ramon Llull* (Palma: Amengual y Muntaner impressors, 1905), p. 37.

⁶ Seguim en part l'explicació d'Antonio Monserrat Quintana. *La visión luliana del mundo del derecho* (Palma: Institut d'Estudis Balearics, 1987), pp. 156-169.

⁷ Llull analitza les funcions i el mètode d'actuació dels jutges a altres obres d'aplicació directa de l'Art, com ara l'*Ars de iure* (ROL XX) o l'*Ars brevis, quae est de inventione iuris* (ROL XII), que no tindrem en compte de manera directa en aquest estudi. Es tracta d'obres més tècniques i destinades a un lector especialitzat, filòsof o jurista. La diferència amb el LC és clara, atès que és una obra destinada a un públic general, no especialitzat, i que cerca un embolcall delitós a l'hora de presentar els principis de l'Art.

⁸ Vegeu Anderson F. Camacho, «Los jueces y abogados frente a la literatura universal», a David Cienfuegos Salgado i María Carmen Macías Vázquez, *Estudios en homenaje a Marcia Muñoz de Alba Medrano. La enseñanza del derecho* (Mèxic: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2007), pp. 68-70.

⁹ A partir d'ara, DP. Cit per l'edició crítica de Joan Santanach i Suñol, *NEORL* VII.

degen», de manera que en acabar el procés s'assoleixi l'objectiu principal de fer justícia, és a dir, «retra a cascú so qui es sson dret» (DP, cap. LV, par. 1). Ambdós textos coincideixen, com es veu, en la funció i mètode del jutge. Però Llull ja adverteix un problema: sovint la potència racional és bandejada i segueixen la potència sensitiva, els sentits, la passió, que és «aorbament e innorament de veritat e de dretura e de saviea», i per això es desvien i torcen la veritat en les sentències que dicten. Llull ens recorda que «Justícia e sciència se covenen, e qui jutge sens saber es enaxí con l'ome orb qui va per tenebres. On, si tu vols usar dreturerament, atempra ton voler enfre ton remembrament e ton entendre» (DP, cap. LV, par. 8), de manera que la font principal de l'acció del jutge és el raonament i l'equilibri entre les tres potències de l'ànima.

Els advocats són també objecte de crítica i de sàtira al capítol 114 del LC. La seva funció ens és descrita al versicle 4: «Vos avets donats homens a esser avocats, per tal que sapien demostrar veritat als jutges e que deffenen los homens injuriats als homens falses enganables». Demostrar o raonar (com es diu al versicle 20) la veritat i defensar aquell qui pateix injúries (és a dir, injustícies) és la tasca essencial de l'advocat. Però tal com fan els jutges, els missers es corrompen i es desvien de la seva funció i fan el contrari, «s esforsen a fer ver so qui es fals e a destruir so qui es ver: e tot assò fan per tal que pusquen aver honor e riquès de los mesquins homens qui en ells comanen lur dret e lur raó» (versicle 4).

Com que jutges i advocats no fan el que hom suposa que han de fer, són satiritzats i atacats per Llull, que els fa encarnar tots els vicis: «ells son homens mals en la major partida e de mala entencio, no son neguns homens per que l poble sia tan torbat com es per ells» (versicle 7); a més, «negun officí tan vil ni tan ávol com es officí de jutge e d avocacio: car la franca volentat que an, aquella venen; e cogitaments e remembraments e tota lur discrecio venen per diners» (versicle 11) i «prenen serviis de la una part e de l altra» (13). Els jutges i advocats corruptes i venals, qualificats de «malvats», a més, són la majoria: «tot lo mon veg, *Sènyer*, ple de falses jutges» (versicle 21).

La conclusió a què ens vol fer arribar Llull és ben palesa: cal desconfiar dels professionals de la jurisprudència i evitar-los sempre que sigui possible,¹⁰ cosa que el fa afirmar, quan es dirigeix al seu fill Domènec, «No-t do per conseyl, fil,

¹⁰ Llull ofereix algunes solucions utòpiques per a posar remei a aquest greu problema. Així per exemple, al *Blanquerna* (ORL IX, cap. 91, par. 6), exposa la idea de pagar, amb béns de l'Església, un sou digne i suficient a deu jutges i vint advocats que «anassen en la cort de Roma e qui no prenguessen serví de null home», de manera que postula la necessitat de jutges i advocats d'ofici, independents de les parts i absolutament imparcials. En certa manera, i salvant totes les distàncies que es vulguin, ens trobam davant d'una exposició primerenca del dret al jutge imparcial i independent predeterminat per la llei.

que aprenes dret civil, cor pocs son aquells que be-n vege usar» (DP, cap. LXXXVI, par. 7). No podem oblidar, però, que l'anàlisi feta és merament superficial: cal anar a les causes més pregones, i és precisament aquí on entra en joc el sistema de l'Art, com ara veurem. Llull ens ha mostrat o descrit una realitat concreta, però el seu objectiu és tot un altre. Es tracta només d'un pretext per conduir el lector a la contemplació divina, que hom podrà assolir aplicant els principis de l'Art.

2. Llull, la missió i el Llibre de Contemplació

Llull, com sabem, centra la seva activitat intel·lectual i vital en un únic punt: la missió,¹¹ entesa com a mètode per combatre l'error, tant dels cristians com dels infidels, de manera que la missió és alhora una exposició de la veritat i una manera de viure segons aquesta veritat.¹² I precisament, com assenyala ben encertadament Jordi Gayà,¹³ al *Llibre de contemplació* Llull contraposa la vida dels apòstols, model de comportament, i la vida cristiana dels seus contemporanis, contrast explícit i volgudament sistemàtic al llibre tercer del LC, on passa revista als vicis i defectes d'alguns grups socials o professionals. Els apòstols (i, per extensió, aquells que han superat l'error i viuen rectament segons la primera intenció) estan disposats al martiri per tal de mostrar l'amor a Déu, i rebutgen honors i riqueses. Els protagonistes del capítol 114, en canvi, fan el contrari: cerquen únicament el seu profit i benefici, les riqueses i els honors. El contrast moral és evident, atès que Llull afirma que els apòstols sí es consagraren de manera absoluta i total a amar i lloar Déu, a més, és clar, de dur a terme la missió («tota lur ancia e lur cura fo en amar e en loar vos, e en endressar los errats a via de veritat»).14

Així, en un llibre dedicat al coneixement sensible i, concretament, al sentit de la vista, Llull ens adverteix d'un fet cabdal: tot i que les criatures donen sig-

¹¹ Sobre el concepte de «missió» en Llull vegeu, per exemple, la revisió de Josep Perarnau «Consideracions sobre el tema *missió* i *croada* en Ramon Llull dins publicacions recents», a *ATCA* 22 (2003), 561-578, i els treballs, cabdals, de Jordi Gayà Estelrich, que s'hi citen.

¹² Cf. Gayà, «*Ascensio, virtus*: dos conceptos del contexto original del sistema luliano», *SL* 34 (1994), 3-49, pp. 4-6.

¹³ Jordi Gayà, «Ramon Llull i l'islam. «Infideles sunt homines, sicut et nos», a «*Vós sou sant, Senyor Déu únic*», *Franciscanisme i Islam. Jornades d'Estudis Franciscans, 2001* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2002), pp. 115-143. Citat per la versió electrònica: <http://www.jordigaya.com/llull/articulos/articulos_index.htm> (28 de març de 2008).

¹⁴ LC, 106, 23.

nificació i demostració de les dignitats divines, no sempre allò que veiem és allò correcte, perquè alguns, aquells que es troben dins l'error, obren malament, això és, per segona intenció. La causa d'aquest fenomen que es dona entre els mateixos cristians és, segons Lull, la manca de comprensió de la fe, perquè comprendre la pròpia fe permet la formació d'una personalitat virtuosa.¹⁵

3. Estructura del capítol

El LC presenta, com és sabut, una estructura basada en la simbologia numèrica de base pitagòrica i bíblica: 365 més 1 capítols, 30 paràgrafs o versicles per capítol (les 30 monedes de Judes), 10 parts per cada capítol, com els deu manaments, i tres parts més per cadascuna de les anteriors, simbolitzant la Trinitat.

El capítol 114, titulat «Com hom se pren guarda de so que fan los jutges e ls advocats e ls testimonis», s'inclou dins la distinció XXIII del llibre tercer (segon volum) del LC («De la .xxiii.a distinció qui tracta de veer»), que comprèn els capítols 103 a 124. La temàtica d'aquest segon volum se centra en la immanència, en l'home.

Dins de cada capítol, doncs, trobam una estructura dividida en deu macroseqüències o tríades de tres versicles cadascuna. Si hom ha afirmat que el versicle és la unitat mínima significativa del LC, podem dir que la unitat discursiva o argumentativa bàsica és la tríada.¹⁶

El contingut de les deu tríades és el següent (la numeració és doble: la primera xifra correspon al número de cada tríada i la segona als versicles que la formen; quan només hi ha una xifra entre parèntesis, s'entén que correspon al versicle):

1 (1-3): Els jutges.

2 (4-6): Els advocats i els testimonis.

3 (7-9): Queixa per la corrupció de jutges i advocats i desig que es consagrin a la primera intenció.

4 (10-12): Vilesa de la professió de jutge i d'advocat.

5 (13-15): Formació dels jutges i desviació inicial de la primera intenció.

6 (16-18): Crítica a la formació de jutges i advocats: saben «massa lletra» i tanmateix obren falsament i immoralment.

7 (19-21): Gran presència pertot arreu dels mals juristes. Escassetat dels bons jutges i advocats.

¹⁵ Cf. Gayà, «*Ascensio, virtus*», pp. 11-12.

¹⁶ Rubio, *Literatura i doctrina*, p. 118.

8 (22-24): Els jueus jutjaren falsament Jesús i el condemnaren. Corruptibilitat de jutges i advocats. Cal seguir l'exemple de Crist.

9 (25-27): Honors que reben els juristes. Contrast: prestigi entre els poderosos i desprestigi entre el poble.

10 (28-30): Llull fa autoanàlisi i es jutja sí mateix. Reconeix els seus errors i s'encomana a la bondat i a la misericòrdia divines.

Però aquestes deu seqüències es poden agrupar encara en estructures discursives majors. Les tres primeres tríades formen un primer grup que, després de presentar el tema, exposa les principals crítiques i males actuacions de jutges, advocats i testimonis. Un segon bloc està format per les tríades 4, 5 i 6; aquí el nucli temàtic és la professió de jurista, començant ja a l'època d'estudiant, i com es desvien de la recta intenció i es corrompen. Les tríades 7, 8 i 9 aprofundeixen en el contrast entre les dues intencions i, finalment, la 10 actua a manera de conclusió.

La reiteració i el contrast són els motors que fan avançar l'exposició de Llull. Tot partint de la realitat sensible, de l'evidència del mal i el pecat, Llull aconsegueix que el lector ascendeixi vers Déu, gràcies al contrast, primer entre els homes (què fan i què haurien de fer, és a dir, entre la primera i la segona intenció) i després amb Déu (amor incondicional de Déu i mort de Crist per la redempció de la humanitat).

4. Estructura de les tríades i dels versicles

Els recursos emprats per Llull a l'hora de fer avançar els continguts del LC són diversos al llarg de tota l'obra. Ara bé: si al primer volum Llull es basa en l'analogia i recorre a la fórmula *enaxí com...*, ara, al segon volum i, més concretament, en la distinció XXIII, sobre el sentit de la vista, Llull ja no empra el recurs a l'analogia, sinó que es basa, com s'ha assenyalat, en el contrast entre la transcendència i la immanència, concretat en l'oposició entre la sensualitat i la intel·lectualitat.

El mecanisme emprat per Llull és la dissemblança o contrast entre les dues intencions, entre el que vol Déu que l'home faci i allò que realment fa, tot allunyant-se d'aquesta primera intenció. I com que això és clarament observable i perceptible, Llull s'encarrega de fer-ho encara més palès. És per aquesta raó que l'oposició sempre té dues parts diferenciades: la transcendent (el que Déu vol, el que l'home hauria de fer) i la constatació del desviament (allò que l'home fa realment i efectivament), enllaçades per l'expressió *mas nos veem...* Cada versicle, doncs, conté una invocació a Déu i la primera intenció contrastada per l'esmentada expressió, que ens remet a la immanència. Així, per exemple:

Primera tríada

Versicle 1:

Nos veem, Sènyer, que vos avets donats jutges en terra, per tal que donen a cas-cun home so que li tany e que merex e so qui seu es.

Mas de tot assò veem que los malvats jutges fan lo contrari; car a aquells qui merexen pena donen repòs, e a aquells qui no merexen pena donen pena, e a aquells a qui deurien tolre, ells lur donen, e tollen a aquells a qui deurien retre.

És remarcable també l'ús del quiasme i de l'oposició *per negationem* (Rubio 1995: 108).

Versicle 2:

Los jutges, *Sènyer, son establits per tal que ls homens injurioses constrenguen e aclinen als homens injuriats; e los jutges son per so posats en lur offici que deveesquen so qui no es declarat ni entès per les parts contraries [primera intenció]. Mas segons so que nos veem en los demés jutges, no seguexen aital manera, car ells son contraris en lurs obres a aquelles coses qui deurien esser endressades per jutges [segona intenció: actuació contrària dels homes].*

Versicle 3:

Als jutges es donat, *Sènyer, que ells dejen seguir la natura e l cors de la potencia racional, per so car la potencia racional es lum e demostracio de veritat e dretura de conexensa. Mas car los jutges seguexen la natura e l cors e la propietat de la potencia sensitiva, qui es aorbament e innorament de veritat, per assò los jutges se torsen e s desvien de veritat en lurs sentencies e en lur offici.*

D'aquesta manera Llull ens vol fer arribar a una conclusió clara: l'ús desordenat dels senys (sentits, facultats) humans és absolutament negatiu, i fa destacar la importància d'adreçar-se a Déu mitjançant el seguiment de la primera intenció. Aquesta idea ens és presentada principalment mitjançant la concatenació d'oposicions binàries que confronten el món diví i l'humà.

5. Contingut del capítol 114

Ja hem vist quina estructura presenta el capítol comentat. Caldrà ara analitzar-ne els continguts, ja esbossats anteriorment. La idea bàsica d'aquest capítol és l'anàlisi personal que Llull du a terme d'un àmbit social concret, el dels juristes, la ponderació de les virtuts i, sobretot, la denúncia dels vicis i de les flaqueeses del col·lectiu: jutges i advocats són falsos i mentidors, venals, preocupats només pels diners, la fama i l'honor, i no per fer justícia. El nostre autor, a partir

de l'observació de la realitat, fa una mena d'anàlisi doble: sociològica, en una primera lectura més superficial, i mística (o moral i mística) des d'un punt de vista més profund.¹⁷ Efectivament: la crítica a l'actuació de jutges i advocats és una aplicació de la teoria de la primera i de la segona intencions, ja que aquests obren malament precisament perquè s'aparten del camí recte, de la intenció primera. A més, però, se'ns presenta un mètode per trobar la veritat, manifestar-la i donar-ne fe (Rubio, *Bases*, p. 36).

Segons Llull, els jutges són donats als homes «per tal que donen a cadascun home so que li tany e que merex e so qui seu es» (2). Aquesta definició concorda amb les definicions clàssiques dels juristes romans, principalment d'Ulpià.¹⁸ Però la realitat és tota una altra: els jutges obren a l'inrevés, castiguen els innocents i deixen lliures els culpables: «a aquells qui merexen pena donen repòs, e a aquells qui no merexen pena donen pena» (1).

El segon versicle fa avançar la tríada per amplificació (Rubio, *Literatura i doctrina*, pp. 119-125): novament apareix el contrast entre el que haurien de fer els jutges, ara des d'un punt de vista més concret: «son per so posats en lur offïci que deveesquen so qui no es declarat ni entès per les parts contraries» (2), i per fer que els injuriadors se sotmetin davant dels injuriats. Però l'observació de la realitat social s'imposa, i Llull constata que els jutges fan el contrari, ja que en comptes de seguir la potència racional («lum e demostració de veritat e dreitura de conexensa») segueixen la sensitiva («aorbament e innorament de veritat»), de manera que «per assò los jutges se torsen e s desvien de veritat en lurs sentencies e en lur offïci» (3).

Els advocats són presentats de manera paral·lela: la seva funció és «demostrar veritat als jutges e que deffenen los homens injuriats als homens falsos enganables» (4), però Llull observa novament com els advocats es desvien de la seva funció i fan el contrari: «Mas nos veem que [...] fan lo contrari; car axí com ells deuriem dir veritat, ells s esforsen a fer ver tot so qui es fals e a destruir so qui es ver» (4). La causa d'aquest fet és el desig d'obtenir riqueses i honors dels seus clients.

El mateix podem dir dels testimonis: tot i que els jutges haurien de dictar sentència segons la declaració objectiva dels fets reals, certs i comprovats, ocorre inversament: els testimonis falsos són escoltats i tenguts en compte, i els ver-

¹⁷ Afirmar encertadament Rubio (*Bases*, p. 34) que el llibre tercer del LC «ens mostrarà la societat en què vivia Llull, però no ho farà amb cap intenció descriptiva, sinó de revolta, de revolta espiritual contra la preponderància que hi pren la segona intenció en detriment de la primera».

¹⁸ Com ara la clàssica d'Ulpià: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens* (inst. D. 1.1.1 pr-1 i 1 reg. D. 1.1. 10 pr), i també: *ius est ars boni et aequi*, de Cels, ibid., recollides al *Corpus Iuris Civilis* de Justinia, edició de Theodor Mommsen i Paul Krüger (Berlín: Weidmann, 1954).

taders són contradits i represos (5). L'origen de la corrupció dels testimonis, dels jutges i dels advocats són els diners¹⁹ (6).

La doctrina de les dues intencions apareix explícitament al versicle 7 i, més àmpliament, a la resta de versicles que formen la tercera tríada. Així, l'ús del condicional («Si ls jutges e ls avocats eren homens de veritat e homens qui amassen bones obres [...] ells son homens qui molt de be e d'endressament poden donar als pobles en la major partida») és contrarestat per la conjunció adversativa («Mas per so car ells son homens mals en la major partida e de mala entencio, no son neguns homens per que l poble sia tan torbat com es per ells») (7). La dificultat de trobar bons jutges i advocats és palesa, i són molt pocs els consagrats a la primera intenció (8 i 9).

Un dels resultats d'actuar d'aquesta manera tan desencertada és la mort cruenta a mans dels seus enemics: «en tot aquest mon no veem neguns homens que tants ne muyren a mala mort com fan jutges e avocats» (10). És, doncs, el seu ofici, «vil» i «ávol», ja que sotmeten les seves potències de l'ànima, memòria, enteniment i voluntat, als diners. Llull ens mostra que les potències de l'ànima tenen un ordre d'actuació correcte, que no sempre és seguit, de manera que es cau en el pecat i en el mal. Una comparació (analogia) ens il·lustra clarament el que hem dit: «com a bestia ligada que hom mena lá on se vol, axí, *Sènnyer*, los fa hom dir tot so que s vol, e ls mena hom lá on se vol» (11), de manera semblant al que afirma Llull a la DP: «si tu est jutge, guarda-t que no corrompes ton enteniment per pendre servyy; ni, si vols esser jutgat a dret, no corrompes al jutge son enteniment per dons e prec» (DP, cap. LX, par. 9).

¹⁹ Tòpic clàssic que tractarà un altre mallorquí, Anselm Turmeda, al famós *Elogi dels diners*, inclòs dins el *Llibre de bons amonestaments*: «Vulles pendre un bon castic: / no faces brega ab hom ric / si tu est pobre e menic; / lo plet perdries. / Diners de tort fan veritat, / e de jutge fan advocat; / savi fan tornar l'hom orat, / pus que d'ells haja». També al *Consell parlant en persona d'un pare al fill*, d'autor anònim: «Diner són vull missatges infernals, / que tot lo món los presta homenatge. / [...] / Los advocats fan tornar adversaris. / Als escrivans fan mudar calendaris. / [...] / Jutges de dret canònic o civil / no deuen gens afavorir ric ni pobre. / Il·luminant a tot, lo canal obre / del ver juí; mes no en trob u de mil / que per diners no torça la balança. / Tots tres faran en infern una dansa: / los advocats, pleders e escrivans, / car fan durar un plet subtil deu anys». Cit de Julio Rodríguez-Puértolas i Lluís Alpera, *Poesia i societat a l'Edat Mitjana* (Palma: Moll, 1973), pp. 170-171. Quant a la literatura hispànica, és interessant, entre molts d'altres, el treball de Faustino Martínez Martínez «La crítica al sistema jurídico del derecho común en el Cancionero de Juan Alfonso de Baena. Siglo xv», a *Prologus Baenensis*, nº. 2 (2003). Revista Digital del Centro de Documentación Juan Alfonso de Baena <<http://www.juanalfonsodebaena.org>> (23 de març 2008). També Anderson F. Camacho «Los jueces y abogados frente a la literatura universal», a David Cienfuegos Salgado i María Carmen Macías Vázquez, *Estudios en homenaje a Marcia Muñoz de Alba Medrano. La enseñanza del derecho* (Mèxic: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2007), pp. 67-85, i Víctor Celemín Santos, *El derecho en la literatura medieval* (Barcelona: Bosch, 1996).

Els professionals del dret, pel fet de ser reflexos de la divinitat («[Sènyer] vós havets donats jutges [...]», al versicle 1; «Vos havets donats homens a esser advocats [...]», al versicle 4), són *ab origine* bons i considerats de manera ben positiva, ja que la seva funció és essencial («molt de be e d endressament poden donar als pobles», versicle 7). Però ja des de la seva formació inicial, els juristes es desvien i cauen en la *secunda intentio*, deixant Déu de banda: «en lo comensament de lur estudi aprenen ab entencio que jutgen ab veritat e que raonen veritats: e puxes, com an apres la sciencia de dret, ells ne fan tort, e jutgen e raonen contra veritat» (14); i, per tant, «tot assò es, Sènyer, viltat del offiç, per so car aprenen per una entencio, e puxes com an après, ells obren per altra entencio» (14), i així se degraden i es fan indignes (15). La tríada següent (versicles 16-18), tot fent un contrast o oposició, aprofundeix en el tema de la falsedat i corruptibilitat de jutges i advocats. Les interrogacions retòriques intensifiquen el contrast i la desviació d'intencions: qui millor que el jutge per jutjar? Qui millor que un mateix per conèixer la veritat? Però com sigui que els jutges i advocats són injusts i falsos, estenen encara més el mal i reflecteixen no les virtuts, sinó els vicis. La conclusió d'aquesta tríada és que de res no serveix el coneixement si no va acompanyat d'una actuació adient: jutges i advocats saben molt de dret, però es troben submergits en l'error i el pecat. Per això és preferible «jutge o advocat leal menys de letres, que fals qui sabés moltes letres» (18).

L'argumentació continua en la tríada 7 (versicles 19-21), on s'aprofundeix en l'observació de la realitat, per la qual cosa el verb més usat és *veure*: «Per raó dels falses jutges e dels falses advocats e dels falses testimonis, quax tot lo mon veg torbat» (19); «los homens falses [...] veg que son tenguts per leyals» (19); «alcunes vegades jo m prenc guarda si ja poré veer dreturer jutge ni vertader advocat» (20); «Tot lo mon veg, Sènyer, ple de falses jutges [...]. Encara veg, Sènyer, que molt fals jutge jutja en les vostres obres [...]» (21). Llull remarca aquesta comprovació empírica de la realitat; una realitat que se'ns imposa i que ens arriba gràcies al sentit de la vista. El recurs a l'experiència directa, emprat en tot el capítol 114, és ara encara més manifest.

Les tríades següents (8, versicles 22-24, i 9, versicles 25-27) introdueixen de manera explícita el tema de la passió de Jesucrist, el contrast entre l'amor de Déu vers els homes i l'actitud d'aquests vers Déu i el desig de béns i reconeixements mundans enfront del vertader premi del cristià. Llull insisteix, com és habitual, en el contrast entre allò que és i allò que hauria de ser, però també en la percepció radicalment diferent que en té el poble i el poder: els protagonistes del capítol són «amats e honrats e preats pels rics i poderosos», i en canvi són «mal volguts e blastomats e ayrats» pels humils (25).

La tríada 8 és una digressió sobre la passió de Crist, l'actitud dels cristians i

dels infidels i la misericòrdia divina, que és relacionada amb el tema central del capítol. Els jueus jutjaren (falsament) i condemnaren (de manera injusta) Crist a mort. Llull introdueix ara el tema de l'error: els jueus, per falta de comprensió i per una actitud personal indigna, caigueren en l'error i condemnaren Jesucrist, de la mateixa manera que els cristians que creuen sense entendre viuen dins l'error i el pecat, atès que la seva actitud s'orienta no cap a la primera intenció, sinó cap a la segona.²⁰ I ja que només podem comprendre a partir de la intel·ligència i de la contemplació, tot el LC és una mostra de com hom pot arribar a assolir aquesta contemplació i, per tant, consagrar-se a l'amor i al servei de Déu. El creient és, per tant, també missioner, perquè participa i dóna mostra de les dignitats divines amb la seva existència.²¹ I si vol prendre seriosament el primer manament diví haurà de creure, entendre i estimar.

La manca de comprensió i la falsedat són pertot arreu. Llull es refereix tant als jueus, de manera explícita («veg ne, *Sènyer*, d esta mala sement totes les carreres plenes», versicle 22), com als mals cristians. Ara bé: aquí opera la misericòrdia divina, que contrasta amb l'actitud dels homes, perquè tot i els seus pecats no són castigats ni jutjats per Déu, ni té Déu «avocats contra ells, qui reprenen ells dels defalliments que creuen esser en vos» (22).

El propòsit dels versicles 23 i 24, com de tota aquesta tríada, és moure els fidels a la missió. Contemplació, comprensió i consagració se conjuminen i interactuen. Llull ens ha fet elevar des de l'observació de la realitat concreta i més tost negativa, vers la comprensió, la conversió i la missió gràcies al contrast entre el Creador i les criatures.

Quant a la tríada 9 (versicles 25-27), el discurs lul·lià reprèn la crítica de la realitat observada: de l'ascens al descens, per tornar a ascendir: jutges i advocats viuen en l'opulència (i en fan ostentació), reben l'honor dels poderosos i el menyspreu dels pobres i perjudicats per la seva falsedat i prevaricació. Per això Llull se sorprèn que hom els consideri savis, ja que segons ell no hi ha en el món «tan folls homens ni tan peccs» (27).

La conclusió apareix a la tríada 10. Novament el contrast és l'eix discursiu. Llull es jutja sí mateix indigne i mereixedor del foc etern, perquè «en les demés coses son anat falsament e ab falsa entencio, e en les coses veres he callada veritat, e en les coses qui son falses he ensutzades les mies intellectuitats e les mies sensualitats» (29). Llull s'aplica el mètode propi i es mostra com a (mal) exem-

²⁰ Novament Llull exposa les seves idees sobre la relació entre fe i raó, amb un paper essencial de la raó en tot aquest procés, perquè l'home ha de dirigir-se cap a Déu amb les tres potències de l'ànima. Vegeu Gaya, «Ramon Llull i l'Islam», p. 20.

²¹ Vegeu Jordi Gaya, «Ramon Llull i l'Islam», p. 15.

ple, un mirall d'allò que no s'ha de fer i de les conseqüències de l'error. La conversió, gràcies a l'entendre, i la consegüent dedicació a l'activitat missionera en seran les derivacions lògiques. Perquè qui es fixa només en la sensualitat no pot arribar a Déu, ni tampoc aquell qui creu però no comprèn:²² «Com hom qui es estat malvat jutge e fals avocat e mintent testimoni, me jutge, Sènyer a esser digne de foc perdurable a sostenir, e a esser indigne de posseir gracia ni benedicció en aquest segle ni en l altre». I així, enteniment i voluntat permeten elevar-se vers Déu, font de misericòrdia que perdona els homes (30).

6. Conclusions

El capítol analitzat mostra, aparentment, una crítica a l'estament jurídic, fals i corruptible, d'acord amb els tòpics clàssics i medievals. Llull vol persuadir els lectors, i per això recorre a la sàtira i la crítica: cal captar l'atenció del públic i fer-lo ascendir pels viarans de les seves idees i dels seus objectius. La reflexió proposada pel Beat parteix de la realitat observable, com és d'esperar en una distinció dedicada al sentit de la vista, però no és el tema d'una reflexió de caràcter sociològic, sinó que permet Llull aplicar l'Art i ensenyar als lectors el camí de la contemplació, cabdal per tal de poder assolir la comprensió de la fe i, doncs, endinsar-se en l'amor diví. Els contrastes entre sensualitat i intel·lectualitat, d'una banda, i entre primera i segona intenció, per l'altra, fan avançar l'exposició, i així presenta Llull el seu mètode i la seva doctrina.

D'aquesta manera, Llull ens mostra el que es fa i no s'ha de fer, i crida a la virtut, que permetrà l'ús adequat de les potències de l'ànima i assolir la primera intenció; conjunció de fe i raó i la projecció missionera de la contemplació són pressupòsits d'aquest objectiu.

Paraules Clau

Art, dret, primera i segona intenció.

Key Words

Art, law, first and second intentions.

²² Recordem, amb Gayà, «Ramon Llull i l'Islam», p. 19, que el primer manament de la llei divina obliga a estimar i conèixer Déu amb tota la capacitat intel·lectual humana elevada per la fe i fer tot el necessari perquè Déu sigui conegut i estimat.

Resum

El capítol 114 del *Llibre de contemplació* sembla una crítica ferotge a l'estament de jutges i advocats, d'acord amb la tradició medieval. Però una lectura més profunda a partir de l'Art ens fa veure que l'objectiu de Llull no és fer una descripció de la realitat, sinó estendre el coneixement i l'amor de Déu mitjançant el contrast entre primera i segona intenció i entre sensualitat i intel·lectualitat.

Abstract

Chapter 114 of *Llibre de contemplació* seems to be a very strong critique of judges and lawyers, in accordance with medieval tradition. But a deeper reading based on Llull's Art takes into account that Llull's aim is not to describe reality, but to extend knowledge and love of God through contrast between first and second intentions as well as between sensuality and intellectuality.

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) Llull, Ramon, *Ars brevis*, trad. Barbara Sławomirska (Wadowice: Sagittarius, 2004), 109 pp.

Conté una traducció polonesa de l'*Ars brevis* (III.77).

Ressenyat a continuació.

2) Llull, Ramon, «Disputa entre Ramon y el Averroista. Cinco cuestiones», trad. Jordi Pardo Pastor, *Revista Española de Filosofía Medieval* 12 (2005), pp. 235-242.

Conté una traducció castellana de la *Disputatio Raimundi et Averroistae* (IV.33).

3) Llull, Ramon, *Felix oder Das Buch der Wunder*, trad. Gret Schib Torra (Basel: Schwabe Verlag, 2007), pp. xxviii + 410.

Conté una traducció alemanya del *Llibre de meravelles* (II.B.15).

Ressenyat a continuació.

4) Llull, Ramon, *Księga cudów*, trad. Barbara Sławomirska (Kraków: Wydawnictwo Spółka Hanzeatycka, 2001), 370 pp.

Conté una traducció polonesa del *Llibre de meravelles* (II.B.15).

Ressenyat a continuació sota el núm. 1.

5) Llull, Ramon, *Księga o kochanku i ukochanym*, trad. Barbara Sławomirska (Kraków: Wydawnictwo Spółka Hanzeatycka, 2002), 113 pp.

Conté una traducció polonesa del *Llibre d'amic e amat* (II.A.19c).

Ressenyat a continuació sota el núm. 1.

6) Llull, Ramon, *Księga poganina i trzech mędrców*, trad. Barbara Sławomirska (Wadowice: Sagittarius, 2005), 234 pp.

Conté una traducció polonesa del *Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.9).
Ressenyat a continuació sota el núm. 1.

7) Llull, Ramon, *Księga zwierząt*, trad. Barbara Sławomirska (Wadowice: Sagittarius, 2005), 72 pp.

Conté una traducció polonesa del *Llibre de les bèsties* (II.B.15a).
Ressenyat a continuació sota el núm. 1.

8) Llull, Ramon, *Llibre de les bèsties*, ed. Xavier Bonillo Hoyos; trad. Toni Sala, Angle Lector 3 (Barcelona: Angle Editorial, 2007), 153 pp.

Edició del text original del *Llibre de les bèsties* (II.B.15a) i versió en català modern; introducció i activitats didàctiques.

9) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXI, 12-15. Quatuor Libri Principiorum*, ed. María Asunción Sánchez Manzano, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CLXXXV (Turnhout: Brepols, 2007), xlviii + 576 pp.

Conté edicions crítiques de:

Liber principiorum theologiae (II.A.12).

Liber principiorum philosophiae (II.A.11).

Liber principiorum juris (II.A.13).

Liber principiorum medicinae (II.A.10).

Ressenyat a continuació.

10) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXII, 27. Ars demonstrativa*, ed. Josep Enric Rubio Albarracín, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CCXIII (Turnhout: Brepols, 2007), lxxx + 343 pp.

Conté una edició crítica del text llatí de l'*Art demostrativa* (II.B.1).

Ressenyat a continuació.

11) Lohr, Charles, «Nicolaus Cusanus and Ramon Lull: A Comparison of Three Texts on Human Knowledge», *Traditio* 59 (2004), pp. 229-315.

Conté una edició del *Liber de potentia, objecto et actu* (III.27).

Ressenyat a continuació.

12) Lúlio, Raimundo, *Livro das bestas*, trad. Ricardo da Costa; pres. Esteve Jaulent (São Paulo, 2006), 95 pp.

Conté una traducció portuguesa del *Llibre de les bèsties* (II.B.15a).

13) Lulle, Raymond, *Blaquerne*, trad. Patrick Gifreu, Les Grandes Traductions (Monaco: Éditions du Rocher, 2007), 566 pp.

Conté una traducció francesa del *Llibre d'Evast e Blaquerne* (II.A.19).

14) Perarnau i Espelt, Josep, «Ramon Llull i la seva teologia de la Immaculada Concepció. Versió definitiva», *ATCA* 25 (2006), pp. 193-228.

Conté edicions de:

Qüestions sobre les Sentències (III.31) [llatí] [fragment - Qüestió 96], pp. 223-5.

Estudia la doctrina lul·liana de la Immaculada, i edita un fragment de la *Disputatio* sobre qüestions de Pere Llombard (III.31).

15) Perarnau, Josep, «Noves notícies sobre Ramon Llull i lul·lisme a Alemanya, segles XIII-XV», *ATCA* 26 (2007), pp. 637-649.

Conté una edició de *Ex Raymundo Lulliy, de habitudine intellectus ad fidem, et aliis doctoribus* (Anònim.29).

Ressenyat a continuació.

16) Porsia, Franco, *Progetti di crociata. Il De fine di Raimondo Lullo*, Storia. Le fonti (Taranto: Chimienti Editore, 2005), 318 pp.

Conté traduccions italianes de:

Liber de fine (III.72).

Liber super Psalmum «Quicumque vult» (II.B.12) [fragment].

Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels (III.15).

Petició de Ramon al papa Bonifaci VIII per a la conversió dels infidels (III.21).

Epistolae tres (ad Universitatem parisiensem, ad regem Franciae, ad quemdam amicum) (II.B.14) [només la primera].

Disputa del clergue Pere i de Ramon el fantàstic (IV.49) [fragment].

Liber de participatione christianorum et saracenorum (IV.54) [fragment].

Ressenyat a continuació.

17) Verdaguer, Jacint, *Perles. L'amic i l'Amat. Càntics de Ramon Llull posats en vers*, ed. Enric Casasses i Agnès Prats, Nova Biblioteca Selecta 7 (Barcelona: Edicions 62, 2007), 237 pp.

Conté una edició de *Perles* (Verdaguer.1).

Ressenyat a continuació.

18) Wilk, Mateusz, «Wpływ mistyki muzułmańskiej na *Księgę Miłującego i Umiłowanego* Ramona Llulla», *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, ed. Aneta Pieniądz-Skrzypczak i Jerzy Pysiak (Varsòvia: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2005), pp. 177-189.

Conté una traducció polonesa del *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e) [només 24 versicles].

Ressenyat a continuació sota el núm. 1.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

19) aa. vv., *Raimundus, christianus arabicus: Ramon Llull i l'encontre entre cultures* (Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, 2007), 173 + 87 pp.

Catàleg de l'exposició que porta el mateix nom i que va tenir lloc a Alger (març), Barcelona (abril) i Palma de Mallorca (maig) l'any 2007. Conté tres articles (Soler i Llopart, Albert, «Ramon Llull, un perfil històric», *Raimundus, christianus arabicus: Ramon Llull i l'encontre entre cultures* (Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, 2007), pp. 21-41, Mayer, Annemarie C., «Ramon Llull, pelegrí entre mons», *Raimundus, christianus arabicus: Ramon Llull i l'encontre entre cultures* (Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, 2007), pp. 43-51, Aïssani, Djamil, «Les relacions entre Bugia i la Corona d'Aragó durant l'estada de Ramon Llull a la ciutat», *Raimundus, christianus arabicus: Ramon Llull i l'encontre entre cultures* (Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, 2007), pp. 53-73) i la catalogació de les peces exposades (pp. 113-183); tot en català, espanyol, francès i àrab.

20) Aïssani, Djamil, «Les relacions entre Bugia i la Corona d'Aragó durant l'estada de Ramon Llull a la ciutat», *Raimundus, christianus arabicus: Ramon Llull i l'encontre entre cultures* (Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, 2007), pp. 53-73.

Situació històrica i cultural de la Bugia que va conèixer Llull durant la seva estada (1307). S'acompanya de versions en espanyol (pp. 87-92), francès (pp. 107-112) i àrab (pp. 61-86).

21) Arnaldus de Villanova, *Alphabetum catholicorum ad inclitum dominum regem Aragonum pro filiis erudiendis in elementis catholicae fidei. Tractatus de prudentia catholicorum scolarium*, Opera Theologica Omnia IV (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans - Facultat de Teologia de Catalunya - Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani, 2007), 256 pp.

Ressenyat a continuació.

22) Badia, Lola, «Generació o luxúria. Què diu Ramon Llull sobre el sexe? 2. La casuística», *Actes del tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Girona, 2003)*, ed. Sadurní Martí, Miriam Cabré, Francesc Feliu i David Prats, 3 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007), pp. 125-144.

Ressenyat a continuació.

23) Balázs, Déri, «“Oh Llull! Oh March!” - La recepció de la literatura catalana medieval a Hongria», *2n Col·loqui Europeu d'Estudis Catalans. La recepció de la literatura catalana medieval a Europa*, ed. Alexander Fidora i Eliseu Trenc, I (Péronnas: Editions de la Tour Gile, 2007), pp. 77-95.

Balanç de la influència de la literatura catalana medieval a Hongria, en què domina primerament el pseudo-Llull i després el Llull autèntic.

24) Barceló i Crespí, Maria i Ensenyat Pujol, Gabriel, «Mossèn Gabriel Vaquer en el context de les lletres mallorquines de la tardor medieval», *BSAL* 62 (Palma, 2006), pp. 185-222.

Ressenyat a continuació.

25) Batalla, Josep, «Es pot ésser lul·lista avui dia? Reflexions entorn de Kurt Flash», *El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana*, *ATCA* 26 (2007), pp. 617-635.

Ressenyat a continuació.

26) Bonner, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 95 (Leiden - Boston: Brill, 2007), 333 pp.

Ressenyat a continuació.

27) Butinyà, Júlia, «L'Art lul·liana és...», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 50 (Barcelona, 2006), pp. 197-229.

L'Art s'identifica en un nivell profund amb la doctrina de la creu de Crist. L'article crida l'atenció sobre la dimensió espiritual i fervorosament creient de l'autor de l'Art. Oblidar-la pot enfosquir la comprensió de la seva obra.

28) Cabré, Lluís i Ortín, Marcel, «La permanent novetat de Ramon Llull: a propòsit de la *Retòrica nova*», *L'Avenç* 325 (2007, juny), pp. 30-34.

Partint de la *Retòrica nova* es dona una visió general de l'obra de Llull fent atenció a les innovacions en àmbits com la filosofia i la literatura.

29) Capó, Antoni, «Una gran empresa editorial: la traducció de l'obra llatina de Ramon Llull», *Serra d'Or* 565 (2007, gener), p. 76.

Breu notícia de l'inici de la col·lecció «Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull» de l'editorial Obrador Edendum i del seu primer volum, Llull, Ramon, *Retòrica nova*, ed. Josep Batalla, Lluís Cabré i Marcel Ortín, ressenyada a *SL* 47 (2007), pp. 188-9, 204-7.

30) Cardelle de Hartmann, Carmen, *Lateinische Dialoge 1200-1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*, *Mittellateinische Studien und Texte* 37 (Leiden – Boston, Brill, 2007), xxx + 826 pp.

Ressenyat a continuació.

31) Carré, Antònia, «Ell sí que anirà a Frankfurt!», *Avui*, Suplement Cultura (2007, 17 gener), p. 6.

Ressenya de Llull, Ramon, *Retòrica nova*, ed. Josep Batalla, Lluís Cabré i Marcel Ortín, ressenyada a *SL* 47 (2007), pp. 188-9, 204-7.

32) Chimento, Francesca, «El *Llibre de meravelles* de Ramon Llull en la seva recepció italiana», *2n Col·loqui Europeu d'Estudis Catalans. La recepció de la literatura catalana medieval a Europa*, ed. Alexander Fidora i Eliseu Trenc, I (Péronnas: Editions de la Tour Gile, 2007), pp. 33-45.

Estudi dels aspectes lingüístics de la traducció veneciana del *Llibre de meravelles* de Llull per tal de destacar que el venecià és una part integral del text, i no pas un estadi lingüístic transitori.

33) Cifuentes, Lluís, «Textes científiques en catalan (xiii-xiue siècles) dans les bibliothèques de France», *Médiévales* 52 (2007), pp. 89-118.

Consideracions generals sobre la vernacularització de la ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement. Inventari de fonts en biblioteques franceses.

34) Costa, Ricardo da, «História e Memória: a importância da preservação e da recordação do passado», *Sinais* 2, 1 (2007), pp. 2-15.

El paper de la memòria en l'educació segons S. Agustí, Aleuí de York, Joan de Salisbury, Hug de Sant Víctor, S. Bernat de Claravall i Ramon Llull (aquest darrer en base a dos passatges de l'*Arbre de ciència*).

35) Costa, Ricardo da, «“O homem é mau quando age contra Deus e contra a semelhança de Deus”: a maldade humana no *Livro das Maravilhas* (1288-1289)», *Anais do II Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião* (Belo Horizonte, ISTA/PUC Minas, 2007), pp. 1-9.

Anàlisi d'un capítol del Llibre VIII del *Fèlix*, en el qual un ermità/filòsof explica la naturalesa del mal en termes de la relació entre l'home i Déu, tot amb una sèrie d'exemples encadenats.

36) Cruz Pontes, J. M. da, «Apostilas para a edição; o crítica do *Livro da corte enperial*», *Humanitas* 58 (2006), pp. 229-252.

Repassa possibles fonts del llibre citat, entre altres les lul·lianes del *Llibre del gentil e dels tres savis*, la *Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni*, i la *Disputació de cinc savis*.

37) Daniel, Jean, «Els absoluts que maten», *Lletres. Butlletí informatiu de l'Institut d'Estudis Baleàrics* 13 (2007, maig), p. 10.

Divagacions sobre el diàleg interreligiós i el *Llibre del gentil*.

38) Enders, Markus, «Das Gespräch zwischen den Religionen bei Raimundus Lullus», *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed. Andreas Speer i Lydia Wegener, *Miscellanea Mediaevalia* 33 (Berlin / New York: W. de Gruyter, 2006), pp. 194-214.

Ressenyat a continuació.

39) Ensenyat Pujol, Gabriel, «Context històric i sociològic de Ramon Llull», *Lletres. Butlletí informatiu de l'Institut d'Estudis Baleàrics* 13 (2007, maig), pp. 2-7.

Presentació del personatge i del seu context històric.

40) Ensenyat Pujol, Gabriel, «Homenatge al professor Pring-Mill (1924-2005)», *Lletres. Butlletí informatiu de l'Institut d'Estudis Baleàrics* 13 (2007, maig), p. 9.

Presentació que es va fer de R. Pring-Mill amb motiu d'una conferència que va impartir a la Universitat de les Illes Balears el 15 de març del 2001.

41) Ensenyat Pujol, Gabriel, *Treballs sobre Ramon Llull* (Palma: Institut d'Estudis Baleàrics, 2007), 157 pp.

Ressenyat a continuació.

42) Evangelisti, Paolo, «Metafore e icone costitutive del discorso politico francescano tra Napoli e Valencia (XIII-XV secolo)», *Studi Storici* 4 (2006), pp. 1059-1106.

L'autor glossa textos d'autors franciscans vinculats a la Corona d'Aragó amb

ressons polítics. Lull és objecte d'atenció (pp. 1076-1079), immers en el context de la «caritas» i de la «utilitas», aplicades alhora a l'espiritualitat i a la política.

43) Ferrer i Flórez, Miquel, «Controversias y luchas entre lulistas y antilulistas en el siglo XVIII», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 16 (2006), pp. 157-166.

Revisió de l'estudi aparegut a *SL* 47 (2003), sobre les polèmiques i disputes entre lul-listes i antilul-listes (o marrells) escaigudes a Mallorca al llarg del s. XVIII sobre el culte a Ramon Lull.

44) Fidora, Alexander, «La doble tradició de les obres lul·lianes i el problema de les edicions i traduccions modernes», *2n Col·loqui Europeu d'Estudis Catalans. La recepció de la literatura catalana medieval a Europa*, ed. Alexander Fidora i Eliseu Trenc, I (Péronnas: Editions de la Tour Gile, 2007), pp. 5-15.

Els errors de traducció com a pista per determinar la precedència de versions catalanes i llatines de les obres de Ramon Lull; alguns exemples del *Llibre d'ànima racional / Liber de anima rationali*. Reflexió sobre com afecta aquesta qüestió en l'edició i traducció de textos.

45) Fidora, Alexander, «Les definicions de Ramon Lull: entre la lògica àrab i les teories de la definició modernes», *Revista de lengües y literaturas catalana, gallega y vasca* 12 (2006), pp. 239-252.

Ressenyat a continuació.

46) Flasch, Kurt, *El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana: d'Agustí a Maquiavel*, trad. Josep Batalla, *Exemplaria Scholastica* 3 (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2006), 691 pp.; Lull, pp. 389-402.

Traducció al català de l'obra clàssica de K. Flasch.

47) Flasch, Kurt, *Über die Brücke – Mainzer Kindheit 1930-1949* (Magúncia: Universitätsdruckerei H. Schmidt (Vittorio Klostermann Verlag), 2001), 143 pp.

Ressenyat a continuació.

48) Fossati Raiteri, Silvana, «Genova e Ramón Lull», *XVIII Congrès internacional d'història de la Corona d'Aragó (València, 2004): Actes*, ed. Rafael Narbona Vizcaíno, Vol. II (València: Universitat de València: Fundació Jaume II el Just, 2005), pp. 1895-1905.

Aproximació al tema no exempta d'inexactituds.

49) Friedlein, Roger, «El lulisme en Alemanya», *La Vanguardia*, Suplemento Cultura/s 276 (2007, 3 d'octubre), pp. 2-3.

Breu panorama del lul·lisme a Alemanya.

50) Gayà, Jaume, «Kinèsica i literatura. Estudi dels gestos al *Llibre de les bèsties*», *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Girona, 2003) II (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006), pp. 167-180.

La literatura descriu els sistemes kinèsics, és a dir gestuals. L'article cerca les dades corresponents al *Llibre de les bèsties* i en proporciona quadres.

51) Hamann, Florian, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 16 (Münster: Aschendorff Verlag, 2006), 384 pp.

Ressenyat a continuació.

52) Hernando i Delgado, Josep, «Obres de Ramon Llull en biblioteques privades de la Barcelona del segle XV», *ATCA* 25 (2006), pp. 267-345.

Ressenyat a continuació.

53) Jaulent, Esteve, «O tempo no Tomismo e em Raimundo Lúlio. Luz para situar o Eterno retorno de Nietzsche», *Revista Española de Filosofía Medieval* 13 (2006), pp. 143-158.

L'article consta de tres parts. En la primera, «O tempo no tomismo», es resumeix la teoria tomista del coneixement a partir de la consideració del temps en St. Tomàs. En la segona part, «Raimundo Lúlio», es passa de la descripció dels actes de l'ànima en Llull a defensar els arguments lul·lians contra la tesi averroista de l'eternitat del món. En la tercera part, «Friedrich Nietzsche», es critiquen la consideració kantiana del temps com a forma a priori de la sensibilitat i l'etern retorn nietzschian que, segons l'autor, estaria influït per la tesi kantiana i seria una manifestació moderna de la vella idea aristotèlica d'eternitat del món. En conjunt, es reivindica Ramon Llull i el tomisme enfront de l'etern retorn nietzschian perquè aquest implica «una comprensió immanentista de la vida».

54) Jaulent, Esteve, «Ramon Llull: o conhecimento da verdade, uma congruência no plano do ser», *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) Porto, du 26 au 31 août 2002*, ed. Maria Cândida Pacheco i José F. Meirinhos (Turnhout: Brepols, 2006), pp. 1155-1165.

La tesi de l'article és que en l'epistemologia lul·liana es dona una congruència entre la persona que coneix i l'objecte conegut. En algun moment s'expressa aquesta relació fins i tot en termes d'identificació o d'unió entre el ser de l'intel·lecte i el ser de la realitat entesa (una unió que es donaria en l'interior del subjecte cognoscent). L'únic text de Llull adduït que podria sustentar aquesta interpretació és un passatge de l'*Ars inventiva* en què Llull fa referència, en realitat, a la conveniència de concordar el *modus essendi* amb el *modus intelligendi*. Aquest caràcter específic de l'epistemologia lul·liana la fa superior, segons l'autor, a les teories del coneixement tant platònica com aristotèlica, ja que n'elimina les deficiències.

55) Johnston, Mark, «The *Rethorica nova* of Ramon Llull: a guide to "speaking well"», *La Corónica* 34.2 (2006), pp. 135-160.

Ressenyat a continuació.

56) Jolibert, Bernard, «L'éducation selon Raymond Lulle», *Expressions* 28 (La Reunión: Institut Universitaire de Formation des Maîtres, 2006), pp. 123-149.

Repàs de les idees sobre educació de Ramon Llull, situant-les en el context europeu contemporani; es fa una atenció específica a la *Doctrina pueril*, de la qual l'autor ha publicat recentment (2005) una versió francesa.

57) Judycka, Joanna, «Rajmund Lull i trzynastowieczni kabaliści katalońscy», *Acta Mediaevalia* 17 (2004), pp. 315-331.

Ressenyat a continuació sota el núm. 1.

58) Judycka, Joanna, «Rajmund Lull wobec myśli islamu», *Acta Mediaevalia* 18 (2005), pp. 212-236.

Ressenyat a continuació sota el núm. 1.

59) Judycka, Joanna, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005), 309 pp.

Ressenyat a continuació sota el núm. 1.

60) Leonori, M.C., «Raymundus Lullus. De principiis (Ms. 19), Membr., sec. XIV, mm 270x190», *Biblioteca Civica di Fermo «Romolo Speziati»* (Fiesole: Nardini Editore, 2005), pp. 20-21.

Referència al manuscrit Fermo BC, 19, amb especial atenció a la miniatura del primer foli.

61) Lloret, Albert, «Modelos jurídicos y reformas sociales en el *Llibre de l'orde de cavalleria* de Ramón Llull», *La Corónica* 35.1 (2006), pp. 171-190.

Ressenyat a continuació.

62) Lohr, Charles, «Raimundus Lullus und die Scholastik», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 73.2 (2006), pp. 335-347.

L'Art de Llull com una art pràctica, productiva, que també vol ser reconeguda com una ciència demostrativa.

63) Lohr, Charles, «Ramon Llull: actividad divina y hominización del mundo», *Nuevo Mundo*, trad. Gerald Cresta, 7 (2006), pp. 77-86.

64) Martínez Gázquez, José, *La ignorancia y negligencia de los latinos ante la riqueza de los estudios árabes. Discurso leído el día 8 de febrero del año 2007 en el acto de recepción pública del autor en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* (Barcelona: RABLB, 2007), 102 pp; Llull, pp. 64-5.

Ressenyat a continuació.

65) Martínez, Tomàs, «El Congr s de 1906, els clàssics i l'edició de textos catalans antics», *Estudis Baleàrics* 82-83 (2005-2006), pp. 253-267.

Estat de la q estiu de les edicions lul·lianes a principis del segle xx.

66) Martínez-Porcell, Joan B., «Ramon Llull, promotor de la dignitat humana i pont entre les cultures monoteistes», *Aportacions al pensament en diàleg a la llum de la revelació*, *Pensar per conviure 1* (Barcelona: Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, 2004), pp. 13-19.

Presentació general de Llull i del seu pensament en un marc de diàleg inter-religiós.

67) Mayer, Annemarie C., «Ramon Llull, pelegri entre mons», *Raimundus, christianus arabicus: Ramon Llull i l'encontre entre cultures* (Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, 2007), pp. 43-51.

Ressenyat a continuació.

68) McMahon, Robert, *Understanding the Medieval Meditative Ascent: Augustine, Anselm, Boethius & Dante* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2006), xiv + 284 pp.

Ressenyat a continuaci .

69) Moukarzel, Joseph, *Gabriel Ibn al-Qilāṭī († ca 1516): Approche biographique et étude du corpus*, Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik 51 (Kaslik: Pusek, 2007).

Ressenyat a continuació.

70) Muzzi, Sara, «Centro italiano di Lullismo (E.W. Platzeck). Cronaca del VI incontro», *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana* 73 (2007), pp. 669-672.

Crònica de l'esdeveniment.

71) Muzzi, Sara, «Cronaca della presentazione del libro Paolo Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalana-aragonese* (Roma, 26 gennaio 2007). Con interventi di J. Perarnau - G. Todeschini - G. G. Merlo», *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana* 73 (Frate Francesco. Rivista di cultura francescana, 2007), pp. 331-332.

Crònica de l'acte.

72) Muzzi, Sara, «I Francescani e la Scienza. Seminario di studi (Assisi, 9 ottobre 2006) - La scienza al Sacro Convento. I francescani a confronto con i misteri del creato. Mostra (Assisi, 9-31 ottobre 2006; 1 aprile-31 maggio 2007)», *Antonianum* 81 (2006), pp. 797-803.

Crònica amb diverses referències a Llull.

73) Muzzi, Sara, «IV Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck)», *Frate Francesco* 71 (2005), pp. 577-581.

Crònica de l'esdeveniment.

74) Muzzi, Sara, *Per conoscere Raimondo Lullo. La vita, il pensiero e le opere*, Studi e ricerche (Assisi: Edizioni Porziuncola, 2006), 56 pp.

Obra de divulgació.

75) Pardo Pastor, Jordi, «La naturaleza humana en Ramon Llull. El pequeño mundo del hombre», *Revista Española de Filosofía Medieval* 13 (2006), pp. 59-68.

L'estudi de la natura de l'home és fonamental per a Llull, perquè serveix per mostrar la magnificència divina i, a través de l'activitat de les dignitats divines, per demostrar la necessitat de la Trinitat. Aquesta demostració té aspectes apològics, cosa que és sempre al centre de l'empresa lul·liana.

76) Perarnau i Espelt, Josep, «Bonifacio VIII fra Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova», *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica. Atti del convegno organizzato nell'ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte. Città del Vaticano-Roma, 26-28 aprile 2004* (Roma : Istituto storico italiano per il Medioevo, 2006), pp. 423-432.

Repàs detallat a les relacions que van establir Ramon Llull i Arnau de Vilanova amb el papa Bonifaci VIII (i el seu predecessor, Celestí V).

77) Perarnau i Espelt, Josep, «Certeses, hipòtesis i preguntes entorn del tema “conversió i croada” en Ramon Llull: “croada militar” o “croada gramatical”?», *ATCA* 25 (2006), pp. 479-506.

Ressenyat a continuació.

78) Pistolessi, Elena, «Quadrar el cerele després de Ramon Llull: el cas de Nicolau de Cusa», *2n Col·loqui Europeu d'Estudis Catalans. La recepció de la literatura catalana medieval a Europa*, ed. Alexander Fidora i Eliseu Trenc, I (Péronnas: Tour Gile, 2007), pp. 17-32.

Ressenyat a continuació.

79) Pla i Arxé, Ramon, «Ordenar i ornar les paraules», *Avui*, Suplement Cultura (2007, 11 gener), p. 5.

Ressenya de Llull, Ramon, *Retòrica nova*, ed. Josep Batalla, Lluís Cabré i Marcel Ortín, ressenyada a *SL* 47 (2007), pp. 188-189, 204-207.

80) Pring-Mill, Robert D.F., *El microcosmos lul·lià*, Els llibres de Pròsper 8 (Palma de Mallorca: Editorial Moll, 2006), 157 pp.

Reedició de l'obra clàssica.

81) Pring-Mill, Robert D.F., *Il microcosmo lulliano*, ed. Sara Muzzi; trad. Francesco Treccia i Anna Baggiani Cases; pres. Pietro Messa; intr. Michela Pereira; bibl. Paolo Capitanucci i Sara Muzzi, Medioevo 14 (Roma: Pontificio Ateneo Antonianum, 2007), 181 pp.

Ressenyat a continuació.

82) Puig i Oliver, Jaume de, «El tractat *Confessio fidei christianae* de Nicolau Eimeric, P.P., edició i estudi», *ATCA* 25 (2006), pp. 7-192.

Ressenyat a continuació.

83) Puig, Josep, «The Polemic against Islam in Medieval Catalan Culture», *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed.

Andreas Speer i Lydia Wegener, *Miscellanea Mediaevalia* 33 (Berlin/New York: W. de Gruyter, 2006), pp. 238-258.

Ressenyat a continuació.

84) Racionero, Luis, *Le troubadour alchimiste*, trad. Geneviève Rozental (París: Mazarine, 2007), 327 pp.

Traducció al francès de Racionero i Grau, *Raimon, la alquímia de la locura*.

85) Ramis i Serra, Pere, *La ciutat i l'entorn eticopolític en el pensament lul·lià*, Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca (Mallorca, 2007), 23 pp.

Ressenyat a continuació.

86) Requesens i Piquer, Joan, «Tres greuges històrics sanats o l'honor d'Orígenes, Feliu d'Urgell i Ramon Llull», *Analecta Sacra Tarraconensia* 78-79 (2005-2006), pp. 11-36.

Reivindicació de tres figures injustament acusades d'heretgia.

87) Ripoll Perelló, Maria Isabel, «Els símbols lul·lians al poema "Miramar" de Costa i Llobera: mostra d'un text programàtic.», *Joan Alcover, Miquel Costa i Llobera i els llenguatges estètics del seu temps*, Biblioteca Abat Oliba 278 (Barcelona, 2007), pp. 427-437.

Estudi que, partint del poema *Miramar*, analitza, genèticament i hermenèuticament, la simbologia que hi emprà Costa i Llobera. Simbologia que esdevindrà recurrent, tant en els seus textos sobre Llull com en d'altres llocs de la seva obra.

88) Robinson, Cynthia, «Trees of love, trees of knowledge: toward the definition of a cross-confessional current in late medieval Iberian spirituality», *Medieval Encounters* 12,3 (2006), pp. 388-425.

Ressenyat a continuació.

89) Robinson, P. R., *Catalogue of Dated and Datable Manuscripts c. 888-1600 in London Libraries* 2 vols. (London: The British Library, 2003), pp. I, 88.

Conté una descripció sumària dels manuscrits lul·lians 441 i 442 del Wellcome Institute for the History of Science de Londres i també reproduccions (làmines 144 i 169, respectivament).

90) Roque, Maria-Àngels, «Llull i el “diàleg de civilitzacions”», *Lletres. Butlletí informatiu de l'Institut d'Estudis Baleàrics* 13 (2007, maig), p. 8.

Presentació general de Ramon Llull i la seva relació amb el món musulmà.

91) Rossi, Paolo, «In memoria di Lullo. A proposito di Robert Pring-Mill, Il microcosmo lulliano», *Il Sole 24 Ore* 324 (2007, 25 novembre), pp. 143.

Un homenatge combinat amb una ressenya de la traducció italiana de Pring-Mill, Robert D.F., *Il microcosmo lulliano*, ed. Sara Muzzi; trad. Francesco Trecia i Anna Baggiani Cases; pres. Pietro Messa; intr. Michela Pereira; bibl. Paolo Capitanucci i Sara Muzzi, «Medioevo» 14 (Roma: Pontificio Ateneo Antonianum, 2007), 181 pp.

92) Rubio Albarracín, Josep Enric, «El difícil camí cap a la modernitat», *L'Espill* 26 (2007, tardor), pp. 6-15.

Ressenyat a continuació.

93) Rubio Albarracín, Josep Enric, «Próximas perspectivas en los estudios lullianos», *Rivista di Storia del Cristianesimo* 4 (2007), pp. 549-559.

Visió de conjunt del present i del futur dels estudis lul·lians en l'àmbit internacional.

94) Sacarès Taberner, Miquela, «Lullianae imagines: la iconografia de Ramon Llull i els principals episodis de la seva vida», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 16 (2006), pp. 139-156.

Visió de conjunt de la tradició de representacions plàstiques del beat Ramon, tant primitives (poc precisa) com modernes (prou completa). Algunes reproduccions.

95) Santanach i Suñol, Joan, *La Doctrina pueril de Ramon Llull, el notari Miquel Ribot i el Còdex miscel·lani* (Andorra la Vella, 2008), 4 pp. + 5 punts de llibre.

Obsequi destinat a la XXVIII edició del Premi Ramon Llull de les Lletres Catalanes (Govern d'Andorra i Editorial Planeta).

96) Sawicka, Anna, «La recepció de Ramon Llull a Polònia», *2n Col·loqui Europeu d'Estudis Catalans. La recepció de la literatura catalana medieval a Europa*, ed. Alexander Fidora i Eliseu Trenc, I (Péronnas: Editions de la Tour Gile, 2007), pp. 47-65.

Visió de conjunt de les traduccions recents de Ramon Llull al polonès i revisió crítica d'algunes d'aquestes traduccions.

97) Schejbal, Jan, «La recepció de la literatura catalana medieval als Països Txecs», *2n Col·loqui Europeu d'Estudis Catalans. La recepció de la literatura catalana medieval a Europa*, ed. Alexander Fidora i Eliseu Trenc, I (Péronnas: Editions de la Tour Gile, 2007), pp. 67-76.

Estudi de la presència de la literatura catalana medieval als Països Txecs, tot destacant-hi el gran interès per Llull a la cort de Praga i pels escrits pseudolul·lians a Bohèmia i Moràvia.

98) Solé i Camardons, Jordi, *La llengua que ens va parir: set pensadors a la recerca del català* (Barcelona: Editorial Dux, 2007), 151 pp.; Llull, pp. 134-5.

Repàs a les idees sobre la llengua que han desenvolupat set pensadors catalans moderns. Breu fitxa sobre les idees lingüístiques de Llull, poc posada al dia.

99) Soler i Llopart, Albert, «El "llibre cortès de lectura" en català: a propòsit del manuscrit F-129 del Col·legi de la Sapiència de Palma», *Caplletra* 41 (2006), pp. 9-42.

Ressenyat a continuació.

100) Soler i Llopart, Albert, «El *Llibre d'Evast e Blaqueria* de Ramon Llull», *De Ramon Llull a T. S. Eliot: grans obres literàries del cristianisme*, ed. Antoni Blanch, Biblioteca Literària. Estudis 12 (Barcelona: Proa, 2007), pp. 41-68.

Article divulgatiu sobre el *Blaqueria* i el *Llibre d'amic e amat*.

101) Soler i Llopart, Albert, «Ramon Llull, un perfil històric», *Raimundus, christianus arabicus: Ramon Llull i l'encontre entre cultures* (Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, 2007), pp. 21-41.

Introducció a la vida i al pensament de R. Llull. S'acompanya de versió en espanyol (pp. 76-83), francès (pp. 96-103) i àrab (pp. 19-45).

102) Soler i Llopart, Albert, «Robert D.F. Pring-Mill (1924-2005)», *Estudis Romànics* 29 (2007), pp. 644-645.

Necrològica. Perfil biogràfic.

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

Ressenyat a continuació.

104) Torrent-Lenzen, Aina, «Un error fonamental en la traducció d'un versicle del *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull a les modernes llengües de cultura», *Randa* 52 (2004), pp. 5-13.

Detecta un error en diverses traduccions a diverses llengües d'un versicle del *Llibre d'amic e amat*.

105) Trias Mercant, Sebastià, «Ramon Llull: defectes i virtuts del millor llibre del món», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 16 (2006), pp. 131-8.

Describeu la trajectòria de les obres que es podrien considerar fites en la redacció del «millor llibre del món»; repàs succint de l'evolució de l'obra lul·liana.

106) Villalba i Varneda, Pere, *Pobres. Discurs llegit el dia 13 de maig de l'any 2004 en l'acte de recepció pública de l'autor a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* (Barcelona: RABLB, 2004), 127 pp; Llull, pp. 84-92.

Repàs al tema de la pobresa i dels pobres, des de l'Antiguitat fins a l'actualitat; la qüestió en diverses obres lul·lianes.

III. TESIS I TESINES

107) Bonillo Hoyos, Xavier, *Edició crítica i estudi dels llibres I, II, IX i X del Llibre de meravelles de Ramon Llull* (Tesi doctoral, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2006), 728 pp.

Edició crítica i estudi literari i artístic dels llibres I, II, IX i X del *Llibre de meravelles*. S'ofereix un *stemma codicum* dels dotze manuscrits catalans conservats, se situa l'obra en el context evolutiu de l'Art característic de l'etapa de transició entre les arts quaternàries i ternàries, s'analitzen les característiques pròpiament literàries del text (tema, estructura, diàleg, motius) en relació amb el seu context romànic i, finalment, s'intenta la descripció del funcionament dels exemples dins de l'obra (proposant possibles fonts, quan s'ha escaigut). La tesi es clou amb la transcripció dels llibres corresponents del testimoni més antic conservat.

108) Bordoy Fernández, Antoni, *Les arrels de la metafísica lul·liana. Anàlisi de la influència de la tradició neoplatònica dins la filosofia lul·liana* (Tesi doctoral: Universitat de les Illes Balears, 2006), 676 pp.

Tesi construïda a partir de les aportacions de Pring-Mill, Gayà, Trias Mercant, Bonner i Ruiz Simon a l'Art de Llull, amb el propòsit de determinar les

connexions del seu sistema amb els diferents afloraments medievals de la metafísica platònica. Llull aprofita creativament estímuls de procedència diversa (Profiri, Pseudo-Dionís, Agustí, Escot Eriúgena, Avicenna) en les seves elaboracions personals del principi categorial, de la producció del món, del model dels correlatius, de l'ànima racional, de l'estructura de les dignitats i dels quatre elements i la seva composició.

109) Mayer, Annemarie C., *Die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften im Religionsgespräch bei Ramon Lull* (Tesi d'habilitació, Tübingen: Eberhard-Karls-Universität, 2007), 396 pp.

Investigació sobre la doctrina dels atributs de Déu i el seu enllaç amb el diàleg interreligiós, sobretot en el *Llibre del gentil* però també en altres obres lul·lianes. Llull intenta fer compatible la doctrina cristiana de la Trinitat amb d'altres posicions religioses introduint-hi la seva doctrina dels atributs divins actius; d'aquesta manera no cal distorsionar la doctrina de la Trinitat per al diàleg amb altres religions, sinó que s'aprofita del fet que els atributs divins ja són un objecte important del pensament teològic en el judaisme, el cristianisme i l'islam.

RESSENYES

- 1) Llull, *Ars brevis*, trad. Sławomirska
- 4) Llull, *Księga cudów [Llibre de meravelles]*, trad. Sławomirska
- 5) Llull, *Księga o kochanku i ukochanym [Llibre d'amic e amat]*, trad. Sławomirska
- 6) Llull, *Księga poganina i trzech mędrców [Llibre del gentil e dels tres savi]*, trad. Sławomirska
- 7) Llull, *Księga zwierząt [Llibre de les bèsties]*, trad. Sławomirska
- 18) Wilk, «Wpływ mistyki muzułmańskiej na *Księgę Miłującego i Umiłowanego* Ramona Llulla»
- 57) Judycka, «Rajmund Lull i trzynastowieczni kabaliści katalońscy»
- 58) Judycka, «Rajmund Lull wobec myśli islamu»
- 59) Judycka, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Llulla*

Els títols ressenyats es divideixen en dos grups: traduccions d'obres de Ramon Llull i estudis que s'hi han dedicat últimament a Polònia. Pel que fa al primer grup, sobretot s'ha de reconèixer que gràcies a la tasca traductora de Barbara Sławomirska, Ramon Llull es va convertir en l'autor català més traduït al polonès, que fins i tot deixa enrere els escriptors actuals, com Sergi Belbel, segon a la llista de publicacions. Entre 2001 i 2005 Barbara Sławomirska va traduir cinc títols lul·lians: *Llibre de meravelles* (2001), *Llibre d'amic e amat* (2002?), *Ars brevis* (2004), *Llibre de les bèsties* (2005) i *Llibre del gentil e dels tres savis* (2005). La traducció del *Llibre de les bèsties* és pràcticament igual que la part setena del *Llibre de meravelles*, traduït i publicat per la mateixa traductora el 2001. La diferència principal entre les dues edicions són les notes que s'afegeixen en l'edició de 2005. El *Llibre d'amic e amat* es va publicar a Polònia un any més tard una altra vegada, traduït per Sawicka (2003), edició ressenyada per Eugeniusz Górski a *SL* 43 (2003), 129 i 156-7.

Sławomirska és una bona traductora professional. L'acredita la seva forma-

ció de filòloga de llengua anglesa i castellana, i una llarga experiència traductora, confirmada per desenes de títols traduïts de l'anglès i del castellà. Les seves traduccions literàries acostumen a ser correctes, i de lectura amena. Independentment de l'època de procedència de l'obra original, la traductora fa servir la variant moderna del polonès, sense arcaïtzar.

Des que es dedica a traduir de la llengua catalana, Barbara Sławomirska primerament va col·laborar amb l'editorial Spółka Hanzeatycka (Cracòvia), on va publicar dos primers títols lul·lians (*Llibre de meravelles* i *Llibre d'amic e amat*) i, un cop desapareguda aquella editorial, va començar la col·laboració amb l'editorial Sagittarius (ubicada a Wadowice: una petita localitat a prop de Cracòvia), responsable de tres títols següents. Spółka Hanzeatycka i Sagittarius comparteixen les mateixes característiques: d'editorials petites, efímeres, que no s'especialitzen en cap tipus concret de literatura i que no disposen d'un equip editorial competent per preparar unes edicions acurades. Aquestes limitacions repercuteixen en la qualitat dels llibres lul·lians publicats.

Cap dels cinc llibres evidencia a la pàgina editorial l'adreça de l'editorial –ni tan sols el lloc on va ser publicat el llibre–; al *Llibre d'amic e amat*, a més, falta la data de publicació. La llista de mancances s'allargaria si volguéssim saber en quina edició original es basava la traducció: aquesta dada no s'especifica en cap llibre. L'única persona a la qual es pot atribuir la responsabilitat per l'edició sembla ser la traductora: els comentaris editorials no són signats. Al *Llibre de meravelles* no hi ha notes ni cap mena d'introducció, només a la contraportada del llibre es fa constar, erròniament, que aquesta havia de ser la primera traducció polonesa de Lull, sense esmentar les traduccions anteriors publicades en antologies. El *Llibre d'amic e amat* està precedit d'una sumària introducció de quatre pàgines, igual que *Ars brevis*; mentre que en el *Llibre de les bèsties* i en el *Llibre del gentil e dels tres savis* la introducció és encara més breu (dues pàgines) i només proporciona una informació bàsica, sense remetre a cap bibliografia. Tres d'aquests llibres són il·lustrats (*Ars brevis*, *Llibre de les bèsties*, *Llibre del gentil...*), però només a un d'ells trobarem la informació sobre la procedència de les làmines (*Ars brevis*).

Un altre aspecte editorial interessant són les notes: s'entén que la seva absència en el primer text traduït per Sławomirska, *Llibre de meravelles*, és degut al caràcter popular de l'edició. Malauradament, tampoc porta notes *Ars brevis*, obra que malgrat la seva brevetat, difícilment passaria per literatura popular. Aquest llibre, més que altres títols, reclamava una edició crítica, com la que van proporcionar Marek Gensler, Dariusz Gwis i Elżbieta Jung-Palczewska, traduint del llatí un fragment de l'obra esmentada dins l'antologia *Wszystko to ze zżiwienia...* (Warszawa, 2002), ressenyada a *SL* 44 (2004), 128 i 147-8. Recordem

que un dels mèrits de l'edició dins l'antologia consistia a complementar la traducció amb els equivalents originals (l·latins) de la terminologia lul·liana.

Les notes explicatives es troben en els llibres següents: *Llibre d'amic e amat* (101 notes), *Llibre de les bèsties* (25) i al *Llibre del gentil e dels tres savis* (40). En aquests tres llibres s'observa una falta de conseqüència entre el caràcter popular de l'edició i el caràcter erudit de les notes, adreçades al lector especialitzat, com si fos una edició crítica. Les notes acreditarien la traductora com a experta medievalista si fossin seves, però tot indica que no és així. Encara que en cap lloc s'explicita la procedència d'aquests comentaris, una simple comparació indica que les notes de Sławomirska són una selecció i traducció lliure de l'anglès: coincideixen amb les d'Anthony i Eva Bonner que acompanyaven la traducció del *Llibre d'amic e amat*, *Llibre de les bèsties* i *Llibre del gentil e dels tres savis* (*The Book of the Lover and the Beloved*, *The Book of the Beasts*, *The Book of the Gentile and the Three Wise Men*), publicats dins l'antologia *Doctor Illuminatus. A Ramon Llull Reader* (Princeton, 1993). Aquest fet fa dubtar si els textos lul·lians van ser traduïts directament del català, segons es declara a la pàgina editorial, o potser de l'anglès, com les notes. Si ara recordem que al llibre *Doctor Illuminatus* també figurava la traducció anglesa d'*Ars brevis*, s'imposarà un dubte greu sobre el criteri de selecció d'obres de Ramon Llull aplicat per la traductora.

Un altre problema que ofereixen les traduccions fetes per Sławomirska és la seva gairebé nul·la projecció a Polònia. L'escassa informació editorial dificulta la localització i el contacte amb la casa editorial que, per la seva part, no facilita de cap manera la difusió dels llibres esmentats (no va respondre a la proposta de venda dels seus llibres a la llibreria espanyola a Cracòvia). No hi ha constància de les traduccions lul·lianes de Sławomirska a les biblioteques, fins i tot a aquestes on hauria d'arribar el dipòsit legal; tampoc han entrat a la xarxa de distribució. D'una banda, aquestes publicacions tenen la característica de literatura de consum—prescindeixen de referències bibliogràfiques i editorials, no respecten els drets d'autor i la normativa bibliotecària vigent—, però d'altra banda, paradoxalment, funcionen com *rara avis* de bibliofília polonesa, pel seu caràcter de llibres inaccessibles que porten una existència semiclandestina. Els tiratges fets per Spółka Hanzeatycka i per Sagittarius són tan mínims que no van tenir cap impacte al nostre país: no han arribat ni als investigadors especialitzats en l'obra lul·liana. Resulta que ni Eugeniusz Górski, ni Mateusz Wilk ni Joanna Judycka tenien constància d'aquestes traduccions d'obres lul·lianes que, tot i sent publicades a Polònia, només es poden localitzar a Barcelona, a les institucions patrocinadores.

El balanç de la crítica lul·liana escrita en polonès fins l'any 2002 sumava només un article publicat l'any 1964 per Edward Potkowski, historiador, sobre

el racionalisme de Llull, i una tesi doctoral inèdita, presentada l'any 1968 per Zenon Janczewski a la Universitat de Varsòvia, sobre problemes de la combinatòria a *Ars magna generalis*. A partir de l'any 1999 comencen a aparèixer les publicacions de Joanna Judycka, una estudiant de Lublin, especialitzada en filosofia lul·liana (articles seus van ser ressenyats a *SL* 39, 44 i 45-46), la majoria a *Acta Mediaevalia*, una revista de la Universitat Catòlica de Lublin, on donava a conèixer el desenvolupament de la seva investigació de l'obra lul·liana. Posteriorment, aquests estudis van ser incorporats a la seva monografia sobre *La fe i la raó en la filosofia de Ramon Llull*. Aquest és el cas de l'article «Rajmund Lull wobec myśli islamu» [RL i el pensament islàmic], que es va convertir en un dels capítols de la segona part de la monografia de Judycka.

L'article «Rajmund Lull i trzynastowieczni kabaliści katalońscy» [RL i els cabalistes catalans del segle XIII] (2004) és una ressenya descriptiva que presenta detalladament un estudi recent sobre la càbala: el llibre de Harvey Hames *The Art of Conversion. Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century* (2000). Judycka rebutja la tesi d'Hames sobre la influència directa de la càbala en l'obra de Llull per falta de proves, però valora molt positivament el panorama del pensament cabalístic dels jueus catalans, que Hames va presentar en la seva monografia, suposant que la coexistència de les tres cultures –musulmana, jueva i cristiana– havia de crear en la societat medieval un patrimoni intel·lectual comú que els representants de les tres cultures coneixien i assimilaven, independentment de la religió que professaven.

El llibre esmentat abans, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*, consta de quatre parts: la primera presenta el context històric de la vida i obra de Ramon Llull, introdueix els conceptes bàsics de la seva filosofia i apropa al lector polonès la seva teoria combinatòria (*Ars*). La segona part presenta les possibles inspiracions de Llull: d'Anselm de Canterbury (argumentació racional), de Ricard de Sant Víctor (contemplació; *rationes necessariae*), d'Islam (mètode *kalam*, mística sufí, atributs divins) i de la càbala (teoria *sefirot*). La tercera part se centra en el tema de la relació de la fe i la raó en l'obra *Liber contemplationis*, i la quarta investiga el mateix problema en les obres polèmiques de Llull escrites contra Averroes (obres creades en 1298 i entre 1309-1311). El llibre es complementa amb bibliografia (283-295), un resum en anglès (297-303) i índex onomàstic.

Judycka explica la causa del relatiu desconeixement actual de la filosofia lul·liana per la marginació del filòsof català en la seva època, quan funcionava fora de l'àmbit universitari. Judycka considera necessari plantejar de nou el tema del suposat racionalisme de Llull, des de la perspectiva del seu misticisme i de l'objectiu didàctic de les seves obres. El llibre de Judycka bé mereix una

ressenya més detallada; en aquest lloc només voldria celebrar la seva aparició i destacar que és el primer llibre sobre Llull que mai s'havia publicat en polonès.

L'any 2005 va ser molt positiu pel que fa a la recepció de Ramon Llull a Polònia: no solament es va augmentar el número de traduccions lul·lianes, sinó que també es va diversificar el grup d'investigadors que s'hi dediquen. Si Judycka representa la crítica filosòfica, Mateusz Wilk és filòleg arabista. Per demostrar les influències islàmiques, sufís, en el *Llibre d'amic e amat*, aquest estudiós va fer la seva pròpia traducció de vint-i-quatre «metàfores morals» de les que constitueixen aquesta obra, a partir de la versió original catalana (Judycka per sistema comentava les obres llatines), citada en les notes, procedent de l'edició de M. J. Gallofré del *Llibre d'Evast e Blanquerna* (1998). La traducció polonesa que Wilk proposa dels noms Amic / Amat (*muḥibb / maḥbūb*, en àrab) són: *Miłujący / Umiłowany*. És la sexta versió proposada fins ara pels traductors i estudiosos polonesos. Les anteriors eren: *Przyjacieli / Ukochani* (Laskowska, 1986); *Kochanek / Ukochany* (Sławomirska, 2002); *Przyjacieli / Umiłowany* (Sawicka, 2003); *Kochający / Kochany* (Judycka, 2005). Wilk es concentra en les coincidències entre les descripcions de les experiències místiques dels sufís i la mística present en l'obra de Llull, destacant la relació trinària entre Déu, home i el món extern (que s'observa paral·lelament en la mística sufí). L'autor manté que la importància que Llull concedeix al camí pot correspondre al concepte *tarīqa* dels sufís; la «membrança» o «remembrament» pot inspirar-se en el *dīkar* àrab, pràctica de recordar constantment Déu mitjançant la repetició del seu nom. Finalment, l'autor recalca en la «fol·lia d'amor» –entesa com a determinació en rebutjar la lògica del món exterior, servint-se de les paradoxes–, com el concepte que més a prop es troba de la mística sufí, on l'amor foll (*maḡnūn*) descriu la relació del místic amb Déu.

Resumint, podem constatar que les últimes publicacions lul·lianes a Polònia, malgrat ser nombroses, no constitueixen un corpus homogeni i definitiu sinó més aviat un brou de cultiu que confirma l'interès de diferents grups d'especialistes (traductors, filòlegs i filòsofs), que no pas de lectors, de moment, per l'obra del *Doctor Illuminatus*.

Anna Sawicka

3) Llull, *Felix oder Das Buch der Wunder*, trad. Gret Schib Torra

This first complete German translation of the *Llibre de meravelles* is based on the Catalan edition by Anthony Bonner (*OS II*) which, for lack of a critical edition, was definitely the best textual basis available. The translated text is pre-

ceded by a concise introduction of nine pages and a small select bibliography, both obviously aimed at an audience not familiar with Ramon Llull and his thought. There are neither footnotes nor any kind of continuous commentary on the text, with the consequence that the book can hardly be regarded as particularly suitable for academic use. However, it provides enjoyable reading for any German-speaking person interested in medieval literature, and given the fact that the number of Llull's works that have been translated into German is extremely small, Schib's translation of the *Llibre de meravelles* may well be considered a milestone in contemporary Lullism in the German-speaking world.

Except for a few mistakes (or rather misinterpretations), the translation is excellent, and the poetic flow of Ramon Llull's Catalan language certainly does not get «lost in translation». Some occasional Latin or Catalan terms that have remained untranslated should have called for an explanatory footnote, like, for instance, «*ignitas, aeritas, aquetas, terrestrietas*» (p. 77) or «*Xaloc, Mestre, Grec und Labeig*» (p. 84). Similarly, Llull's citations of his own writings like the *Llibre dels àngels* (p. 59), the *Liber chaos* (p. 77), the *Llibre del gentil* (p. 78 and p. 198), the *Llibre dels articles* (p. 78 and p. 93), the *Art demostrativa* (p. 93), and the *Doctrina pueril* (p. 198) ought to have been identified as such and furnished with some bibliographical information in a footnote. This holds true even for a text that does not claim to be a fully annotated scholarly edition. Moreover, the average German reader is neither too likely to be familiar with the geographical location of Mount *Canigó* (p. 406), nor would he or she spontaneously identify the «Meer von England» (p. 86) with the Atlantic ocean. In cases like these, it would also have been helpful if the translator had decided to provide some elementary annotations.

As to the very few cases of mistranslation mentioned above, I've picked out three exemplary ones that I believe are symptomatic of the problems that arise in connection with the translation of Lullian texts into German:

1. First it needs to be stressed here that it is incomparably more difficult to translate Llull into German than into any language of Romance origin, even into English. While, for instance, «*sensualitat, entel-lectualitat, animalitat*» (*OS II*, p. 34) can effortlessly be rendered into «*sensualidad, intelectualidad y animalidad*», «*sensualité, intellectualité et animalité*», or «*sensuality, intellectuality and animality*» etc., these three terms present serious problems when being translated into German. In the language of Kant, Hegel, and Heidegger, they need to be interpreted and not simply germanized. Schib's «*Sinneswahrnehmung, Vernunft und Beseeltheit*» in chapter 4 (p. 20) sound correct at first, but they don't quite hit the mark, taking into consideration how Llull himself defines the three terms in question right afterwards: «*Sensualitat són les coses sensuales, que són corpo-*

rals e sensibles; per intel·lectuïtat (*sic!*) entenem ço que és ànima d'hom, o és àngel; per animalitat entenem l'hom, e ço que és ajustat de coses corporals e espirituals» (ibid.). When Llull talks about *sensualitat*, *intel·lectualitat*, or *animalitat* (in this paragraph at any rate) he is obviously *not* referring to the capacity of sensual or intellectual perception («Wahrnehmung»), but to the *objects* that may be perceived, that is, sensible, intellectual or animated beings. In this context the triad «Sinneswahrnehmung, Vernunft und Beseeltheit» is inadequate.

2. In chapter 44 (*Què es home*) Llull states that in the human body there are «vegetació, sensualitat, imaginació, raon e moviment» (*OS II*, p. 168). Schib first translates these terms as «vegetative, sensitive, imaginative, rationale und mobile Kräfte» (p. 157). But in the course of the chapter – when Llull dedicates an expository paragraph to each of the items enumerated at the outset – she replaces «imaginative Kräfte» by «Vorstellungskraft», «rationale Kräfte» by «Vernunft», and «mobile Kräfte» by «Bewegung». Though none of these translated terms is actually inaccurate, it is strongly advisable not to replace one single term in the source language by two or more different ones in the target language – at least as long as in the original text the term is always being used in the same context and with the same signification. Lullian terminology is complicated enough as it is, and it shouldn't be rendered even more confusing by doubling terms in a translation.

3. In chapter 65, Schib translates «enversament de *entenció*» (*OS II*, p. 218) as «verkehrte *Auffassung*» (p. 212). As the respective paragraph implies a half-hidden reference to Llull's doctrine of first and second intentions, this is clearly wrong, while «verkehrte *Absicht*» would have been correct. The mistranslation might be due to a moment of inattention, since Schib usually translates «entenció» correctly as «*Absicht*». But it still throws up the general question whether it wouldn't be useful – especially when it comes to translating Llull – to have *two* people cooperate in a translation: a philologist *and* a philosopher or theologian familiar with the depths (and pitfalls) of the Lullian doctrine. The philosopher's critical eye would also have helped to avoid translation problems like that of *sensualitat*, *intel·lectualitat*, *animalitat* mentioned above.

Notwithstanding these two pages of critical comments, it must be repeated in conclusion that Gret Schib's translation of the *Llibre de meravelles* is a valuable addition to the bookshelf of Ramon Llull's German-speaking audience. Many German readers will be thankful to finally have a solid, readable translation of one of his most famous literary works at hand.

Viola Tenge-Wolf

9) Llull, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXI, 12-15. Quattuor Libri Principiorum*, ed. Sánchez Manzano

Aquest tom XXXI de les *ROL* és un impressionant volum de quasi 600 pàgines, on s'arreglen els quatre *libri principiorum* que Ramon Llull escrigué en els primers anys de la seva activitat. Ni la data del conjunt ni la seqüència en què foren escrits poden ser precisades, per mor de les mútues referències que es troben en aquestes obres.

Com és usual en els toms de les *ROL*, després d'una breu introducció, hi figura la llista de manuscrits emprats, que dona pas a l'edició. A son torn, cada obra va precedida de la introducció corresponent, on es conté la presentació del contingut de l'obra, la discussió de l'autenticitat, tradició textual, reconstrucció de l'*stemma* etc. Són remarcables les reproduccions en colors de les figures tractades en aquestes obres, com també l'encert d'adjuntar un full volander on hi ha els alfabetes que Ramon Llull emprà.

La importància del conjunt d'aquests quatre llibres ha estat repetidament assenyalada en la bibliografia lul·lística. El text havia estat prou conegut a través de l'edició maguntina i objecte d'estudi, en especial el dedicat a la medicina. Representen d'alguna manera una primera aplicació de l'Art, una primerenca expressió de la concepció lul·liana que l'Art és una «Art general per a totes les ciències». En aquest sentit, els quatre ofereixen un esquema molt semblant, que consisteix a proposar uns principis per a cada ciència, per després reflexionar sobre les combinacions resultants, seguint el sistema de *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, i després mostrar l'eficàcia d'aquestes reflexions en la solució dels temes propis, principalment formulant i resolent qüestions.

El llibre dedicat a la medicina és el que formalment s'allunya més d'aquest esquema. La figura principal és representada amb un arbre amb dues branques, la primera per referir-se a la medicina «segons els filòsofs antics», i l'altra per presentar la nova formulació. A més, bona part de la distribució del text se fa segons un tractament temàtic.

La nova edició d'aquestes quatre obres pot ser l'ocasió per insistir en la seva importància per conèixer com Ramon Llull assumeix i adapta al seu sistema el contingut del pensament de l'època. Caldria insistir de forma especial en el dedicat a la filosofia. Amb els setze principis que se li atribueixen, es construeix una ontologia «artística» que està a la base de moltes altres explicacions.

10) Llull, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXII, 27. Ars demonstrativa*, ed. Rubio

Pel que fa a la impremta, l'Art lul·liana de l'etapa quaternària ha estat la parenta pobra de la producció del beat. Si a partir de devers 1475 l'Art ternària va tenir una trajectòria editorial espectacular fins a mitjan segle XVII, cap obra de la primera etapa va ser editada abans de la tercera dècada del s. XVIII en l'edició maguntina. O, millor dit, llevat de dues obres d'aquesta etapa conservades en versió catalana, l'*Art demonstrativa* i les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demonstrativa*, publicades l'any 1932 a *ORL XVI*, fins avui les úniques edicions impreses d'obres d'aquella etapa han estat les maguntines. Ara bé, per magnífica i indispensable que hagi estat l'empresa posada en marxa per Ju Salzinger, tots els estudiosos hem sentit la necessitat de poder consultar textos que responen a les exigències del nostre temps, i per tant és especialment d'agrair amb aquest tom, com amb l'altre ressenyat aquí damunt, aquestes primeres edicions crítiques llatines d'obres de l'etapa quaternària. En el cas concret de l'*Ars demonstrativa*, pel fet de ser conservada en un esplet impressionant de manuscrits, al capdavant dels quals es trobava el famós còdex que Llull mateix va enviar al dux de Venècia, hi havia la curiositat i necessitat entre els estudiosos de poder consultar aquest text de l'obra en una edició fiable. Ara, amb aquest darrer volum dels *ROL*, hem vist complert aquest desig. A més, el tom ens ofereix reproduccions a tot color i claríssimes dels primers folis del manuscrit venecià (amb la famosa dedicatòria al dux Gradenigo i amb la queixa de la gent que interpretava malament el títol d'*Ars demonstrativa* [sic]),¹ com també de les figures (amb la reproducció de cada imatge del manuscrit al recto de la pàgina i una versió moderna més llegible al verso).

Dels 27 manuscrits que transmeten la versió llatina, l'editor n'ha descartat 6 per ser de fragmentaris o ser còpies tardanes d'altres ja coneguts. Així que n'ha hagut de compulsar 21, cosa que sembla haver fet en tota l'obra, i no solament per un parell de pàgines inicials, com han fet altres editors. (En vista d'això, és una llàstima que només posa les foliacions marginals de dos manuscrits, els de Venècia i Milà.) De les comprovacions que he pogut fer, sembla una feina feta amb una cura i una correcció exemplars. Tractant-se d'una obra llarga i complicada, tot això representa una feina gegantina.

La introducció situa l'*Ars demonstrativa* en el seu lloc del desenvolupament del sistema lul·lià, i explica de manera succinta els mecanismes de l'Art emprats

¹ Textos transcrits a la p. LI.

en l'obra. L'apartat de descripció dels manuscrits ve seguit d'un apartat sobre l'edició maguntina, precisant que fou basada en un manuscrit del s. xvii (Clm. 10588) i corregit segons l'únic manuscrit català, amb afegits *ope ingenii* i petits canvis de sintaxi, tot seguit d'un colofó on l'editor es disculpa pels errors i afegeix una taula d'*errata* (coses que fan encara més d'agrair poder consultar ara una edició crítica d'aquest text llatí). A continuació ve una explicació de les relacions entre les fonts i l'*stemma codicum* resultant. Al següent apartat sobre les relacions entre les versions llatina i catalana corregeix algunes afirmacions del sotasígnat, però en deixa una sense corregir. Quan jo vaig dir (*OS I*, 333, n. 83) que «estepa» era una traducció homonímica i incorrecta del llatí *stipes*, perquè no estava enregistrat en el sentit de «tronc» en català, es veu que només havia consultat l'Alcover-Moll i el Coromines, i no el *Glossari* del P. Colom, que cita dos passatges (a l'*Arbre de ciència* i al *Llibre de home*) on Lull emprà el mot en aquest sentit. Així que, com a evidència d'una traducció del llatí al català, no val. Per totes aqueixes raons estic d'acord amb l'editor que és una qüestió que caldria estudiar més a fons. Afegiria que en el cas de l'*Ars demonstrativa*, pel fet que les dues versions semblen haver sortit d'obradors del mateix beat, seria un estudi de certa importància. Afegiria que, pel fet que l'única altra obra de l'Art en una situació similar és la *Taula general*, caldria seguir, com suggereix Rubio, l'exemple de Tenge-Wolf a *ROL XXVII*.

La meua única crítica a aquesta edició té a veure precisament amb el fet d'haver sortit d'un d'aquests obradors, i per tant potser hauria estat interessant conservar una mica més fidelment la disposició del text, i sobretot les rúbriques. Com a exemple, el «[De prima figura A]» afegit a la p. 9 trenca un discurs que ve seguit en el ms. V, i que no es trenca fins al calderó al principi del paràgraf següent «In hiis autem...» També crec que és preferible posar qualsevol afegit editorial entre claudàtors, com per exemple la numeració dels paràgrafs a la Dist. II.

Però són detalls menors en una esplèndida edició que constituirà una fita en la publicació d'obres de l'Art lul·liana.

A. Bonner

11) Lohr, «Nicolaus Cusanus and Ramon Lull: A Comparison of Three Texts on Human Knowledge»

El títol, que sembla prometre una discussió comparativa de l'epistemologia de Lull i el Cusà, només té una relació marginal amb el contingut de l'article, que ofereix una primera edició de l'important *De potentia, objecto et actu*. El text s'ha conservat en quatre manuscrits: Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio

Emanuele II, Fondi minori 1832 (s. xv/xvi); l'*Electorium*; el *Breviculum* (amb textos gairebé idèntics); i Bernkastel-Kues, St. Nikolaus Hospital 83. Els textos de les dues compilacions de Le Myésier són els més antics i fiables, però, com sempre en aquestes antologies, són incomplets; el del Cusà només té extractes; així que l'únic text complet és el més tardà, el de Roma (aquí editat sense la part final de qüestions). En vista de la disparitat entre les tres versions (la del Cusà sembla provenir d'una font diferent dels altres dos), Lohr ha optat per una edició en paral·lel dels tres textos. Aquesta solució no només té l'avantatge de mostrar la relació entre ells, sinó que revela els mètodes compilatoris de Le Myésier (que no sols deixa parts que troba innecessàries per a les seves antologies, sinó que de tant en tant hi intercala explicacions pròpies) i de Nicolau de Cusa (mostrant quines parts li interessaven). Lohr explica a la introducció com l'intent de sistematització del *Breviculum* s'inicia en la *pars dispositiva* que conté el *De potentia, objecto et actu* i el *De naturali modo intelligendi* per tal de donar al lector els fonaments epistemològics de l'Art lul·liana. De fet la primera obra, la que s'edita aquí, ens mostra, amb una gran claredat, com una aplicació de l'estructura correlativa a tots els nivells de l'ésser ens permet el seu coneixement, fins al darrer esglaó de Déu. La resta de la introducció ens dóna la pertinent informació bibliogràfica, els criteris d'edició i un breu resum del contingut de l'obra. Finalment Lohr hi explica com Nicolau de Cusa, en el seu primer sermó, escrit aproximadament al mateix temps que va redactar les seves compilacions lul·lianes (1430), diu: «Sed quia Trinitas in unitate est, gerit intra se omne creatum in suo esse imaginem Trinitatis [...] per hoc, quod est ex potentia, objecto et actu».

A. Bonner

15) Perarnau, «Noves notícies sobre Ramon Llull i lul·lisme a Alemanya, segles XIII-XV»

Es tracta de tres notícies. La primera és d'un interès extraordinari perquè fa referència a un apunt dels annals d'Erhard, ardiaca de Ratisbona, que cap a 1290 dóna notícia de l'estada a París d'un personatge que cal identificar (amb poc marge per al dubte, crec) amb Ramon Llull; és un testimoni excepcional (potser el més antic) de la recepció del beat, d'una rara precisió: referència al caràcter «arabicus» de les propostes lul·lianes, edat projecta del personatge (Llull s'acostava llavors a la seixantena), referència a les figures lul·lianes (amb advertiment que cal no confondre-les amb figures nigromàntiques), oferta d'un ràpid aprenentatge de l'Art, aprovació per part dels mestres i del canceller (se'n

desprèn una possible obtenció del títol de mestre en arts?) i acollida freda del sistema per part dels alumnes. Tot plegat, confirma en gran part la informació que sobre aquest sojorn a París dóna la *Vita coetanea*.

La segona notícia fa referència al clergue Stephen Lannkchamer, de Passau, a Baviera, que el 1454 copia una part de l'actual manuscrit 441 de la Wellcome Library de Londres; aquest personatge, a més, corregeix la còpia del segon escrit que intervé en aquest volum i fa les rúbriques de la *Disputatio quinque hominum sapientum*.

Finalment, la tercera, transcriu un text copiat en una lletra cursiva germànica de mitjan segle xv sobre les relacions entre la fe i l'intel·lecte en el pensament de Ramon Llull, present al manuscrit vaticà Pal. lat. 1590, folis 88v-90r.

A. Soler

16) Porsia, *Progetti di crociata. Il De fine di Raimondo Lullo*

Il testo di F. Porsia si inserisce nel filone degli studi sulla storia della mentalità. Il problema che affronta, con prosa accattivante e metodo rigoroso, è quello delle opere che hanno per oggetto i progetti di crociata nel Medioevo, le cosiddette «crociate di carta», da cui emerge il punto di vista di chi vuol fare la guerra. Attraverso questi testi, è possibile gettare uno sguardo su un certo modo tardomedievale di concepire il diverso, l'altro da sé, il nemico. L'autore, a questo scopo, focalizza la sua attenzione sul *De fine* di Raimondo Lullo, testo che ritiene a ragione emblematico e compendiaro dell'atteggiamento di Lullo rispetto alla questione del passaggio.

Dopo una premessa in cui espone le linee guida della sua tesi, Porsia introduce la figura di Raimondo nel suo interagire con le vicende di Lucera, la colonia a prevalenza musulmana voluta in Puglia da Federico II di Svevia.

Nel secondo capitolo, Lullo viene intelligentemente inserito nell'ambiente culturale e sociale del tempo, con un occhio particolare, naturalmente, alle ideologie e alle questioni economiche e politiche che stanno alla base dei progetti di crociata, una produzione letteraria della quale l'autore traccia uno schizzo breve ma di ampio respiro.

A seguire, una sezione dedicata agli scritti lulliani in promozione del *bellum Romanum*, ad intra e ad extra, con un'attenzione particolare al *De fine*, che viene presentato integralmente in traduzione nel capitolo successivo.

Porsia chiude il suo lavoro con un significativo «Epilogo», che racconta la fine tragica della colonia di Lucera ad opera di Giovanni Pipino di Barletta, su desiderio di Carlo II d'Angiò. In questo modo, il cerchio si chiude e si ritorna

alla questione di partenza: chi vuole fare la guerra? Perché? Ci sono guerre che «vanno fatte»?

Segue un'appendice che raccoglie fonti di varia natura (dall'*Unam sanctam* di Bonifacio VIII alla descrizione dei Tartari nella Nuova Cronica di Giovanni Villani, dall'Editto di Teodosio alla petizione di Raimondo Lullo a Celestino V, etc.), utili alla comprensione dei problemi discussi. Il volume è corredato da un'accurata bibliografia specifica e indici.

Partendo da molto lontano, dalla credenza antica che Delfi fosse l'ombelico del mondo, F. Porsia induce il lettore a problematizzare le concezioni che sottendono alla formazione dell'etnocentrismo, analizzando i meccanismi psicologici e le motivazioni storiche che hanno portato le popolazioni europee nel corso dei secoli a creare una propria identità «in contrapposizione», come sempre avviene, del resto. E, quindi, sempre facendo «parlare le fonti» (come si usa dire tra gli storici di professione, tra i quali si annovera a buon diritto l'autore), squaderna al lettore il mondo dell'immaginario comune, produttore di stereotipi negativi di definizione del diverso: «l'altro», lo sconosciuto, lo straniero, è il termine opposto del paragone, dunque deve necessariamente essere disumano o disumanizzato (i Tartari vengono sovente descritti come ghiotti di sangue animale e all'occorrenza cannibali, per esempio), senza principi morali, senza leggi del vivere civile. Stereotipi che, purtroppo, hanno goduto di un certo deprecabile successo nel corso della storia europea.

Francesca Chimento

17) Verdaguer, *Perles. L'amic i l'amat. Càntics de Ramon Llull posats en vers*, ed. Casasses i Prats

La «Nova Biblioteca Selecta» (Edicions 62) va publicar el febrer de 2007 el número 7 de la col·lecció: *Perles* de Jacint Verdaguer, que porta per subtítol *L'amic i l'Amat. Càntics de Ramon Llull posats en vers*. És a dir, un títol nou per a les *Perles del «Libre d'Amic e Amat»* tal com eren conegudes fins avui. A cura d'Enric Casasses, autor del pròleg, i d'Agnès Prats, és la primera edició en volum solt del llibre des de 1908 en què aparegué l'edició de l'obra, amb un pròleg de Miquel dels Sants Oliver, dins la sèrie d'«Obres Pòstumes» de *L'Aveng*. No és, però, l'única edició d'aquest llibre verdaguerià editada recentment: en el volum IV –*Poesia*, 2 (octubre de 2006)–, formant part de les anomenades «obres pòstumes» dins el projecte «Totes les obres» de Jacint Verdaguer (Edicions Proa), hi ha les *Perles* a cura de Ramon Pinyol i Torrents amb una introducció de Joaquim Molas (pp. 385-455).

Les dues edicions coincideixen ben positivament en el mètode per recuperar la intenció i la veu de Verdaguer: el fet de basar-se en els manuscrits –sobretot, el manuscrit 366/4 de la Biblioteca de Catalunya– permet no només recuperar «la lletra de l'original, sinó també el seu ordre» (com diu Molas), perquè una cosa és el text que deixà Verdaguer en morir –amb una redacció pràcticament definitiva– i una altra de diferent el text de 1908 que juga a normativitzar la llengua de Verdaguer i canvia l'ordre de les glosses segons l'edició del text lul·lià de 1904 a cura de Mateu Obrador. En totes dues, a més, seguint l'autor, «Amat» va en majúscula i «amic» en minúscula ben significativament; hi són visibles els textos duplicats del manuscrit o els textos amb primera i segona versió; i totes dues prenen la darrera versió de l'autògraf verdaguerià.

Tot i aquest punt de partida coincident, divergeixen en algunes decisions i lectures del manuscrit –alguna de significativa (com l'aparició/desaparició d'un títol o un lema), però la resta ben poc importants perquè afecten tan sols algun mot o algun vers–; en moments puntuals hi ha alguna diferència en l'ordenació dels poemes, deguda a la numeració de les glosses en una i altra edició; a voltes, tot regularitzant la puntuació, apliquen criteris diferents –sobretot en l'ús del guió d'intervenció directa– que fan interessant la comparació perquè influeixen en el ritme de lectura dels versos de Verdaguer; i, finalment, sorprèn la posició dels versos breus dins les composicions que en l'edició de la «Nova Biblioteca Selecta» estan sempre justificats a l'esquerra igual que la resta de versos i en la de Proa estan centrats, com solia fer Verdaguer.

En l'edició solta de Casasses i Prats hi trobem de més a més una sèrie d'elements que la fan ben útil i completa. Hi podem llegir Ramon Llull sota (o al costat) de Verdaguer en les dues versions lul·lianes que feia servir el poeta de Folgueroles –tant en la de Jeroni Rosselló de Palma (1886) com en la de Joan Bonllavi de València (1521) o en totes dues–: llegir Llull és un molt bon exercici per observar les maniobres i recursos utilitzats per Verdaguer (en aquest sentit, valen la pena els comentaris que fa Casasses a les glosses 1, 3, 4, 54 al pròleg). També en aquest volum indiquen a cada poema la doble numeració del manuscrit verdaguerià, corresponent a Rosselló i Bonllavi, i donen les referències a ENC (edició crítica del *Llibre d'amic i amat* a cura d'Albert Soler a «Els Nostres Clàssics») i a COP (l'edició de les *Perles* de 1908). A més, al final (pp. 223-233) tenim les variants del manuscrit (no dels esborranys: decisió encertada perquè així ens adonem de la poca variació i de l'estat gairebé definitiu de l'autògraf). Tot això ens ho presenta aquesta edició solta, amb característiques d'edició crítica, tot i l'objectiu de fer «simplement una edició rebedora», com diu al pròleg Casasses.

Per acabar, a més de poder fruit del pròleg de *Perles*, que constitueix un

magnífic exemple de la prosa verdagueriana, aquest llibre reproduïx, pel seu valor històric de defensa justament del poeta-prosista, la introducció de Miquel dels S. Oliver a l'edició de 1908 i porta, com ja s'ha dit més amunt, un breu, aprofitat i interessant escrit de presentació degut a Enric Casasses. Amb el títol d'«El llibre d'en Verdaguer i en Llull», ens ofereix la «visió de la jugada» —on aclareix els criteris de l'edició—, i uns apunts-lectura del llibre en què es veu el poeta Casasses parlant de l'altre poeta, del qual admira l'atreviment de ficar-se i retocar el llibre de Llull, «un dels tres o quatre grans poemes d'amor d'occident»: el poeta Verdaguer, posant en vers els 170 versicles dels més de 300 de Llull, treu les *Perles* que «són el llibre d'amic i amat de Verdaguer, i si no són sempre tan fulgurants com l'original lul·lià, la major part de les vegades hi estan a l'altura, i en alguns casos el sobrepugen: la volada i la capacitat de volar de Verdaguer són espectaculars, i la seva saviesa musical, de *cantar*, no s'ha ni igualat». Verdaguer, Llull i Casasses junts: un luxe.

M. Àngels Verdaguer Pajeroles

21) Arnaldus de Villanova, *Alphabetum catholicorum ad inclitum dominum regem Aragonum pro filiis erudiendis in elementis catholicae fidei. Tractatus de prudentia catholicorum scolarium*

El segon volum de l'edició crítica de l'obra teològica d'Arnau de Vilanova publica dues obres, la primera de les quals és d'especial interès per als lul·listes. L'*Alphabetum catholicorum ad inclitum dominum regem Aragonum pro filiis erudiendis*, en primer lloc, perquè està vinculada a l'educació dels fills d'un dels benefactors de Ramon, el rei Jaume II d'Aragó. En segon, perquè, tal com mostra el seu editor, Mn. J. Perarnau, en un extens estudi introductori, l'obra va tenir un procés de composició complex, en tres fases, que s'inicia cap a 1295 amb el títol de *Collocutio didascalica de elementis catholicae fidei* i acaba cap a 1302-1304, així que el rei tingué fills en edat de formació, com a obra adreçada (només en el títol que coneixem) a la casa reial. En tercer, perquè d'aquestes fases de composició n'hem conservat testimonis en llatí, però també en una traducció castellana, en una altra de toscana parcial i en una altra de grega; sense que es pugui descartar l'existència d'una versió catalana interposada entre l'original llatí i la versió castellana. Finalment, perquè bo i incoent en la seva primera part un catecisme a base de preguntes i respostes sobre els catorze articles de la fe, l'obra sencera està destinada a la formació cristiana general, inclosos els laïcs. A banda de l'edició crítica del text llatí, el volum inclou la transcripció de les versions toscana i castellana.

El *De prudentia catholicorum scholarium* és una reflexió, escrita entre 1292 i 1297, sobre la saviesa i la ciència, adreçada a un infant cristià que ha superat els rudiments de les primeres lletres i s'inicia en les arts liberals. Arnau hi exposa que la ciència que condueix a l'adquisició de la saviesa és la que abraça l'amor de Déu i precisa quines són les disposicions necessàries per rebre-la i exercitar-la.

Finalment, cal dir que semblen pertinents i enraonades les precisions que fa Mn. Perarnau (pp. 71-77) sobre les audiències papals de Perusa 1304 i Bordeus 1305 en què Arnau presentà les seves obres a consideració de la Santa Seu; fins ara, el volum Vat.lat. 3824, fonamental en la transmissió de les obres arnaldianes perquè va ser controlat personalment pel seu autor, ha estat considerat com el còdex presentat a Bordeus a tal fi. Perarnau sosté que el que es presentà al papa en ambdues audiències foren diversos quaderns deslligats i que només posteriorment es presentà el volum esmentat.

A. Soler

22) Badia, «Generació o luxúria. Què diu Ramon Llull sobre el sexe? 2. La casuística»

En la primera part d'aquest article, l'autora destria els sentits de *sexe* en el corpus lul·lià, això és, des del punt de vista científic o filosòfic, un principi epistemològic que pren *femení* i *masculí* com a tret definitori del gènere o bé com a principi generador en termes naturals; des del punt de vista literari, d'altra banda, és obviat d'una forma generalitzada i només apareix enmig dels discursos didàctics, tractat com un vici, d'acord amb la «joglareria reformada», el projecte literari lul·lià, d'acord amb la primera intenció. Pel que fa a l'amor com a passió, només apareix per referir-se a l'amor a Déu, emprant un llenguatge molt descarregat de connotacions sexuals. Així doncs, l'autora de l'article ens fa veure com el sexe és absent, d'una manera programàtica, de bona part de l'obra del beat, que pretén de bastir una nova literatura on l'amor, les passions de l'ànima i el sexe es tracten en espais compartimentats.

L'objectiu principal de la segona part de l'article és de veure, efectivament, el tractament literari que fa Ramon Llull de la luxúria com a pecat mitjançant un recorregut per vint exemples extrets, bàsicament, del vuitè llibre del *Fèlix*, on hi ha, ara i adés, enmig del discurs moral, incursions en el pecat de luxúria. L'epígraf sota el qual Badia situa el primer dels quatre apartats en què divideix el text és especialment eloqüent pel que fa al sentit de l'article: «Parlar eficaçment del rebutjat per mostrar-ne la ignomínia». Així doncs, l'article exposa de quins recursos expressius i dialèctics es val Llull a l'hora de mostrar la luxúria tot

constatant, tanmateix, el seu rebuig frontal, no ja només al pecat, sinó a la seva literaturització. És per això mateix que la literatura lul·liana rebutja pràcticament tota la tradició i no pot deixar de frustrar les expectatives del lector. Segons Badia, però, Lull, no obstant aquest rebuig, alhora que utilitza uns raonaments i una retòrica en certa manera deutores de l'art, no és estrany que construeixi els seus exemples mitjançant canemassos, tipus i tòpics de la tradició. En aquest sentit, l'autora de l'article posa en contacte els exemples i el context cultural mitjançant un aparat ben nodrit. En l'article també es constata que Lull, en parlar del pecat, ho fa d'una forma clara i crua, a fi de ser ben eficient i mostrar-lo amb tota la seva execrabilitat.

Tot al llarg de l'article apareix un extens inventari de luxuriosos que Badia classifica en dos blocs: el dels laics, les pràctiques libidinoses dels quals Lull condemna tant dintre com fora del matrimoni alhora que anomena de la mateixa manera tant la prostitució com l'amistança; i el dels que, en el seu ús desviat del sexe, presenten l'agreujant de practicar un abús de poder, això és, en els religiosos i en els nobles i reis, cosa que traeix, encara més que per al comú de la gent, la seva «intenció» en el segle. Badia fa, doncs, un recorregut per moltes diverses situacions i estaments, fent, també, esment a les distincions de gènere, delimitant fins a quin punt Lull es distancia de la misogínia habitual i és equitatiu en el repartiment de culpes. En el discurs lul·lià no hi ha, però, únicament exemples de mala conducta sinó que també assenyalava models virtuoses de castedat, remeis a la temptació i vies de redempció.

Nin Sauleda

24) Barceló Crespi i Ensenyat Pujol, «Mossèn Gabriel Vaquer en el context de les lletres mallorquines de la tardor medieval»

Maria Barceló i Gabriel Ensenyat segueixen la línia de recerca establerta de donar a conèixer, minuciosament, la cultura de l'Humanisme a les Illes Balears. En aquest cas, treuen a la llum la figura d'un personatge que, tot i haver estat estudiat amb anterioritat, no havia estat prou contextualitzat i no se n'havia definit a bastament el seu paper en l'incipient humanisme illenc. El prior Gabriel Vaquer fou, per damunt de tot, l'impulsor del col·legi de Lluc, en un moment en què el santuari patia una crisi profunda a causa d'algunes deixes testamentàries. En aquest sentit, destaquen les «Ordinacions» redactades per Vaquer mateix poc abans de la seva mort (1531) i aprovades per Climent VII, que havien de regir la vida del col·legi. Destaca també l'epistolari, inèdit, que posa de manifest les relacions del prior amb l'entorn de l'època. L'episodi de la Germania i les rela-

cions amb els membres de les famílies benestants de l'època perfilen la imatge d'aquest prevere vinculat amb diversos càrrecs a la Seu de Mallorca.

Tanmateix, el que interessa per als estudis lul·lístics és que Vaquer posseïa quatre exemplars d'obres lul·lianes: «Item altre libre cubert de pregamí, de stampa, anomenat *Blanquerna*», «Item hun volum entre querns de penna y stampa, contenynt XIII quïerns de la *sciència de mestre Remon Lull*», «Item altre libre cubert de stampa anomenat *Arbor Scientie*», «Item altre libre de penna, cubert de pregamí, de la dita *sciència* del dit mestre Remon Lull».

Aquest fet, juntament amb el conflicte que mantingué Mn. Vaquer amb Pere Deguí (a causa de l'absència de l'illa d'aquest segon entre 1487 i 1499) i juntament amb els seus contactes amb altres personatges vinculats al món lul·lià (com ara Gregori Genovard, rector de l'Estudi General Lul·lià) fan afirmar als estudiosos que «[...] Gabriel Vaquer figura entre el grup de lul·listes [...] que contribuïren a donar empenta a l'obra del beat». Aquesta afirmació, des del nostre punt de vista, no deixa de ser una mica arriscada, tot tenint en compte que el prior del col·legi de Lluc no va generar (que sapiguem encara), cap obra de tipus lul·lià ni va propiciar cap actuació determinant. Que doni compte d'una processó al puig de Randa per mor d'una sequera pot permetre de veure fins a quin punt arribava la devoció popular per Lull, però en cap cas pot ser un argument justificador del «lul·lisme» de Vaquer. Això no obstant, aquest minuciós estudi palesa el fet que un sector notable de la societat mallorquina del s. XVI era posseïdora de llibres lul·lians i, per tant, n'era potencial lector i difusor.

M. Ripoll

25) Batalla, «Es pot ésser lul·lista avui dia? Reflexions entorn de Kurt Flash»,
El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana

Aquest és el text de la ponència que va pronunciar Josep Batalla a les primeres «Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries» organitzades per l'Aula Lul·liana de Barcelona el 2007, que reflexiona sobre com podria existir un lul·lisme a l'actualitat. Aquesta idea s'articula conjuntament amb l'anàlisi de la repercussió que ha tingut Lull en els treballs de filosofia medieval, prestant especial atenció al llibre *El pensament filosòfic a l'edat mitjana* de Kurt Flasch. El text es divideix en quatre parts, la primera i l'última de les quals tracten de la possibilitat d'un lul·lisme actual, mentre que la segona i la tercera tracten de la repercussió de Lull en els estudis de filosofia medieval.

La primera part, titulada *Dues maneres d'ésser lul·lista*, és una aproximació a dues concepcions del mot «lul·lista»: el medievalista especialitzat en el conei-

xement de l'obra de Llull que s'hi dedica professionalment; i el seguidor de la doctrina de Llull, que, en ell, troba un guia. En aquesta primera part també s'introdueixen els temes principals que es tractaran al llarg de les dues parts centrals del text. A la segona part, titulada *Llull en els estudis del pensament medieval*, es tracta la poca consideració que rep Llull en la majoria d'estudis de filosofia medieval. Es diu que Llull va ser una figura present en la història de la filosofia, tot i que sempre com a *rara avis*, però la seva presència es va convertir en anecdòtica a les primeres històries de filosofia de finals del segle XVIII i a començaments del XIX, un posicionament que s'ha perllongat durant tot el segle XX. Per exemplificar aquesta presència testimonial de Llull, una tendència que encara predomina entre els actuals medievalistes que no són lul·listes, s'analitzen diferents àmbits en els quals Llull va fer importants contribucions, com són la teologia, la filosofia i la lògica. Pel que fa a la teologia, Llull sempre apareix a les grans enciclopèdies teològiques, però no rep un tractament aprofundit, i en alguns treballs ni tan sols hi és esmentat. Pel que fa a la filosofia, Llull també apareix als manuals d'història d'aquesta disciplina, però no a treballs sobre els grans debats intel·lectuals de l'edat mitjana, o fins i tot només hi és esmentat per la seva repercussió en grans figures del Renaixement. Finalment, pel que fa a la lògica, tampoc no es menciona Llull en estudis sobre lògica medieval, molts cops per la dificultat que implica introduir-se dins el mecanisme de l'Art. Seguidament, s'exposen quatre possibles explicacions d'aquest desinterès: en primer lloc, les idees dominants de cada època imposen el criteri seleccionador dels autors a tenir en compte; en segon lloc, la persistència a valorar Llull només pel seu intent de mecanitzar el coneixement i no pel seu propi pensament; en tercer lloc, una deficiència de la difusió dels estudis lul·lians; i, en quart lloc, la manca d'edicions manuals de l'obra de Llull accessibles a un públic ampli.

A la tercera part, titulada *Llull en la història de la filosofia de Kurt Flasch*, s'exposa l'enfocament que dóna Kurt Flasch a la història de la filosofia medieval al seu llibre *El pensament filosòfic a l'edat mitjana*. Per a Flasch, les doctrines s'han d'entendre en correspondència amb les condicions històriques en què van sorgir; d'altra banda, considera que el pensament medieval no es vehicula per una sola filosofia canònica, com l'escolàstica, sinó per un entrecruament de teories. En aquesta obra, doncs, Llull rep la mateixa atenció que qualsevol altre pensador, d'acord amb els problemes que pretenia resoldre, i no segons les seves afinitats amb la tradició del moment. Flasch destaca sis punts del pensament lul·lià: oferir un nou mètode de recerca intel·lectual, cercar una filosofia fonamental que fos anterior a la distinció entre lògica i metafísica, la matematització i la mecanització de les relacions entre els conceptes, la nova concepció de la dimensió relacional que configura tota realitat, l'*Arts* com a via per a la pau

entre religions, i el seu interès per l'experiència humana i per la renovació de la filosofia i de la ciència. A la quarta part, com el seu títol indica, *En quin sentit és possible un lul·lisme actual*, es defensa la possibilitat de parlar a l'actualitat de lul·lisme. Es considera que la visió historicista de Flasch, que considerava les doctrines segons les condicions històriques que les van fer possibles, no hauria d'impedir una filosofia sistemàtica actual que s'inspirés críticament en alguna de les intuïcions de Llull. Tot seguit, s'exposen una sèrie de punts en què Llull podria ser un bon guia per al pensament: primerament, el lul·lista actual és aquell que creu que Llull és un pensador interessant i no és aquell que vol construir una filosofia a l'entorn del pensament lul·lià anacrònicament interpretat; en segon lloc, Llull podria ser un bon guia per assolir una visió neoplatònica del món adaptada a l'actualitat; en tercer lloc, la teoria dels correlatius de Llull podria ser estudiada en relació amb la recerca en la branca de mereologia de la filosofia actual, és a dir, l'estudi de les relacions que uneixen els conjunts amb les parts; i, finalment, podria ser interessant l'estudi de la coherència interna i de la visió del món de què parteix la filosofia natural de Llull.

En definitiva, Josep Batalla posa de manifest l'estret vincle que hi ha entre el fet d'endinsar-se d'una forma aprofundida en el pensament de Llull i el fet d'assegurar-li un lloc dins la història de la filosofia.

Cristina Albareda

26) Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*

El Sr. Bonner ha escrit un llibre decisiu per a la comprensió de l'obra de Ramon Llull. Crec que pot ser entès com el fruit no sols de desenes d'anys d'estudi personal, sinó també el resultat de l'evolució que ha seguit el lul·lisme en la segona meitat del segle passat. Amb ell, al meu parer, es posa de manifest el gran encert dels editors de les *ROL* que, amb els volums editats aquells anys, posaren a l'abast dels estudiosos primer de tot els darrers vint anys de la producció lul·liana. Amb aquelles obres s'obria una perspectiva nova sobre la dedicació de Ramon Llull a perfeccionar i, diguem, contextualitzar els instruments de l'Art. I allò que des d'una perspectiva «des de l'inici» podien semblar acotacions marginals o derivacions, ara, des d'una perspectiva més global, es revelaren novetats decisives per poder situar l'obra en el seu context contemporani. Ch. Lohr apuntà en aquesta direcció i des d'aleshores s'ha dut a terme una aproximació a la lògica de Ramon Llull més fidel als textos i a les circumstàncies dels temps. Bonner clou el seu escrit amb aquesta conseqüent afirmació: «L'Art i la lògica foren el centre de tota l'empresa». L'empresa, com apunten les parau-

les anteriors a aquestes, era, és clar, la justificació del seu mètode apològic i la fundació d'una «ciència de les ciències».

El llibre de Bonner és, per tant, una obra sobre l'Art, una obra però, com diu, «about the how, not the what». I això vol dir sobre els mecanismes de l'Art que, en darrer terme, són qüestió de lògica. De totes maneres, no em queda massa clar com resol Bonner la relació entre l'Art i la lògica. És indubtable que si Ramon Llull es dedica als problemes de la lògica, ho fa per consolidar l'Art. Doncs bé, es pot pensar que aquesta dedicació és en el fons una aplicació –en sentit lul·lià– de l'Art a la lògica? Hi ha dos motius lul·lians que ens ho fan pensar. Per una part hi ha l'afirmació que els «antics filòsofs», entre ells Aristòtil, no tingueren tots els coneixements suficients per assolir les veritats teològiques bàsiques del cristianisme. Per altra part, Llull afirma que totes les «auctoritates» s'han de sotmetre a l'Art. Aquests dos motius serien suficients per emprendre una revisió de l'autoritat de la lògica aristotèlica i complementar-la amb l'aplicació de l'Art.

Aquesta qüestió, per altra banda, es transparenta en l'esquema global de l'obra, induït, al meu parer, per un terme ja tradicional en la divisió que proposa Bonner i que es refereix a la producció lul·liana a partir de 1308 com «fase post-Art» (contrapunt d'una primera fase «pre-Art»). En un i altre cas el terme pot fer pensar que en ambdós períodes l'Art és absent. Pens que és una inexactitud i que no és l'opinió de l'autor.

L'esquema de l'obra es distribueix en cinc capítols: després d'una introducció (1; pp. 1-25), s'estudia la «fase quaternària» (2; pp. 26-92), a continuació s'analitzen els canvis que es van introduint en aquesta fase (3; pp. 93-120) i que es resolen en la «fase ternària» (4; pp. 121-187). Després d'això s'analitza «la fase post-Art: lògica» (5; pp. 186-255). Un relativament ampli capítol conclusiu (pp. 256-299) fa referència als aspectes principals de l'Art. Per cert, a l'inici d'aquest capítol conclusiu Bonner fa el suggeriment important d'anomenar les diferents etapes de l'evolució de l'obra de Llull en base als títols de les quatre obres que podrien considerar-se els punts de canvi més significatius (p. 256).

La presentació dels temes resulta molt pedagògica. A pesar d'un detall inicial, que és la manca d'un índex més extens, així com també d'una jerarquització més visible dels subcapítols. Pel que fa a la presentació, Bonner concedeix un espai ampli al comentari textual. Quan es refereix a un tema, avança una explicació resumida, tenint present el sistema de l'Art i, sempre que és adient, el context intel·lectual de l'època. Després ho mostra en la pràctica textual, conduint el lector pel laberint de l'escriptura lul·liana, tan farcida sempre de silèncis i de referències encobertes. I ho fa amb èxit, certament.

No crec necessari animar a l'estudi del llibre de Bonner detallant-ne més el contingut. Bastarà destacar l'encert en la presentació del funcionament de les

figures de l'Art. En general ho fa amb concisió, centrant-se en allò que és essencial. Alguns casos que semblarien contradir aquest estil (p.e. pp. 146 ss.), segurament resultaran ben útils per al lector no massa introduït en el sistema de Llull. També és molt encertat el tractament que fa dels recursos lògics que Llull elaborà en els seus anys darrers, la fase post-Art, potser el capítol més remarcable del llibre. La hipòtesi manejada per Bonner és que Ramon Llull emprèn aquesta tasca amb l'objectiu de justificar en els ambients parisenes la seva tesi sobre la demostració de les veritats de la fe. Són, per tant, dues perspectives les que s'amplien arran d'això, és a dir, poder comprendre millor la incardinació de Llull en la història de la teologia i en la de la lògica de l'Edat Mitjana. I Bonner és el primer en treure'n ja profit, per exemple en el tema de la «mixtio» (pp. 155 i 203) o en el de les «definicions» (pp. 134 i 212). D'aquí, també, podrem revisar un dels punts que manquen en el llibre de Bonner, és a dir la relació, almanco inicial, de Llull amb la lògica practicada per la teologia de la primera meitat del segle XIII.

És cert, la recerca haurà de continuar, però amb millors eines gràcies al llibre de Bonner.

J. Gayà

30) Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge 1200-1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*

El voluminoso y excelente volumen (más de 800 pp.) es el trabajo de habilitación presentado en la Universidad de Munich por la autora, una gallega recién nombrada profesora de latín medieval en la Universidad de Zurich, y significa un hito importante en los estudios de la historia de la literatura medieval. La enumeración de los diálogos escritos entre 1200 y 1400 (119 textos, algunos de ellos no editados todavía) no sólo muestran una rica tradición de este modelo literario sino que permiten a la autora hacer un largo y substancioso estudio histórico-literario de este género. En el repertorio se indican título, incipit, explicit, autor, fecha de composición, tradición manuscrita, ediciones, traducciones y se da, además, un conciso y preciso resumen de su contenido. Con este bagaje la autora puede tipificar cada uno de los escritos que distribuye en cuatro grupos (didácticos, polémicos, autobiográficos y filosóficos) para ordenarlos dentro de la tradición clásica y medieval. El volumen se completa con una exhaustiva y bien trabajada serie de registros bibliográficos.

Además de un largo capítulo del repertorio (pp. 419-470) en el que se enumeran y describen 25 obras lulianas, hay numerosas e interesantes referencias a Ramon Llull en el estudio introductorio.

F. Domínguez

38) Enders, «Das Gespräch zwischen den Religionen bei Raimundus Lullus»

L'article analitza el marc narratiu del *Llibre del gentil e dels tres savis*, és a dir el pròleg, l'apartat al final del primer llibre on el gentil aprèn que no hi ha una sinó tres religions enfrontades, i el capítol final. Descriu els continguts dels arbres, és a dir les virtuts increades (= dignitats), les creades, i els vicis, amb les deu (o dotze) condicions que la Dona d'Intel·ligència explica que ha de regir el seu ús. Parla del l'aplicació d'un *maximum* anselmià, i de la doctrina dels correlatius. El primer és correcte i és ben present a les citades condicions, però la doctrina correlativa no apareix en Llull fins a la *Lectura super figuras Artis demonstrativae* d'uns deu anys després. Al *Llibre del gentil* només es troba una petita anticipació en tres llocs del Llibre III del Cristià (*OS* I, 182, 212 i 224) i no del marc narratiu, llocs on empra solament la forma verbal (-are), sense els components actius (-tíve) i passius (-bile). El punt és important, perquè l'autor assevera que amb aquesta estructura triàdica (que no existeix sense els altres dos components) Llull vol establir les bases de les seves proves trinitàries. Llavors, en parlar de l'Oració del gentil al final de l'obra, diu que deixa entendre que ha estat la religió cristiana que ell ha escollit, cosa que, per anar en contra de la percepció general d'aquest passatge remarcable, s'hauria d'argumentar més detingudament.

Acaba explicant que era utòpica la idea lul·liana que un musulmà o jueu volgués deixar les seves creences per unes recerques raonades de la veritat. Cita el famós passatge al final de l'obra on un dels savis diu que «Tant eren los hòmens enraigats en la fe en què eren e-n la qual los havien meses lurs pares e lurs accessors, que impossíbol cosa seria que hom los en pogués gitar per preicació, ni per esputació, ni pur nulla cosa que hom hi pogués fer». El darrer apartat explica la poca rellevància del programa lul·lià per al diàleg interreligiós d'avui, per la impossibilitat de demanar que la gent suspenguí les seves creences per tal d'escollir l'autoritat extrareligiosa de la raó. Crec que aquestes conclusions finals són correctes, en un article que resumeix de manera general moltes interpretacions modernes de l'empresa missionera lul·liana.

El problema ve d'aquesta mateixa generalitat, que no capta bé l'especificitat de l'obra. A part dels arguments sobre els correlatius no aplicables al *Llibre del gentil*, l'article confon els fonaments del discurs lul·lià amb el discurs mateix,

pren el marc pel quadre, i sobretot tracta les premisses com si fossin les «raons necessàries». Això seria justificable en un escrit que només tractés el marc narratiu, sense treure'n conclusions generals sobre l'empresa missionera lul·liana. Però la tàctica lul·liana es realitza en l'altre 87% de l'obra, que ofereix proves basades en concordances o contrarietats amb les combinacions binàries de les «flors». És aquí on es produeixen les «raons necessàries», i que caldria estudiar la validesa (o invalidesa) de l'empresa lul·liana. Les proves trinitàries del cristià, per exemple, serien fàcilment o no tan fàcilment rebutjables per a un lector musulmà? Els arguments al Llibre II serien acceptables per a un interlocutor jueu, o els trobaria ridículs com a presentació de la seva fe?

Tot això no lleva validesa a les conclusions de l'autor, que potser qualsevol intent de convertir basat en el raonament està condemnat al fracàs. Però caldria separar consideracions generals sobre el programa lul·lià de l'anàlisi d'una obra específica i de les tècniques que desenvolupa.

A. Bonner

41) Ensenyat Pujol, *Treballs sobre Ramon Llull*

Treballs sobre Ramon Llull és la recopilació dels diferents estudis que entre l'any 2000 i l'any 2004 ha elaborat Gabriel Ensenyat Pujol. Dedicat a R. Pring-Mill i prologat per Antoni Bonner –qui dona compte del contingut del volum i el vincula amb els estudis actuals sobre la contextualització històrica i científica de l'obra lul·liana–, l'aplec recull quatre treballs d'investigació –ara revisats, ampliat o reelaborats– i la presentació que l'any 2001 féu l'autor d'una conferència de Pring-Mill a la Universitat de les Illes Balears.

«Context històric i sociològic de Ramon Llull» (2003), «Pobresa i beneficència en Ramon Llull» (2000), «La qüestió de la cavalleria (i algunes altres) en la idea de croada de Ramon Llull» (2004) i «Lul·lisme i pràctica missionera mallorquina a les Canàries» (2002) són els quatre textos presentats, alguns dels quals fins ara inèdits –primer i darrer cas. No s'ha seguit l'ordre cronològic d'aparició, sinó que, encertadament, s'ha optat per un ordre de caràcter temàtic: el primer dels articles suposa un acostament inicial al context històric, social i cultural en què apareix l'obra de Llull. A partir d'aquí, Ensenyat inclou els dos estudis sobre aspectes específics del pensament lul·lià, com són l'ideari de pobresa o certs aspectes sobre la conversió i la croada militar. Finalment, el darrer estudi sobre la missió mallorquina a les Canàries té en compte les conseqüències immediates del pensament lul·lià durant el segle XIV, i, per tant, pot ser considerat com una novella aportació a la història del lul·lisme.

En aquest comentari ens centrarem en el primer i en el darrer dels estudis, en tant que els altres dos títols ja han estat ressenyats en números anteriors d'aquesta mateixa revista (veg. *SL* 42 (2002) p. 66, i *SL* 45 (2005-2006) pp. 95 i 139).

«Context històric i sociològic de Ramon Llull» suposa l'establiment dels fonaments històrics i culturals de la Mallorca del s. XIII que condicionen l'aparició del pensament lul·lià. Ensenyat concentra esforços, satisfactòriament, per demostrar que Llull no és el personatge foll o tocat de l'ala que alguns han volgut difondre, ans al contrari, el seu pensament és eminentment pragmàtic. Així mateix, l'autor demostra eficientment com alguns dels aspectes que defineixen Llull (laic amb aspiracions d'emprendre una reforma social i religiosa, diàleg interreligió *versus* intervenció militar, fundació d'escoles de missioners) són punts deutors del context del moment, i que no s'han de considerar com una extravagància del nostre filòsof. Així mateix, incideix notablement en esbossar el context històric illenc en el qual es forja Llull, és a dir, en la Mallorca immediatament posterior a la conquesta catalana, que contempla el xoc entre dues cultures i dues religions i la consegüent visió de l'altre com una amenaça real.

Aquesta mateixa idea de xoc entre cultures és objecte d'anàlisi en el treball sobre «Lul·lisme i pràctica missionera mallorquina a les Canàries». A partir de la consideració estrictament històrica que suposa la missió catalanomallorquina a les Canàries del 1342 i del 1352, just una vintena d'anys després de la mort de Llull, Ensenyat desglossa tot un seguit de circumstàncies que permeten d'entreveure una més que possible influència de l'esperit missioner lul·lià en aquestes empreses. Així, és destacable el fet que en la primera expedició, hom tornà amb alguns nadius indígenes als quals s'ensenyà llatí i la doctrina cristiana (fins al punt que foren lliurement batejats) i que en la segona expedició tornaren a les Canàries acompanyant els missioners en llurs tasques. Segons Ensenyat, aquest *modus operandi* havia estat exposat per Llull en diverses obres, com també ho havia estat la qüestió de la idolatria que practicaven els indígenes pagans desconexedors de la fe cristiana. Malgrat tota la cautela i prudència necessàries en anàlisis d'aquesta mena, tots els indicis que Ensenyat observa tendeixen a concloure en una influència manifesta de rerefons lul·lià en les missions reportades.

Un dels mèrits que Ensenyat remarca sobre Pring-Mill en la presentació de la conferència, encabida al final de l'aplec, és la precisió que caracteritzava els estudis de l'erudit anglès, i, sobretot, la manera assequible de fer-ho arribar a un públic no especialitzat. Sens dubte, aquest tret és aplicable a tots els estudis d'Ensenyat. La recopilació no només demostra la minuciositat de l'investigador i la vàlua d'aquests treballs en el camp del lul·lisme, sinó que posa de manifest, per damunt de tot, que atansar-se a Llull o al seu context històric, sense ser-ne especialista, no és cosa àrdua ni impossible.

45) Fidora, «Les definicions de Ramon Llull: entre la lògica àrab i les teories de la definició modernes»

Traça la prehistòria de les definicions lul·lianes començant per Aristòtil, que en presenta quatre varietats: 1) nominal, 2) causal o genètica, 3) essencial, o per gènere i diferència, i 4) descriptiva. És aquesta darrera que ha donat lloc a la doctrina àrab de *rasm* o signe, que Avicenna defineix «com un discurs que determina el seu objecte pels seus accidents i les seves propietats». Ramon Llull, al *Compendium logicae Algazelis* presenta les tres darreres varietats assenyalades, dues de les quals, 2 i 4, hauran reaparegut en la *Lògica nova*, amb la darrera descriptiva transformada en una definició dinàmica (com la famosa *Homo est animal homificans*). D'aquí haurà passat a Nicolau de Cusa, on el model lul·lià s'aplica a Déu, i fins i tot (una cosa no trobada a Llull), a un individu, quan parlant del papa Julià Cesarini, diu *Omnia enim universalia, generalia atque specialia in te, Iuliano, iulianizant [...] Hoc autem, quod in te est iulianizare, in hominibus cunctis est hominizare, in animalibus animalizare et deinceps*. Acaba citant el problema de Bertrand Russell amb la formulació d'expressions descriptives sobre coses inexistentes, com el rei actual de França, al qual Willard van Orman Quine va proposar una solució amb l'exemple del cavall mitològic Pegàs que «pegasitza».

A part del salt de la definició descriptiva a la dinàmica lul·liana, que no sembla del tot convincent (o que potser hauria de ser argumentat més detingudament), l'article és ple d'informació pertinent i interessant sobre un tema, com saben tots els nostres lectors, de primera importància en Llull.

A. Bonner

47) Flasch, *Über die Brücke – Mainzer Kindheit 1930-1949*

L'interès de Kurt Flasch per la figura de Ramon Llull no és cap novetat. A la seva història de la filosofia medieval, que ha aparegut recentment en una molt curosa traducció catalana sota el títol *El pensament filosòfic a l'edat mitjana* a Obrador Edèndum, Flasch ha donat una bona mostra de la seva familiaritat amb el pensament lul·lià (cf. la ressenya a *SL* 36, 1996, pp. 128, 151-2).

Al petit llibre que volem assenyalar al lector en aquesta nota, el reconegut medievalista alemany aplega algunes reflexions sobre el seu camí vital a l'Alemanya dels anys 30 i 40, és a dir, els seus anys d'infància i d'adolescència. Per tant, el llibre no s'entén com una aportació científica, i menys encara lul·lista.

Amb tot, trobem algunes pàgines que poden interessar els lul·listes, ja que Flasch, oriünd de Magúncia, hi explica, de manera molt personal, com i a través

de qui va entrar en contacte amb Llull i el seu pensament. De fet, són dues les figures que van portar Flasch a interessar-se per Llull: el primer, el seu professor de religió a l'institut durant els anys 40, Adam Gottron, altrament conegut pel seu monogràfic *Ramon Lulls Kreuzzugsideen* (Berlín/Leipzig 1912) i una sèrie d'estudis sobre el lul·lisme maguntí (p. 52). Més decisiva que la influència de Gottron, però, va ser la seva amistat amb Anton Philipp Brück («Toni»), que tenia cura de la biblioteca del seminari teològic de Magúncia. Als anys 1943-1944, el jove Flasch, que llavors tenia uns 13 anys, en les seves hores de lleure, ajudava Brück a ordenar la biblioteca i a guardar els llibres antics al refugi antiaeri (pp. 76-83). Va ser durant aquesta feina que es van trobar els documents relatius a la fundació lul·lista que promovia l'edició maguntina d'Iu Salzinger al segle XVIII –una troballa sobre la qual Brück, més tard, publicaria una sèrie d'articles.

A partir de llavors, els contactes de Flasch amb el món lul·lista van ser constants: així, l'autor recorda com el 1964 va conèixer Eusebi Colomer, «l'autor del millor llibre sobre Llull i el Cusà», fa alguns comentaris sobre la seva relació –no gens fàcil, pel que sembla– amb el P. Platzeck, per a explicar, finalment, com va iniciar la reimpressió de la «Moguntina».

A. Fidora

51) Hamann, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*

En la història del lul·lisme, el filòsof neerlandès Heimeric de Campo (1395-1460) és conegut, sobretot, com a possible font del pensament lul·lià de Nicolau de Cusa. Poca atenció, en canvi, s'ha dedicat fins ara a la figura d'Heimeric mateix i al seu lul·lisme –un lul·lisme, per altra banda, molt més explícit que no pas el del Cusà. Així, a partir del 1433 trobem un gran nombre de referències obertes a Ramon Llull en diverses de les obres del professor de Lovaina.

L'estudi de Florian Hamann que aquí presentem –el primer treball extens sobre Heimeric– juntament amb el projecte d'edició crítica de les seves obres, dirigit per Ruedi Imbach i Pascal Ladner, ens posa en condicions per a una valoració adequada d'Heimeric i també del seu lul·lisme.

El fil conductor del llibre està format per l'anàlisi de la *Disputatio de potestate ecclesiastica* d'Heimeric, escrita vers 1433/34 amb motiu del Concili de Basilea.² En aquesta *Disputatio* Heimeric aborda la qüestió debatuda al llarg

² En aquest sentit, el títol del llibre pot resultar desconcertant, ja que l'obra no tracta, en primer lloc, del *Tractatus de sigillo aeternitatis*.

d'aquell Concili sobre la primacia del Papa *versus* l'autoritat del concili: en una primera part de l'obra es presenten els arguments a favor del conciliarisme, és a dir, de l'autoritat màxima del concili; en la segona part, Heimeric contraposa els arguments a favor de la primacia absoluta del Papa, per a resoldre, finalment, la qüestió en la *determinatio* a favor de la posició conciliarista.

Cadascuna de les dues parts oposades d'aquesta argumentació, que Hamann examina amb molta cura, s'organitza a *grosso modo* en tres moments: tant a favor com en contra del conciliarisme es presenten arguments 1) a partir de l'Art lul·liana («ex principiis artis Raimundi Lulli»), 2) a través de l'anomenat Segell de l'eternitat (o, com diu Heimeric, «per artem quasi similem praedictae arti») i 3) sobre la base de l'Alcorà («ex Alchorano Machometi»). La importància del pensament lul·lià per a aquesta discussió queda patent, en tant que aquest no tan sols forneix el *modus procedendi* dels primers arguments, sinó que també està a la base del segon procediment, del Segell de l'eternitat, és a dir, de la ciència universal elaborada pel mateix Heimeric a la qual dedicarà un tractat independent, escrit en aquests mateixos anys: el *Tractatus de sigillo aeternitatis*. També el tercer element d'aquesta argumentació, la referència a l'Islam, mereix el nostre interès, ja que apropa el pensament d'Heimeric a l'apologètica de Lull i, sobretot, de Nicolau de Cusa.

Amb tot, aquí voldríem limitar-nos a algunes observacions sobre la part estrictament lul·liana de la triple argumentació de la *Disputatio*. Aquesta part, que Hamann analitza a les pàgines 129-146, revela la familiaritat d'Heimeric amb els elements clau de l'Art, tal i com s'articula a la fase ternària: hi trobem, doncs, les dignitats, els principis relacionals i les qüestions/regles com a eixos fonamentals del discurs heimericià. Mentre que amb les dignitats i els principis relacionals Heimeric segueix fidelment l'Art lul·liana, es detecten alguns aspectes remarcables en el seu tractament de les qüestions/regles, la presentació de les quals Hamann qualifica com a «confusa» (p. 141). Tanmateix, més que no pas confús, creiem que el tractament de les qüestions/regles s'ha de veure com una reinterpretació del tema.

Si més no, això és el que sembla si considerem de prop el text d'Heimeric, que Hamann edita parcialment a l'apèndix de la seva obra (pp. 263-335). Aquí, després d'enumerar les dignitats i els principis correlatius, Heimeric refereix les qüestions: «Tertio ponit 9 quaestiones: Utrum, quid, quale, quantum, quare, quomodo, ubi, quando» (p. 276). Tot seguit, Heimeric assigna a aquestes nou qüestions (de fet se n'esmenten només vuit)³ nou regles, per a respondre-hi:

³ Hamann, per a salvar el número de les 9 qüestions, transcriu el text de la següent manera: «Tertio ponit 9 quaestiones: Utrum, quid, quale, quantum, quare, quomodo, ubi, quando, quarum. Prima quaerit de re; secunda de quiditate eius [...]» Però és evident que 'quarum' no forma part de la llista de qüestions, sinó que obre la següent frase (= 'Quarum prima'), així que cal canviar la puntuació.

Ponit idem Lullus 9 regulas:

1. Quicquid non discordat principiis essentialibus illius, de quo fit quaestio, concordans cum memoria, intelligentia et voluntate est affirmandum;
2. Quodlibet in se est, quod est, habens in se tria correlativa, scilicet tivum, bile, re.
3. Omne primitivum tantum est independenter de se, sed dependenter intra ex suis correlativis;
4. Omne necessarium absolutum et intrinsecum est formale, extrinsece autem relativum finale;
5. Omne quantum aut consequitur magnitudinem aut durationem aut unitatem aut multitudinem;
6. Sextum est, quod omnis qualitas aut est innata aut accommodata, id est ex propriis principiis aut alterum orta;
7. Omne respectivum ad extra aut dependet ad alium terminum suae habitudinis et e converso, aut tantum dependet alterum ad ipsum;
8. Omne temporale sequitur conditionem materiae;
9. Omne locale sequitur conditionem finis et formae (pp. 276-277).

Tret de la primera d'aquestes regles, cap no es troba formulada explícitament a l'apartat corresponent de l'*Ars generalis ultima* de Llull, a la qual Hamann remet el seu lector. Es tracta més tost d'una interpretació lliure.

Ara bé, per a situar adequadament aquesta interpretació hauríem de fer un pas enrere preguntant-nos quin ha estat, efectivament, el text lul·lià de referència per a Heimeric. Hamann, com s'acaba de dir, sembla pensar que Heimeric segueix l'*Ars generalis ultima* de Llull, basant-se en el fet que al Còdex Cusanus 83 trobem unes notes referides a l'*Ars generalis* continguda en aquest manuscrit les quals, com ja havien dit Haubst i Colomer, caldria atribuir a Heimeric. Aquestes notes demostrarien, per tant, la familiaritat d'Heimeric amb aquesta obra lul·liana. En realitat, però, aquesta *Ars generalis* del Còdex Cusanus 83 no és l'*Ars generalis ultima* de Llull, sinó una obra pseudolul·liana (com ja va indicar Colomer). És possible, doncs, que la interpretació suposadament confusa del pensament lul·lià que trobem en Heimeric provinguí en primera línia d'aquesta obra, la qual revela certs paral·lelismes amb l'exposició de l'Art a la *Disputatio de potestate ecclesiastica*,⁴ o, també, d'una altra obra, sigui lul·liana o pseudolul·liana. Atribuir, en canvi, els coneixements lul·lians d'Heimeric sense més i de manera exclusiva a la lectura de l'*Ars generalis ultima* ens sembla precipitat: abans caldrà estudiar amb rigor les fonts (pseudo)lul·lianes d'Heimeric.

⁴ Cf. el resum dels continguts de l'obra per Eusebi Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (Berlín: De Gruyter, 1961), pp. 192-193.

Tot i així, i prescindint d'alguns detalls de la interpretació del lul·lisme d'Heimeric, com ara les seves fonts, s'ha de dir que Hamann dona una imatge molt completa i diferenciada del pensament del filòsof neerlandès. Tenint en compte els estudis més importants sobre el tema, l'autor destaca com a punts centrals de la influència de Llull la teoria de la convertibilitat de les dignitats així com la doctrina dels correlatius (la combinatòria, en canvi, sembla no haver tingut importància per a Heimeric). Compara, a més a més, el lul·lisme d'Heimeric amb la influència de Llull sobre Nicolau de Cusa, resumint molt bé l'*status quaestionis* i donant una visió ben equilibrada de la delicada qüestió de la dependència entre ambdós pensadors, tot i que sense poder pronunciar-se de manera definitiva.

En resum, hem de dir que Hamann ofereix un treball molt acurat, tant en el pla filològic com filosòfic, que dona una base molt sòlida per als estudis sobre Heimeric i que serà, sens dubte, una eina imprescindible per a comprendre un episodi de gran importància en la història del lul·lisme.

A. Fidora

52) Hernando i Delgado, «Obres de Ramon Llull en biblioteques privades de la Barcelona del segle XV»

Què tenen en comú Antoni Bonhom, mestre sonador d'arpa, amb el jurista Francesc Sirvent? D'una banda, ambdós són ciutadans de la Barcelona del xv. De l'altra, ambdós eren possessors de llibres de Ramon Llull. L'article d'Hernando Delgado, encabit en la tendència actual d'estudi de possessors de llibres lul·lians per escatir-ne la difusió al llarg del temps, és sens dubte una aportació de primera magnitud al coneixement d'aquest fet a Barcelona durant els segles xiv i xv. L'estudi, deutor d'investigacions anteriors com la de Maduell sobre l'escola de Barcelona, amplia alguns aspectes ja coneguts i forneix noves dades sobre el lul·lisme de l'època.

La informació replegada és fruit d'un buidatge sistemàtic de protocols notariais existents en diferents arxius de la ciutat de Barcelona, la qual cosa treu a la llum tot un seguit de potencials lectors de l'obra lul·liana en els segles immediatament posteriors a la mort del Mestre.

L'estudi s'estructura en tres grans blocs. D'una banda, es recopilen les obres documentades juntament amb la data del document i el nom del seu possessor, del qual se n'esmenta la professió. A continuació, s'apleguen les obres segons els estaments de llurs posseïdors i finalment, es transcriuen els documents en els quals apareixen les informacions.

Es fa evident, a grans trets, que tots els estaments benestants podien tenir llibres lul·lians, aspecte que indirectament es relaciona amb els destinataris esmentats per Llull en les seves obres: mercaders, argenters, metges, doctors en lleis, beneficiats de la Seu, clergues, cavallers, donzells... En el recompte de posseïdors, destaquen per volum d'obra posseïda Bartomeu Bols (prevere) i Guillem Rovira (beneficiat de la Seu).

Així mateix, tot i que les obres titllades de teològiques o filosòfiques estrictament són presents en la relació del buidatge, les que tenen una major «popularitat» són les més «planeres», com ara la *Doctrina pueril*, el *Blanquerna* o el *Llibre de l'orde de cavalleria*, així com *Lo peccat d'Adam*, en vers.

Hernando detecta un canvi significatiu entre els segles XIV i XV, en tant que hi ha un augment de lectors, d'obres llegides i s'amplia la temàtica de les obres posseïdes. Segons l'autor, aquesta evolució seria conseqüència directa de la *Sentència definitiva* de Martí V (1419), que hauria afavorit el desenvolupament del lul·lisme del XV després del període de persecució eimericana. Això no obstant, Hernando destaca que les troballes del s. XIV són «escasses però constants i significatives». Sens dubte, aquesta investigació, juntament amb altres articles similars o amb el ja clàssic *Readers and Books in Majorca* de J. N. Hillgarth, ajudarà a conèixer l'abast, millor definit, de la difusió de l'obra lul·liana.

Encara que poc significatives, són de lamentar algunes imprecisions, com ara la referència reiterada al papa Gregori IX en comptes de Gregori XI o a l'autoria d'algunes entrades de la Llull-DB. Així mateix, no queda clar què vol dir l'autor quan esmenta que el títol de les obres ha estat normalitzat: es tracta d'una normalització ortogràfica o d'una regularització del títol segons el que figura a la Llull-DB? Si es refereix a la segona opció, caldria explicar-ho, concretament en casos confusos com ara quan es refereix al títol documentat del *Llibre de sis mil proverbis*.

Tanmateix, són aspectes esmenables que no lleven gens d'importància a les dades aplegades.

M. Ripoll

55) Johnston, «The *Rethorica nova* of Ramon Llull: a guide to "speaking well"»

Mark D. Johnston és l'estudiós que ha fet més per comprendre la retòrica de Llull en el context cultural medieval. En aquest treball recupera algunes dades i observacions presentades sintèticament en la seva edició de l'obra (Hermagoras Press 1994) o escampades en diversos articles i en un volum més ambiciós (*The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull*, OUP 1996). En aquesta nova forma pre-

nen relleu dues qüestions: la propietat retòrica com un reflex de les normes de conducta moral en el parlar (amb esment preferent a Albertano da Brescia), i la influència directa de l'*ars arengandi*. Aquests dos aspectes (i la connexió, més general, amb l'*ars praedicandi*) sostenen la tesi de l'article: la retòrica lul·liana és una demostració que existia una eloqüència medieval (p. 155), per molt que s'hagi sostingut que l'oratoría clàssica només va deixar en herència diverses *artes* aplicades. Adreçant-se vers aquesta conclusió, Johnston estableix alguns principis bàsics per a la comprensió de la *Retòrica nova*, com ara que volia ser una guia per parlar en qualsevol circumstància (p. 143), que el component gramatical era subsidiari (p. 144), i que la seva àmplia orientació sembla donar tracte de favor a una audiència secular i, més en concret, curial (p. 149).

Lluís Cabré

61) Lloret, «Modelos jurídicos y reformas sociales en el *Llibre de l'orde de cavalleria* de Ramón Lull»

L'autor dóna elements d'interpretació del *Llibre de l'orde de cavalleria* bo i relacionant algunes de les propostes lul·lianes de reforma de la cavalleria amb realitats històriques coetànies: la necessitat que l'adobament sigui conferit a joves d'una certa maduresa (confrontat, per exemple, amb el cas del rei Jaume I, revelat per ell mateix al seu llibre), el discurs sobre la prudència (en relació amb un episodi del *Llibre del rei en Pere* de Desclot). El treball també analitza el paper que fa el discurs jurídic en el tractat lul·lià sobre la cavalleria i la presència de la literatura jurídica contemporània, especialment la *Segunda partida* d'Alfons X; aquest aspecte, desatès en la bibliografia sobre el *Llibre de l'orde de cavalleria*, obre una via d'anàlisi que pot resultar especialment productiva.

A. Soler

64) Martínez Gázquez, *La ignorancia y negligencia de los latinos ante la riqueza de los estudios árabes*.

Es tracta d'un estat de la qüestió posat al dia del paper de la península Ibèrica en general i de Catalunya en particular en el procés de transvasament del saber científic i tècnic de tradició grega a l'Occident medieval, que es confessa deutor de l'escola de Millàs Vallicrosa, Vernet i Samsó. L'exposició, clara, ordenada i didàctica, se centra en les figures intel·lectuals d'expressió llatina i s'articula en quatre unitats. En primer lloc es revisen els pioners, Àlbar de Còrdova i

Gerbert d'Aurillac, i es fa menció del primitiu nucli de traduccions fetes a Catalunya al segle IX, als temps de Llovet de Barcelona. Segueix la presentació de setze personalitats destacades dels segles XI al XIII, de Pere Alfonso a Domènec Gundisalvo, a Pere el Venerable de Cluny o al prolífic Gerard de Cremona.

El següent apartat recull les opinions contemporànies sobre el fenomen de la traducció de materials àrabs al llatí i és aquí on, al costat d'algunes fonts àrabs i de les pàgines dedicades a Roger Bacon, a les pp. 64-65 es presenta una breu descripció de la posició de Ramon Llull sobre aquesta qüestió, tot valorant positivament la insistència del beat en la necessitat de conèixer la llengua dels sarraïns per conèixer el seu rerefons cultural i per poder incidir en matèria de fe. El darrer apartat se centra en el paper fonamental de Toledo com a nucli gestor de traduccions i torna a reportar una nòmina de personatges especialment destacats, entre els quals apareix Tomàs Le Myésier (pp. 71-73), a causa de la *Parabola gentilis*, que precedeix el *Llibre del gentil* lul·lià a l'*Electorium*, i que amplifica el procés d'aprenentatge del gentil de Ramon amb un llarg viatge que el porta, entre altres llocs, precisament fins a Toledo.

D'acord amb les normes de la Reial Acadèmia de Bones Lletres, el parlament de José Martínez Gázquez s'obre amb una breu semblança de l'escriptor català Joan Perucho (1920-2003), que l'havia precedit com a membre numerari de la corporació (pp. 7-9), i es tanca amb un parlament de benvinguda de José Enrique Ruiz-Domènec (pp. 75-77) i la bibliografia del nou acadèmic (pp. 89-98).

L. Badia

67) Mayer, «Ramon Llull, pelegrí entre móns»

Presenta la autora a Ramon Llull como una persona capaz de adaptarse a diversas culturas y cambiar su discurso según las diferentes realidades religiosas y sociales. Llull es un pensador consciente de la intrínseca pluralidad del universo (o de los universos) circundante(s) que él asume e integra en su pensamiento. Llull estuvo expuesto a las influencias más heterogéneas, que le estimularon a emprender sus «peregrinaciones intelectuales» y abrirse a una integración de las mismas. Por razón de su convicción profunda de la existencia de un único Dios y una única religión verdadera, esa pluralidad le obliga a buscar los lazos comunes dentro de la aparente diversidad circundante, basándose fundamentalmente en un «sentido común», es decir, en la razón, en la común capacidad de razonar inherente a todo ser humano en cualquiera de sus circunstanciales incidencias.

Partint de este previ condicionament, la autora exemplariza la diversitat de «mundos», «àmbits», «contextos» o «conjunts vitals» en el àrea mediterrània a los que Lull se dirigí intentant obsesivament buscar dintre de sus diferències sus patents interferències. A través de la doctrina luliana de las virtudes y su concepto de Dios muestra la autora el modo como Lull trata el tema de la alteridad y la pluralidad. En consecuencia, Lull supo sacar provecho de las recíprocas influencias entre los diferentes «mundos». Ese proceder luliano podría denominarse una consciente (en frase de Hans G. Gadamer) «fusión de horizontes» y viene a subrayar que «comprender es siempre un proceso de fusión de unos horizontes supuestamente alejados». Con ello se muestra el gran esfuerzo que Lull llevó a cabo para moverse con éxito considerando y pensando la diversidad de pueblos y culturas de su entorno.

Como la autora indica, el presente artículo es una versión del mismo escrito en alemán bajo el título «Ramon Lull. Wanderer zwischen den Welten». Es necesario indicar que detrás de la traducción «pelegrí/un peregrino» está el término «Wanderer» (viandante, viajero, excursionista) y detrás del término «mons/mundos» está el término «Welten» de difícil traducción al catalán/castellano, cuyas implicaciones, creo, podrían ayudar a comprender mejor el sentido último del artículo que, quizá, pueda estar debilitado por la (doble) traducción. Esta observación, que no puede ser constatada por no conocer el artículo original, no es –Dios me libre– una crítica al trabajo de los traductores sino una nota a la universal dificultad de trasladar un coherente discurso de una lengua a otra.

F. Domínguez

68) McMahon, *Understanding the Medieval Meditative Ascent: Augustine, Anselm, Boethius, & Dante*

Robert McMahon parteix de la base que les *Confessions* de sant Agustí, la *Consolació de Filosofia* de Boeci, el *Proslogion* de sant Anselm i la *Divina Comèdia* de Dante comparteixen el que ell anomena l'«ascens meditatiu» (*Meditative Ascent*) i argumenta a favor de la tesi segons la qual, pel damunt del contingut doctrinal, els aspectes literaris de totes quatre obres són imprescindibles perquè el lector se senti involucrat en la interpretació del text i pugui seguir els respectius autors en el procés psicològic i filosòfic que inspira els llibres.

L'ascens meditatiu medieval, segons l'entén McMahon, és un ingredient fonamental del platonisme cristià (parla indistintament de *Christian-Platonist Ascent*) i consisteix en la gradual descoberta del camí que va de l'experiència finita de l'home a l'assumpció del seu lligam amb la transcendència. La ficció

narrativa de Dante a la *Comèdia* ofereix, en la visió i en el viatge, els recursos literaris més poderosos i eloqüents, però l'*alter ego* de l'autor que parla en primera persona també posseeix una evident funció hermenèutica. Per això les *Confessions* de sant Agustí tenen un valor inexpressable en termes exclusivament filosòfics, que és el de mostrar, des d'una experiència que el lector pot compartir, el camí «cap endins» i «cap amunt», que platònicament es fusionen en un de sol. El diàleg del protagonista amb Filosofia a la *Consolació* de Boeci i l'estructura progressiva del *Prosligion* entorn del descobriment de l'argument ontològic són procediments persuasius i expositius dels quals s'estudia respectivament l'eficàcia.

El llibre consta de cinc capítols: del segon al darrer estan dedicats a cada un dels autors que s'indiquen al títol, mentre que el primer és una introducció que explicita les claus interpretatives. En primer lloc s'explica que la lectura de les obres proposades cal fer-la d'acord amb el mètode meditatiu medieval, que implica tornar enrere sovint, reflexionar, rellegir i digerir repetidament el text. L'operació de llegir implica l'augment del saber i la potenciació de la facultat de la memòria com a estímul de coneixement. Aquest tipus de lectura, d'altra banda, només pot tenir èxit en l'horitzó d'una concepció analògica de l'ésser d'arrel platònica, que dóna raó de l'ascens que es duu a terme en la meditació.

El procés de «preparació i acompliment» (*Foreshadowing and Fulfillment*), que retrobem al darrere de la noció de «figura» en l'exegesi bíblica, adquireix diverses concrecions en cada un dels autors analitzats i facilita l'adquisició dels continguts filosòfics. El perfil recercador i inquisitiu del jo protagonista (*The Pilgrim Figure*) és un instrument de gran poder, que es projecta en la ficció sostinguda d'un descobriment progressiu. L'exploració del procés de coneixement és el darrer del camins que completen les funcions hermenèutiques dels trets literaris.

El treball de McMahon està pensat tant per a especialistes com per a lectors generals i per això explicita sempre el sentit dels termes que fa servir i no dóna mai cap contingut cultural per pressuposat. No se li pot negar valor didàctic, tot i que no és difícil trobar-li inconvenients, començant per la problemàtica assimilació a un model interpretatiu únic d'obres formalment i lingüísticament tan allunyades com són les *Confessions* de sant Agustí, escrites per un antic rètor romà als segles fundacionals de l'Església, i el poema sacre de Dante, obra d'un usuari laic de l'escolàstica, format en la tradició lírica romànica.

El plantejament metodològic d'*Understanding the Medieval Meditative Ascent* resulta estimulante per a un lullista interessat en els aspectes literaris dels escrits de Ramon Llull que tingui presents les valoracions de Jordi Rubió i Balaguer i Robert Pring-Mill a propòsit de la unitat de la seva obra malgrat la diver-

sitat dels gèneres, dels estils i de les llengües en què es va produir. Sens dubte hauria estat un desafiament important per a McMahon presentar el *Llibre de contemplació*, una obra filosòfica farcida de singulars ingredients literaris, que pertany de ple a l'ascens meditatiu, des de la seva proposta. Li hauria calgut valorar el progressiu descobriment de l'Art al llarg de la redacció del text, l'autobiografisme anònim i la presència obsessiva d'una estructura numerològica significativament trinitària.

L. Badia

69) Moukarzel, *Gabriel Ibn al-Qilāṭī († ca 1516): Approche biographique et étude du corpus*

El objetivo prioritario de la labor pastoral de Gabriel Ibn al-Qilāṭī (ca. 1450-1516), un maronita franciscano que llegó a ser obispo de Chipre, fue, por decirlo así, la occidentalización de la Iglesia maronita introduciendo en su clero la cultura religiosa latina que él había adquirido durante sus estudios en Venecia y Roma. Para realizar ese objetivo Ibn al-Qilāṭī se dedicó a traducir numerosos textos de autores occidentales del latín y del italiano al árabe o al garchouni, un árabe a mitad de camino entre el árabe literal y el árabe dialectal libarés. Esa obra de traducción y comentario lo sitúa entre los primeros y más prolíficos escritores maronitas modernos. Por desgracia, esta obra, de capital importancia para los historiadores de la Iglesia maronita, es poco conocida, pues sus obras están en su mayoría inéditas o mal editadas. Para paliar esta grave laguna, el autor de esta monografía ha logrado presentar un inventario exhaustivo de las obras de Gabriel Ibn al-Qilāṭī acompañado de un somero estudio de su inmensa obra. El valor del mismo queda demostrado si se considera que son cuarenta y cuatro las obras atribuidas a este autor y que éstas se conservan en más de sesenta manuscritos árabes y garchounis dispersos en catorce bibliotecas del Oriente Próximo (Líbano, Siria y Egipto) y de Europa (Vaticano, Italia, Francia, Alemania y Gran Bretaña). El resultado de la minuciosa labor de Joseph Moukarzel es un abultado volumen en el que se presenta la obra de Ibn al-Qilāṭī compuesta por diecinueve tratados teológicos, nueve cartas apologéticas y dieciséis poemas didácticos. De todas ellas se da un análisis conciso con detalladas notas bibliográficas.

El primer capítulo es una presentación de los manuscritos que contienen las obras de Ibn al-Qilāṭī. Aunque algunas referencias se completan en capítulos posteriores, hubiésemos deseado una descripción más amplia y detallada. El segundo capítulo está dedicado a la vida del autor y al estudio de la situación de

los maronitas en el siglo xv. El resultado se confronta críticamente con la versión clásica del patriarca Douaihy (siglo xviii) que fue seguida literalmente por los investigadores posteriores. El capítulo tercero contiene un análisis descriptivo del corpus de Ibn al-Qilā'ī y ocupa la mayor parte del estudio, que el autor divide en dos secciones: la primera agrupa el corpus seguro y verificado estudiando primero sus obras en prosa para seguir luego con la variada correspondencia y terminando con la colección de poemas que abordan fundamentalmente temas bíblicos, hagiográficos, históricos, astrológicos y filosóficos. En una segunda sección se abordan las obras dudosamente y falsamente atribuidas al autor con un apéndice sobre las obras perdidas.

Para los estudiosos del lulismo esta valiosa monografía supone un interesante descubrimiento, pues nos pone en contacto con dos obras lulianas traducidas al árabe (dialectal) en el paso del siglo xv al xvi. La traducción del *Ars brevis* de Ibn al-Qilā'ī, conservada en tres manuscritos y analizada en las pp. 223-228 de esta monografía, no es literal y parece que se concentra en las dos primeras partes de la obra añadiendo un comentario en el que el autor exhorta a no estudiar el *Ars* sin ayuda de un maestro indicando que él mismo después de muchos años de estudio no se atreve a hablar de este tipo de ciencia. Ibn al-Qilā'ī añade también nuevas definiciones y temas básicos de la fe cristiana, los siete sacramentos y los diez mandamientos, convirtiendo la obra en un tratado contra la herejía y en defensa de la fe cristiana que se puede aprender a través de las definiciones y figuras lulianas. La traducción de la *Disputatio quinque hominum sapientium* hecha en 1498 se conserva en un sólo manuscrito (pp. 229-232) que, sin declarar Ibn al-Qilā'ī el nombre del autor ni darle el título luliano, comienza así: «Éste es el comienzo de una controversia que ha tenido lugar en un bosque inhabitado bajo la sombra de un árbol y al lado de una fuente entre cuatro maestros que, hace mucho tiempo, habían estudiado la filosofía: el uno era franco (latino), el otro *rūmī* (bizantino), el tercer jacobita y el cuarto nestoriano...» Hay que resaltar que Ibn al-Qilā'ī adapta el texto a su situación poniendo, por ejemplo, a los armenios y maronitas al lado de los jacobitas, cosa que Llull no hace.

Las precisas y muy concisas observaciones del autor de este interesante trabajo abren el apetito para un análisis más detallado de estas traducciones. Además sería interesante analizar si un estudio más puntual de la amplia obra de Ibn al-Qilā'ī podría sacar a la luz otros textos e ideas lulianas de un autor que conocía y, según su propia afirmación, había estudiado durante muchos años el *Ars luliana*.

F. Domínguez

77) Perarnau i Espelt, «Certeses, hipòtesis i preguntes entorn del tema “conversió i croada” en Ramon Llull: “croada militar” o “croada gramatical”?»

Si Llull va defensar o no l'ús de les armes i de la violència per a la conversió dels infidels és encara un tema que desferma polèmica. Mn. Perarnau, amb tota la prudència que el caracteritza a l'hora de fer qualsevol afirmació i, sobretot amb totes les justificacions possibles, aporta un seguit d'arguments que serveixen per resoldre alguns aspectes d'aquesta qüestió. La relació entre conquesta armada i conversió d'infidels d'una banda i de l'altra les repercussions que la conquesta sarraïna de Sant Joan d'Acre tingué en l'obra lul·liana són els eixos de l'estudi, que té per punt de partida algunes de les afirmacions de Franco Porsia al llibre *Progetti di crociata. Il De fine di Raimondo Lullo* (vegeu-ne la ressenya núm. 16 *supra*), inexactes o incorrectes segons Perarnau. Per a Porsia, Llull defensava «la necessitat de l'ús de la força per a la conversió dels infidels», afirmació que Perarnau desmunta contundentment. A grans trets, el nostre investigador comprova com l'afany de conversió per part de Llull i de preparació de missioners és un fet constatat des de les primeres intervencions lul·lianes. No de bades, el *Llibre de contemplació* presenta com a «essencialment anticristiana» tota conversió aconseguida per la violència i no seguint la «continuitat de l'actuació evangelitzadora de Crist i dels apòstols». En aquest sentit, els tres models d'escoles proposades per Llull suposarien la manera d'intervenir directament en la conversió. Tenint en compte determinats aspectes de caràcter estrictament polític, com ara el de la sobirania cristiana sobre l'Islam, tant musulmans com jueus haurien d'acudir a les escoles per aprendre els articles de la fe. La força militar es podria justificar en cas que els infidels, sota sobirania cristiana, no hi volguessin acudir. Seria des d'aquest punt de vista, que es podria parlar de «croada gramatical».

Això no obstant, en un moment donat, al *Tractatus de modo convertendi infideles* Llull defensa la intervenció militar. Quins motius ho justifiquen? Segons Perarnau, cal analitzar aquest punt tenint ben present el context històric: amb la conquesta sarraïna de Sant Joan d'Acre (1291), Llull ha de plantejar-se l'amenaça evident que suposa per a la cristiandat l'expansió musulmana, vigilant, a més, l'amenaça dels Tàrtars de convertir-se a l'Islam. Arran de les dues lletres de consulta papals sobre la caiguda de l'enclavament cristià i sobre la possible unificació dels ordes militars, Llull intervé en l'afer amb el *Liber de passagio*, perquè encara que no pertany al clergat, es creu en el deure d'intervenir-hi pel fet de poder aportar-hi una solució. És aleshores quan es planteja la conquesta de Terra Santa en termes estrictament militars, encara que sempre «[...] Si es dóna dificultat d'encaix entre la norma bàsica d'evangelització i la situació de reconquesta

bèl·lica, la presa de posició de Ramon Llull és d'indiscutible prioritat per a l'evangelització». El posterior *Liber de fine* suposaria la versió definitiva i la reafirmació del pensament lul·lià quant a la conversió dels infidels.

Perarnau demostra així que no es pot parlar de defensa, per part de Llull, d'una intervenció armada per a la conversió dels infidels, com afirma Porsia. El que defensa el doctor il·luminat és l'evangelització missionera, continuadora del model de Jesucrist i que observa el martiri. Tanmateix, la pèrdua d'un enclavament estratègic com és Sant Joan d'Acre obliga Llull a reformular el plantejament inicial, quan introdueix molt puntualment la intervenció armada. Altrament, la «croada» per a convertir els infidels s'hauria de dur a terme per mitjà de l'ensenyament de la doctrina en escoles, el que Perarnau defineix com a «croada gramatical».

M. Ripoll

78) Pistolesi, «Quadrar el cercle després de Ramon Llull: el cas de Nicolau de Cusa»

L'autora d'aquest treball, que ha publicat un article molt orientador sobre «les quadratures» lul·lianes («Ramon Llull, la geometria i les quadratures del cercle», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, «Col·lecció Blaquerua» 5 (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 107-144, ressenya a *SL* 45-46 (2005-6), 137-8), explora ràpidament el rerefons del problema de l'equivalència entre el quadrat i el cercle en Llull i en Nicolau de Cusa. El punt de partida és la presència d'un manuscrit del *De quadratura circuli et trianguli* de Llull entre els llibres del cardenal de Cusa (Bernkastel-Kues, ms. 83). La qüestió és doblement complicada. Per una banda, els anys 1299-1300 Ramon Llull va assajar una via de desenvolupament de la seva Art a través de la geometria, que comprèn la *Quadratura circuli* (obra que porta com a subtítol *Començaments de teologia*), la *Geometria nova* i els *Començaments de filosofia*. La consideració hermenèutica i simbòlica de les figures construïdes amb rectes i corbes implica aportacions originals per part de Llull sobre la natura dinàmica de la geometria, absents de la tradició d'Euclides (a la p. 26 s'assenyala com a clau el treball de Charles Lohr, «Mathematics and the Divine: Ramon Llull», *Mathematics and the Divine: A Historical Study*, ed. T. Koetzier i L. Bergmans, (Amsterdam: Elsevier B.V., 2005), pp. 215-228, ressenya *SL* 45-46 (2005-6), 137-8). La incommensurabilitat de la recta i de l'arc, per exemple, a més de plantejar el problema pràctic de resoldre la quadratura

del cercle amb regle i compàs o amb procediments matemàtics diversos, suggereix alguns interessants usos especulatiu de la geometria aplicables a la teologia, que Llull deixa de banda a l'*Art general última*.

Per la seva banda Nicolau de Cusa, en la desena d'obres sobre matemàtiques escrites els anys 1454-1449, planteja en termes innovadors algunes nocions tècniques, com ara la d'infinít, que li permet de treballar en el terreny de la teologia en l'àmbit de la coincidència dels oposats. El Cusà dona un valor positiu de plenitud al concepte d'infinít, que els grecs associaven a la incompleció i la manca d'harmonia. La possibilitat de resoldre el problema de la quadratura del cercle per vies intel·lectuals no representables físicament encamina cap a una valoració de la comprensió intel·lectual desvinculada de l'experiència sensitiva, que connecta amb aspectes del pensament lul·lià. Aquesta és la vella proposta de Josef E. Hoffmann, que Pistolesi pensa que cal completar i perfilar, obertament en contra de l'opinió de Johannes Müller, Regiomontanus (1436-1476), que reduïa la geometria lul·liana a un formalisme euclidià que li és estrany. Així a la p. 25 hom esbossa tres punts de contacte entre el pensament geomètricognoscòlic de Llull i Nicolau de Cusa, que prometen un desenvolupament més complet i entenedor, que acabi de mostrar el fil conductor que duu de Llull i del Cusà fins a Giordano Bruno. De fet, el problema de la quadratura del cercle i de les diferents solucions aportades són tan solament un pretext per penetrar en un sector apassionant, encara pràcticament inèdit, de la potència especulativa dels procediments artístics de Llull i de la seva herència als segles xv i xvi.

L. Badia

81) Pring-Mill, *Il microcosmo lulliano*, ed. Sara Muzzi; trad. Francesco Treccia i Anna Baggiani

Nel 2007 il Centro Italiano di Lullismo « E.W. Platzeck » di Roma ha pubblicato per le Edizioni Antonianum *Il microcosmo lulliano* di R.D.F. Pring-Mill, a cura di Sara Muzzi. Con questa pubblicazione, che segue *Il lullismo in Italia* del padre M. Batllori, il C.I.L. dona ai lettori di lingua italiana un altro fondamentale strumento «storico» per lo studio dell'opera e del pensiero del beato maiorchino. Il testo di Pring-Mill, del quale su queste pagine è superfluo fare una presentazione, è preceduto da un'interessante introduzione curata da Michela Pereira, che traccia un profilo accurato e suggestivo dell'opera e della vita dello studioso inglese.

Oltre all'opuscolo divulgativo, come lo stesso Pring-Mill lo definisce, il volume offre anche un ampio stralcio di E.W. Platzeck, *Miscelánea luliana*.

Investigaciones publicadas en los últimos veinte años sobre la vida y la interpretación de las doctrinas de Raimondo Llull,⁵ a testimonianza dell'interessante e produttivo periodo di dibattiti accademici e non in cui si situa la composizione del *Microcosmo lulliano*. Segue un'utile e aggiornata bibliografia degli studi in lingua italiana su Raimondo Lullo.

Mi permetto una piccola osservazione per quanto riguarda la traduzione del testo, che avrebbe potuto essere un po' più accurata. A volte, purtroppo, la notevole prossimità del catalano e dell'italiano, che sembra consentire una comprensione direi quasi «spontanea» dell'una lingua da parte di un parlante dell'altra, tende a trarre in inganno al momento di porre in essere una traduzione fedele all'originale ma che non contravvenga alla grammaticalità della lingua d'arrivo. La versione, comunque, nel suo complesso è buona. Peccato, però, per i tanti refusi tipografici.

Francesca Chimento

82) Puig i Oliver, «El tractat *Confessio fidei christianae* de Nicolau Eimeric, P.P., edició i estudi»

Una bona part dels esforços que Nicolau Eimeric va dur a terme per aconseguir la condemna de les obres de Ramon Llull no sols s'explica per una especial dèria antilul·liana de l'inquisidor, sinó també com una reacció contra determinats grups de seguidors del beat. És conegut, en aquest sentit, el conflicte que des de començament de l'any 1393 si no abans, el va enfrontar amb el valencià Antoni Riera, aleshores estudiant a Lleida, en el curs del qual Eimeric va redactar la *Incantatio Studii Ilerdensis*.⁶ Les hostilitats es van allargar almenys durant tres anys. Riera, que havia recusat l'inquisidor i havia apel·lat a Benet XIII, va ser encausat i empresonat; la seva actitud gens resignada, però, degué enervar encara més Eimeric, que des de la Seu d'Urgell, on s'havia refugiat per esquivar l'exili que el rei Joan I li havia imposat, reclamà la seva presència per interrogar-lo. Antoni Riera, però, no sols no li féu cap cas, sinó que se n'anà a Avinyó, on va sol·licitar als registradors de lletres apostòliques còpia autèntica de la butlla *Conservationis puritatis* de Gregori XI, que Eimeric havia usat repetidament en la seva croada antilul·liana, i en la qual, com és sabut, es condemnaven vint

⁵ In *Verdad y Vida* 31 (Madrid, 1973), pp. 381-454.

⁶ Per a aquest text, vegeu Jaume de Puig i Oliver, «La "Incantatio Studii Ilerdensis" de Nicolau Eimeric, O. P. Edició i estudi», *ATCA* 15 (1996), pp. 7-108, ressenyat per J. Gayà a *SL* 38 (1998), pp. 118-119.

llibres de mestre Ramon i s'ordenava que es recollissin la resta d'obres seves per tal de sotmetre-les a examen. I els registradors van respondre afirmant que la butlla no es trobava en els registres on hauria hagut de ser, de manera que no es podia autenticar cap de les còpies que en circulaven. No cal dir que el fet que no es localitzés la butlla no anava gens malament a Benet XIII, ja que això li permetia deixar en suspens, si més no temporalment, l'espinesa qüestió de l'ortodòxia lul·liana, i li evitava haver de prendre partit per cap de les parts.

L'any 1395, doncs, a la pràctica es tornava a la situació anterior al 1376, data de la butlla de Gregori XI. Això no va impedir que, l'any següent, Eimeric encara redactés dos tractats antilul·lians més: la ja esmentada *Incantatio Studii Ilerdensis*, on refuta vint errors que, segons el seu parer, Riera havia fet córrer per l'Estudi General, i la *Confessio fidei christianae*, que va adreçar al papa Luna, i que és l'objecte de l'edició que comentem. Aquesta segona obra, tal com el seu títol indica, és una confessió de fe, és a dir, la ratificació d'Eimeric en les seves creences, que alhora esdevé reivindicació de la tasca duta a terme al llarg dels seus quaranta anys com a inquisidor, dels quals més de vint havien estat dedicats especialment a la persecució del lul·lisme. Des d'aquest punt de vista, l'endrega a Benet XIII pot interpretar-se, com fa De Puig, com una advertència velada al papa, que, a l'hora de valorar la perillositat de les doctrines lul·lianes per a la fe cristiana, hauria actuat sense la determinació i la contundència que l'inquisidor esperava del successor de sant Pere. No és gens gratuït, sens dubte, que l'obra s'iniciï amb un pròleg en què fra Nicolau recorda al papa el seu currículum, ben lluny del d'un simple frare dominicà, i esgrimeixi els més de quaranta llibres que ha compilat i els seus serveis com a inquisidor, amb referència explícita als esforços antilul·lians. Pel que fa pròpiament al contingut doctrinal de la *Confessio*, el tractat és compost per una llarga sèrie d'articles referents a la divinitat, la Trinitat, la creació, el pecat original, l'encarnació, la redempció, etc., sobre els quals l'inquisidor assenyala igualment aquells heretges antics i moderns que s'hi han oposat o els han mal interpretat. I no hi manquen, com era d'esperar, diversos esments a Ramon Llull, inclòs un article dedicat específicament a negar la possibilitat de demostrar els articles de la fe mitjançant raons necessàries. La qüestió era advertir el papa dels riscos de no prendre una actitud decidida davant d'unes doctrines que, a les acaballes del segle XIV, havien aconseguit un grau d'acceptació important entre diversos sectors socials de la Corona d'Aragó.

De la *Confessio fidei christianae*, se'n conserven dos testimonis. El primer es troba al ms. 141-23-14 de la Biblioteca Capítular y Colombina de Sevilla, que ha estat pres com a text base per a l'edició; el segon és al ms. lat. 3171 de la Bibliothèque Nationale de France, còdex que ja fa alguns anys que De Puig va

assenyalar que era còpia del sevillà.⁷ Un cop d'ull a l'aparat crític de l'edició confirma aquesta darrera afirmació, atès que en la versió del còdex de París (designat amb la sigla *B*) hi ha nombroses omissions i errades que no retrobem al de Sevilla (*A*); els errors detectats en *A*, en canvi, es localitzen sistemàticament en *B*, llevat de dues lliçons de poca entitat (vegeu les línies 766 i 1457). No hauria estat sobrer, malgrat tot, justificar les dues correccions fetes al manuscrit base a partir de la seva còpia, i valorar si les variants adoptades del ms. *B* no poden interpretar-se com a innovacions; en el cas del segon passatge esmentat, fins i tot, podria tractar-se d'una mala comprensió del text. En aquest lloc *A* llegeix «[...] Deum, qui est *ternitats* [...]», lliçó que el copista de *B* degué considerar incorrecta, de manera que va esmenar el mot en cursiva en *eternitas*, que és el que es recull a l'edició; però tampoc no es pot descartar un error en el text base per *Trinitas* –al cap i a la fi, al text s'acaben d'esmentar les tres persones divines–, fàcilment explicable pel desenvolupament erroni d'una abreviatura.

En l'estudi que precedeix l'edició, Jaume de Puig reconstrueix el context històric i les circumstàncies personals d'Eimeric en què es va gestar el text (pp. 8-23), en detalla l'estructura (pp. 23-30) i les fonts emprades (pp. 30-34), i analitza els vuit errors que l'inquisidor atribueix a Llull en aquest tractat (pp. 34-45). Després de l'edició del text (pp. 49-145), hi ha, com és habitual en l'*Arxiu de Textos Catalans Antics*, una útil taula dels mots que componen l'obra (pp. 147-188), una segona taula amb les citacions bíbliques (pp. 189-192) i una tercera d'autors citats (p. 192).

Es tracta, en definitiva, d'una aportació útil i valuosa, que ofereix noves dades per al coneixement del context en què es van desenvolupar el lul·lisme i l'antilul·lisme durant el darrer quart del segle XIV, i que se suma a la ja llarga llista d'estudis i edicions eimericians que Jaume de Puig ha dut a terme.

J. Santanach

83) Puig, «The Polemic against Islam in Medieval Catalan Culture»

L'estudi es divideix en quatre parts. La primera ofereix un resum de l'*Apolo-gia d'al-Kindī*, obra que va esdevenir, com explica l'autor, la font més influent

⁷ Vegeu el seu «Manuscrits eimericians de la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla provinents de Girona», *ATCA* 17 (1998), pp. 295-380. Malgrat la seva condició de *descriptus* –i, en conseqüència, la seva irrellevància des d'un punt de vista ecdòtic– el manuscrit parisenc ha estat col·locat amb el text base i se'n recullen variants a l'aparat.

de la literatura polèmica antiislàmica, no tan sols en la Península Ibèrica, sinó en tota l'Europa medieval. El lector de *SL* la reconeixerà com el *Liber Alquindi* citat al *Liber de fine*, i que fins al catàleg de Platzeck va circular com una possible obra del mateix Llull. Fou Charles Lohr el primer en identificar-lo amb l'*Apologia d'al-Kindī*, identificació confirmada per Thomas Burman (consultant el *Liber Alquindi* sota Obres a la Llull DB es pot veure tota la bibliografia). El resum publicat aquí podria ser instructiu (o problemàtic) en el moment de voler esbrinar per què el beat ho va recomanar als seus lectors.

La segona part versa sobre Pere Pasqual (1227-1300), i sobretot en una anàlisi de la seva principal obra antiislàmica, *Sobre la Seta mahometana*. La tercera part només ocupa una plana, amb tres paràgrafs breus dedicats respectivament a Ramon Martí, Guiu Terrena i Ramon Llull (citant-ne tres obres: el *Llibre del gentil e dels tres savis*, la *Doctrina pueril* i el *Liber de fine*). La quarta part és dedicada a resseguir els passatges on Francesc Eiximenis parla de l'Islam i de Mahoma.

A. Bonner

85) Ramis i Serra, *La ciutat i l'entorn eticopolític en el pensament lul·lià*

L'exclusió dels esplèndids materials que forneixen el *Blaquerna* i el *Fèlix* per explorar i matisar les posicions de Ramon Llull en relació amb el fenomen urbà medieval limita bastant l'abast d'aquesta petita contribució, que treballa exclusivament a partir del *Llibre de les bèsties* i de la *Ciutat del món*, dues obres lul·lianes literàriament molt elaborades i escrites a partir d'unes mateixes conviccions a distància de trenta anys. Després d'una entrada en què es fa dependre la ideologia política de Llull de la tradició augustiniana de la *Ciutat de Déu*, sense cap menció dels llocs comuns de la política aristotèlica d'àmplia circulació al s. XIII, Ramis destaca la visió crítica i severa que Llull ofereix al *Llibre de les bèsties* de les corts europees (en especial la francesa), de la perversió dels costums de la burgesia urbana i de l'escassa activitat espiritual de l'Església. Pel que fa a la *Ciutat del món*, Ramis aprofita els materials de l'edició, traducció i estudi d'aquest diàleg que va fer el 1992 per tal de recuperar les línies mestres del pensament de Llull sobre la desviació de la primera intenció en el funcionament general de la societat del seu temps.

L. Badia

88) Robinson, «Trees of love, trees of knowledge: toward the definition of a cross-confessional current in late medieval Iberian spirituality»

L'article vol estudiar l'arbre com a *topos* devocional de l'espiritualitat ibèrica, tant cristiana com islàmica i jueva, de l'Edat Mitjana tardana. A més, segons declara en el resum, vol mostrar com sovint –en el context cristià– podia servir de símbol del cos crucificat de Jesucrist, i això ho vol fer tant amb obres d'art com amb material literari. A pesar de l'enfocament ibèric declarat, l'estudi es limita més bé al regne de Castella, i quan parla de Lull (com també d'Eiximenis), normalment és a través de manuscrits en fons castellans.

Però el primer encontre de l'article amb el beat (p. 391) produeix un xoc. L'autora diu que al manuscrit 3365 de la Biblioteca Nacional de Madrid, foli 99r, Lull afirma que els musulmans no creuen que la Passió hagués tingut lloc. Ara bé, resulta que aquesta part del manuscrit conté les *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, el foli 99r del qual tracta la «Quaestio CXXIII. Utrum vegetativa sit corporeitas vel corpus?» (vegeu *MOG* IV, iii, 125 (141)), que parla únicament del món físic lul·lià, i de la relació entre la potència vegetativa, els elements, els animals i plantes. El segon encontre és igualment alarmant: a la p. 398 diu que la miscel·lània devocional de la Biblioteca Colombina, 5-1-42, conté les porcions principals de l'*Arbre de ciència* en un format abreujat que suggereix que el propietari del manuscrit pensava que podria ser útil com a referència ràpida per a les seves oracions i devocions. El que conté el manuscrit no és l'*Arbre de ciència*, sinó brevíssims extractes (un foli i mig, sense figures) de l'*Arbre de filosofia desiderat*. En canvi conté dues obres lul·lianes completes, el *Liber de consilio* i l'*Ars juris*, a més de molts fragments lul·lístics que expliquen aspectes de l'Art, i una obra del Tostado, *Quaestio de praescientia et praedestinatione*. Així que l'aspecte devocional d'aquest manuscrit no es veu enlloc. A continuació (p. 400) discuteix el *Llibre del Gentil et des Tres Savis* (sic, amb article salat i tot) en la traducció castellana del manuscrit de Londres, en el qual és seguit per «what appears to be a shortened version» de la mateixa obra, quan de fet és el *Comento del dictado*. Amb aquest «what appears to be» tenim la clau del problema; fulleja manuscrits sense consultar bibliografia, cosa que li permet arribar a conclusions totalment desbaratades.

Que obres lul·lianes haguessin tingut un ús devocional, en manuscrits confeccionats amb tal finalitat, no hi ha cap dubte. Però si ha escrit una obra devocional amb arbres, seria més bé l'*Arbre de filosofia d'amor*, que l'autora sembla desconèixer. Que s'haguessin emprat l'*Arbre de ciència* o, fins i tot, el *Llibre del gentil*, per a tal finalitat, no és impossible, però és una cosa que s'hauria de

demostrar. En comptes d'això, l'autora tracta «what appears to be» d'una manera tan vaga que qualsevol cosa pot relacionar-se amb qualsevol altra.

A. Bonner

92) Rubio Albarracín, «El difícil camí cap a la modernitat»

El subtítol, «La filosofia catalana, de l'edat mitjana a la Il·lustració», dona idea del contingut de l'article que, al costat d'alguns interrogants metodològics sobre l'abast cultural i lingüístic del tema proposat, es presenta com un recorregut ràpid pels grans noms del pensament produït en terres catalanes, començant per Ramon Llull, que «es va permetre el luxe de ser original al segle XIII» i que va fer començar la contribució local al pensament europeu amb una aportació d'una magnitud que mai no ha estat superada. Segueix un cop d'ull a l'escolàstica que «s'adapta al català» (de Sant Vicent Ferrer a Ausiàs March) i una exploració de les novetats dels inicis de l'edat moderna presidides per «una altra manera de pensar» (Bernat Metge, Sibiuda). Mereix un apartat propi Joan Lluís Vives, representant d'«un humanisme que emigra», abans de la menció de la «il·lustració moderada» de Gregori Maians. La conclusió es decanta cap a una reivindicació filològica a favor de la publicació d'edicions crítiques (Llull, Eiximenis i tots els altres) com a pont necessari entre el passat i la contemporaneïtat.

L. Badia

99) Soler i Llopart, «El “llibre cortès de lectura” en català: a propòsit del manuscrit F-129 del Col·legi de la Sapiència de Palma»

La descrizione del manoscritto, composito di due sezioni, la prima contenente l'*Arbre de filosofia d'amor* (Parigi, 1298) e il *Cant de Ramon* (di data incerta, grosso modo coeva), la seconda il *Llibre del gentil e dels tres savis* (verso 1274-76), è opportunamente arricchita da ben nove illustrazioni che permettono di seguire un discorso molto incentrato sull'aspetto decorativo.

Graficamente simili, in littera textualis su due colonne ognuna delle due sezioni del codice F-129 si apre con fogli illustrati, ma mentre i cinque alberi che aprono il *Llibre del gentil* sono corredo esplicativo del testo, la figura dell'*Arbre de filosofia d'amor* sul foglio iniziale ha una funzione solamente decorativa, inusuale nella tradizione lulliana più antica.

Giustamente lo studioso si sofferma su questa splendida pagina, bipartita, che presenta nei due terzi inferiori, ai lati dell'albero, rispettivamente a destra la

Filosofia d'Amore con in mano il libro, a sinistra Lullo, con berretto dottorale; nel terzo superiore, ai lati della parte superiore dell'albero, due gruppi di quattro figure ciascuno, una delle quali coronata.

La complessa iconografia offre parecchie ambiguità: prima fra tutte il berretto dottorale che orna impropriamente la testa di Lullo, secondariamente l'incerta identificazione non tanto della figura coronata, identificabile con Filippo il Bello cui l'opera è dedicata nel colophon, ma dei restanti compresenti. Soler passa in rassegna le ipotesi avanzate dalla bibliografia precedente, che hanno sottolineato i caratteri francesi della decorazione, identificando anche (Jordi Rubió) uno dei personaggi con Le Myésier.

Credo che il recente rinvenimento alla Biblioteca Capitolare di Padova del ms. C.79, databile attorno al 1305, con la notevole illustrazione iniziale dell'*arbor predestinationis*, possa costituire un buon precedente, anche qui però con qualche perplessità iconografica. Riguardo comunque al ms. F-129 vedrei più attendibile individuare contatti con l'area provenzale: la complessa illustrazione iniziale, di impianto nettamente pittorico (con inquadratura tipica dell'affresco), richiama esperienze artistiche legate ai fermenti portati dalla corte papale ad Avignone.

Riguardo invece alla seconda sezione del manoscritto, l'illustrazione di f. 52 –unico pubblicato– pare nettamente più arcaica (sicuramente più vecchie le fogge dei vestiti), pur se di discreta qualità. I successivi percorsi del manoscritto appaiono tutti maiorchini.

Gabriella Pomaro

103) Soler, «Estudi històric i codicològic dels manuscrits lul·lians copiats per Guillem Pagès (ca. 1274-1301)»

Albert Soler torna su un argomento a lui caro (vd. *SL* 44, 2004, 109-122) con nuovi e opportuni approfondimenti codicologici e paleografici.

Tra il 1280, data espressa nel *colophon* del ms. ora alla Biblioteca Ambrosiana D.549 inf., e il 1301, termine *post quem* obbligato da uno dei testi copiati, *Guillelmus Pagesii presbiter* allestisce ben sei manoscritti per un totale di nove opere lulliane, otto delle quali in catalano.

In ordine cronologico di opera: *Llibre de contemplació* (opera in due volumi: Milano, Biblioteca Ambrosiana, A.268 inf. e D.549 inf., siglati complessivamente A), *Començaments de medicina* (Killiney, Franciscan Library Dun Mhuire, B 95, siglato K), *Art demostrativa + Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* (Mainz, Martinus-Bibliothek, 220/h, siglato M), *Taula gene-*

ral + *Lo pecat d'Adam* (Palma de Mallorca, Biblioteca Pública, I103, siglato P) e finalmente *Aplicació de l'Art general* (Roma, Collegio di S. Isidoro, I/38, siglato R).

Non è possibile in genere valutare quanto è andato perduto nel tempo dell'opera di un singolo copista, come invece è possibile fare, su base documentaria, per singole raccolte librarie, ma certo questi sei manoscritti sono residuo di una produzione fors'anche molto più vasta.

Guglielmo Pagés si sottoscrive nel solo manoscritto ambrosiano, lasciando data, 1280 appunto, e luogo, *in civitate Maioricharum*, nonché tracciando, a chiusura, un *signum* notarile, che non è in contraddizione con la qualifica di *presbiter*, vista la lentezza della crescita di un notariato laico nel territorio (cf. «Notariado publico y documento privado: de los orígenes al siglo XIV»: *actas del VII Congreso Internacional de Diplomática*, Valencia 1986; Valencia, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència 1989), ma di lui non si sa niente né se ne segue un'attività pubblica.

I sei manoscritti rimasti provengono però dalle raccolte storiche lulliane: Monaco, Milano, Palma (Soler ne delinea bene l'*iter*, p. 253 n. 70), chi li ha scritti non è un isolato eremita ma qualcuno in piena attività sul campo, che ha operato nel bel mezzo delle iniziative lulliane volte a *difondre i conservar la pròpia obra* (riprendendo il titolo di un altro recente lavoro di Soler in *Randa*, 54, 2005); anche i testi copiati ne fanno fede: *ab originali translatione* è specificato del *Llibre de contemplació*, attestazione antica unica l'*Aplicació de l'Art general*.

In conclusione è logico presumere che in questo caso molto materiale sia effettivamente andato perso e, concordando con Soler, attribuire al Pagés non solo un posto privilegiato nella trasmissione dell'opera lulliana ma più propriamente un'attività autorizzata; di conseguenza è di primaria importanza raccogliere i dati codicologici, grafici e testuali dell'insieme, del resto fortemente omogeneo.

I manoscritti, tutti pergamenei, rubricati e ornati con iniziali filigranate di buona fattura (M gode anche di un'iniziale a pennello su fondo d'oro) presentano scelte strutturali comuni: una fascicolazione a sesterni (tranne B a quaterni) e una preparazione a due colonne, ad eccezione di R, che trasmette l'opera più tarda ed è anche graficamente di qualità più mediocre.

La scelta del sesterno e non del quaterno (struttura privilegiata fino a tutto il sec. XII) come fascicolo di base sembra allineare la produzione maiorchina a quanto avviene in Francia, Germania e Italia; questo è un dato interessante, visto che –per la scarsità dei cataloghi– raramente gli studi di archeologia del libro prendono in esame anche il territorio iberico (vistosamente assente infatti,

e purtroppo, nell'importante miscellanea «*La fabbrica del codice*». *Materiali per la storia del libro nel tardo medioevo*, Roma, Viella 1999).

La scrittura è però l'aspetto più rilevante: una morbida *littera textualis* di formazione non scolastica, calligrafica pur se con un allineamento imperfetto sul rigo, con curve contrapposte spesso disattese ma, soprattutto, con quel tipico allungamento delle *d* onciali e quella sinuosità chiarosecurale – frutto di penne molto morbide – che caratterizza la prima fase del libro volgare di ambiente laico. Nel panorama italiano così simile, non posso non ricordare la scrittura del notaio fiorentino Filippo Ceffi, volgarizzatore e scrittore in volgare: prima che la scrittura cancelleresca raggiunga l'autonomia grafica e l'importanza ideologica sufficiente all'entrata nel panorama librario i nuovi scriventi laici, che per un certo tempo saranno comunque per antonomasia i notai, anche se al di fuori delle strutture scolastiche, non possono che proseguire *recta via* le forme precedenti, sensibili però a certi allungamenti, a certe piccole artificiosità che ci permettono di individuare l'ambiente di origine.

Dietro certe definizioni un po' «alla moda» –libro cortese, libro registro– si muovono nuovi assetti istituzionali ma anche nuovi percorsi individuali, dei quali Lullo –laico in cerca di conferme– è pienamente rappresentante.

E a questo punto viene, a Soler ed al lettore, spontanea la domanda: quanto c'è di Lullo dietro questi sei manoscritti, sia come scelte formali che –seconda domanda ancora più delicata– testuali?

Soler promette un ulteriore, esaustivo ritorno sul testo con l'équipe ormai specializzata sul lullismo catalano (Lola Badia e Joan Santanach), decisamente necessario; riguardo alla prima domanda, invece, anche se è troppo presto per una sintesi, credo che il maggior carico di responsabilità ricada sul Pagès, sia perché non mi è riuscito, finora, di trovare elementi comuni nella produzione manoscritta sicuramente riportabile a diretta volontà d'Autore (che varia da confezionamenti di tipo universitario, su strutture a quaterni, a prodotti molto diversi, *anche* con ricorso al sesterno) sia perché le scelte del Pagès sono molto moderne.

Certo c'è da chiedersi dove si sia formato e rimane ancora da sottoporre a verifica l'ambiente –grafico e codicologico– di Montpellier.

Gabriella Pomaro

CRÒNICA

1. Elecció de Rector i de Consell Acadèmic de la Maioricensis Schola Lullistica

Acta de la votació

A Palma, 26 de juny de 2007, es constitueix la Mesa electoral, presidida pel Rector, en la reunió de la Comissió Acadèmica convocada a les 17 hores a la Biblioteca March.

A les 19 hores, un cop tancada l'urna, es procedeix al recompte dels vots emesos directament o per correu, que dóna els resultats següents:

Candidats a Rector:

Jordi Gayà	23 vots
Anthony Bonner	7 vots

Candidats a vocals del Consell Acadèmic:

Anthony Bonner	23 vots
Lola Badia	16 vots
Maribel Ripoll	15 vots
Josep E. Rubio	15 vots
Fernando Domínguez	14 vots
Albert Soler	14 vots
Alexander Fidora	13 vots
Gabriel Seguí	12 vots
Marta Romano	7 vots
Jordi Gayà	7 vots
José M. Sevilla	6 vots
Antoni Montserrat	5 vots

En conseqüència, la composició del nou Consell Acadèmic serà la següent:

Rector: Jordi Gayà
 Vocals: Lola Badia
 Anthony Bonner
 Fernando Domínguez
 Alexander Fidora
 Maribel Ripoll
 Marta Romano
 Josep E. Rubio
 Gabriel Seguí
 José M. Sevilla
 Albert Soler

I sense cap altre punt a l'orde del dia, s'aixeca la sessió.

El Rector (firmat: Jordi Gayà) El Secretari (firmat: Pere Rosselló Bover)

Nomenament del nou rector

Jesús Murgui Soriano, per la gràcia de Déu i de la Santa Seu Apostòlica Bisbe de Mallorca.

Havent rebut la notificació del Dr. Pere Rosselló i Bover, Secretari en funcions de la Maioricensis Schola Lullistica, que, d'acord amb els seus Estatuts, el propassat dia 26 de juny el Dr. Mons. Jordi Gayà i Estelrich va ser elegit com a Rector de l'esmentada Schola pels propers sis anys.

Complint el que manen els esmentats Estatuts, em complau confirmar el Dr. Mons. Jordi Gayà i Estelrich com a Rector de la Maioricensis Schola Lullistica pel període designat.

Li desig un treball fecund per a l'estudi i la divulgació de les obres i de la persona del Beat Ramon Llull i per a la Maioricensis Schola Lullistica.

Palma, 30 de juliol de 2007.

(Segell i firma)

Pilar Fiol Chimelis, Vicecancellera (firma)

2. Nous mestres de la Maioricensis Schola Lullistica

El Consell Acadèmic de la Maioricensis Schola Lullistica, en la sessió celebrada dia 16 de maig de 2006, en reconeixement a la seva aportació a l'estudi i a la difusió de l'obra i del pensament de Ramon Llull, nomenà mestres de l'escola els següents senyors:

Maria Barceló Crespí (Espanya)
 Thomas Burman (Estats Units)
 Gabriel Ensenyat (Espanya)
 Alexander Fidora (Espanya)
 Roger Friedlein (Alemanya)
 Harvey Hames (Israel)
 Albert Hauf (Espanya)
 Robert Hughes (República Txeca)
 Elena Pistolessi (Itàlia)
 Friedrich Pukelsheim (Alemanya)
 Maria Isabel Ripoll (Espanya)
 Marta Romano (Itàlia)
 Josep E. Rubio (Espanya)
 Josep Maria Ruiz Simon (Espanya)
 Joan Santanach (Espanya)
 Gabriel Seguí Trobat (Espanya)
 Viola Tenge-Wolf (Alemanya)
 Peter Walter (Alemanya)

3. International conference «Gottesschau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum Liber contemplationis des Raimundus Lullus»

In 2007, the Raimundus-Lullus-Institut of the University of Freiburg celebrated its 50th anniversary. On this occasion the Institute organized an international conference from the 25th to the 28th of November 2007, entitled *Gottesschau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum Liber contemplationis des Raimundus Lullus*. The conference was organized in collaboration with the *Katholische Akademie* of the archdiocese of Freiburg, and it took place on the premises of this institution. It was sponsored by the *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, the *Institut Ramon Llull*, *Brepols Publishers*, and the *Institut d'Estudis Baleàrics*.

As in the case of the Institute's 40th anniversary in 1997 (*Arbor scientiae: Der Baum des Wissens von Ramon Lull*, 29. 9. – 2. 10. 1997) the conference focussed on one of Ramon Llull's most outstanding works, and all 19 papers presented were dedicated to its analysis and interpretation. The first three lectures dealt with introductory questions concerning the Latin tradition of the *Liber contemplationis*, its formal structure, and its contents. The remaining lectures discussed single chapters or groups of chapters selected by the organizers of the conference. The speakers were not necessarily supposed to give a detailed commentary on the contents of the chapters assigned to them, but rather to expound an issue or subject derived from the text.

The scholars invited were all renowned medievalists, but not all of them familiar with Llull. The purpose behind this unusual choice of participants was to cast light on the *Liber contemplationis* not only from the well-known specialists' point of view but also from an external perspective. Especially the "outside scholars" in the field of contemporary Lullism became very involved with the text of the *Liber contemplationis* and added to the discussion with many suggestions and critical questions. The speakers at the conference were (in order of appearance):

Jordi Gayà (Palma de Mallorca), Gabriella Pomaro (Florence), Viola Tenge-Wolf (Freiburg i. Br.), Thomas Riecklin (Munich), Annemarie Mayer (Tübingen), Peter Walter (Freiburg i. Br.), Amador Vega (Chicago/Barcelona), Alexander Fidora (Frankfurt/Barcelona), Josep E. Rubio (Valencia), Nadja Germann (Freiburg i. Br.), Jorge Uscatescu (Freiburg i. Br.), Maarten J. F. M. Hoenen (Freiburg i. Br.), Fernando Domínguez Reboiras (Freiburg i. Br.), Marta Romano (Palermo), Alois M. Haas (Zürich), Felix Heinzer (Freiburg i. Br.), Mechtild Dreyer (Mainz), Franco Cardini (Florence), Alessandro Musco (Palermo).

The written versions of the lectures will appear in the series *Subsidia Lulliana (Instrumenta patristica et mediaevalia)*, published by Brepols).

Viola Tenge-Wolf

4. Recordatori del Dr. Sebastià Trias Mercant (1933-2008)

Just a l'inici de juny de l'any 2008 va morir el professor i *magister* Sebastià Trias Mercant. Vaig tenir l'honor i la sort de fruir de la seva amistat i a més –a la dècada dels vuitanta– del seu magisteri, quan acceptà gustosament la direcció de la meva tesi doctoral, fet que em permeté apropar-me al professor, a l'investigador i a l'amic d'una manera més ferma i cordial. Fou home lleial i fidel, seriós i sincer, crític acurat i ponderat, seriós i rigorós, compendiós i detallista, modest

i generós, amic dels seus amics, treballador infatigable, amb un amor intens per la llengua, la cultura i la terra mallorquines.

Nasqué a Valldemossa l'any 1933 i estudià a l'Institut Ramon Llull, on va ocupar després la càtedra de filosofia, tot succeint al seu mestre Josep Font i Trias. Es llicencià en Filosofia i Lletres a la Universitat de Barcelona, i rebé la influència d'eminents professors de l'època, que li mostraren alguns dels camins que resseguiria amb èxit. Destaquem fonamentalment tres branques: la filosofia de la ciència (tot conreant implicacions lingüístiques i epistemològiques), la teoria de l'educació i l'estudi social, i la història de la filosofia hispànica, i especialment la dels territoris de parla catalana. Fou principalment el Dr. Sanvicens qui li transmeté l'entusiasme per la docència i per la filosofia catalana, estudiada en profunditat pels germans Carreras Artau. La seva tesina sobre Heisenberg fou dirigida pel Dr. Pere Font i Puig, professor que Trias admirava molt i que morí l'any 1959, truncant el projecte de l'elaboració d'una tesi doctoral.

Finalment, l'any 1971 presentà la tesi titulada *El neolulismo filosófico del P. Raymundo Pascual*, dirigida pel catedràtic Dr. Emilio Lledó. Aquest mateix any fou convidat a professar a la càtedra de filosofia natural, vacant per la mort de Font i Puig. Guanyà la càtedra de filosofia d'institut i fou destinat al Bernat Metge de Barcelona. Mentrestant treballà a la Universitat de Barcelona com a professor interí d'antropologia fins l'any 1978, data de fundació de la Universitat de Palma de Mallorca. Ell tornà a l'illa aquest mateix any, no per a incorporar-se –com hagués estat obvi– a la Facultat de Filosofia i Lletres, sinó com a catedràtic d'institut a Palma, primer a l'Antoni Maura, i finalment al Ramon Llull, on es jubilà l'any 1998.

Sebastià Trias publicà uns cent cinquanta treballs, que són el fruit d'una vida d'intensa labor. Un primer grapat d'estudis giren sobre la sociologia de la joventut: «Estudio del binomio joven/adulto» (1965), «Estudio sobre los impactos del turismo en la Juventud» (1966), «Estudio sobre grupos juveniles» (1967), «Estudio sobre relaciones vivenciales de los bachilleres» (1968), «Estudio sobre la configuración social de la problemática juvenil», treballs que foren guardonats per l'Instituto Nacional de la Juventud.

Els seus estudis sobre el lul·lisme permeteren que ingressés a la Maioricensis Schola Lullistica (1967), associació que l'acollí encertadament com a la més ferma promesa del lul·lisme de la nostra illa. Seguint la voluntat d'independència respecte d'altres institucions, traçada des dels orígens per Francesc Sureda i Blanes, i seguida pel canonge Sebastià Garcias Palou, Sebastià Trias fou l'*alma mater* de la *Maioricensis Schola Lullistica* durant anys i anys, esdevenint successivament Secretari (1976-1986) i Rector (1987-1994). Hagué de redactar els

nous estatuts per a adaptar-los a la normativa democràtica, i així mateix fou l'impulsor de la publicació *Studia Lulliana*.

Seguint les tesis filosòfiques de l'Escola Lul·liana, conreà un lul·lisme original i brillant, i alhora molt mallorquí, lligat a l'esperit de la Universitat Lul·liana de Mallorca, que tan bé coneixia. Lluny del lul·lisme teològic o filològic que es treballa a algunes Universitats, la labor de Trias fou essencialment filosòfica, i tocà de forma magistral tots els temes cabdals de la filosofia: llenguatge, hermenèutica, semiòtica, lògica, ètica, política... Aquests són alguns aspectes tractats per Trias en un conjunt de més de quaranta publicacions sobre Lull. El seu coneixement de Ramon Barbaflorida incloïa la història del lul·lisme, tema d'alguns treballs de gran rellevància, que formaren part del cabal de llur celebrada *Història del Pensament a Mallorca*, en dos volums.

Trias s'interessà no només pel pensament de la nostra illa, sinó també per la dimensió antropològica. Abans d'escriure sobre l'antropologia mallorquina, seguí un itinerari des de la filosofia de la consciència, amb treballs sobre l'estructuralisme i la semiòtica, fins a arribar al diferencialisme postestructuralista. Aquest camí queda reflectit en un important conjunt de publicacions de la dècada dels anys setanta. El seu darrer llibre *El crèdit del discurs filosòfic* (2007) és un recull de publicacions fetes en premsa a principis dels setanta, per tal de divulgar aquestes idees, amb l'ideal d'«apropar la filosofia al carrer».

El seu treball antropològic –que té un important rerefons teòric– es plasma en una variada temàtica: cuina, sexe, tradicions... amb una gran cura del seu poble de Valldemossa i d'un visitant i terratinent tan il·lustre com l'Arxiduc. *Valldemossa. Històries, mites i tradicions* (1996) o *L'Arxiduc Lluís Salvador. Una història de vida* (1994) són dos exemples d'exitoses publicacions sobre aquests temes concrets. Amb una panoràmica més general sobresurten, entre d'altres, *Una història de la Antropologia balear* (1992) o *Antropologia de la cuina mallorquina* (1993).

A partir d'un interès per Unamuno i per les relacions del diferencialisme cultural, forjà una sòlida amistat amb els grans hispanistes i antropòlegs, principalment de les Universitats Complutense de Madrid, de Salamanca i de Barcelona. Així mateix fou ponent als congressos nacionals de filosofia medieval, comptant amb l'apreciació i amistat dels medievalistes més rellevants.

Sebastià Trias fou un completíssim investigador i docent. Les seves classes de filosofia comprenen tots els nivells: a la Universitat de Barcelona, a l'institut, a col·legis, a l'Estudi General Lul·lià i al Centre Associat de la UNED de Palma. Aquesta activitat docent no el féu descuidar la participació a múltiples congressos nacionals i internacionals, tot i les traves –també institucionals– que caracteritzen els docents que no tenen estabilitat a la universitat. Destaquem les seves

ponències com a conferenciant convidat a Salamanca, Madrid, Sant Petersburg o Toulouse.

Per altra banda, el reconeixement a la seva indubtable alçada intel·lectual ha estat –amb alguna molt honrosa excepció– molt més patent fora de Mallorca que a la nostra illa. Aquest fet s'explica, tal volta, per la mancança de tradició universitària a Mallorca durant un segle i mig. De totes formes, fora de l'àmbit universitari illenc, ha rebut un sòlid reconeixement. Destaquem tres exemples ben distints: el seu ingrés a la *Reial Acadèmia d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, el seu nomenament com a Fill Il·lustre de Valldemossa, i el premi de l'Obra Cultural Balear del 2006 per la seva tasca en favor de la nostra llengua.

Fou membre, entre d'altres, de la *Asociación española de Hispanismo Filológico* (1988), de la *European Association of Social Anthropologists* (1993) o de la *Reial Acadèmia de Doctors de Barcelona* (1993).

Amb la seva mort, l'antropologia i el lul·lisme mallorquí i universal perden un dels seus màxims conreadors: un savi estudiós del Doctor Il·luminat obert –com ho fou el mateix Ramon– al pensament del seu temps i a la seva tan estimada illa. Possiblement el temps farà justícia a la copiosa i excel·lent obra de Trias Mercant. Mentrestant, seria bo recopilar tota la seva producció, catalogar-la i classificar-la, per a l'enriquiment de les generacions presents i futures, i esperant que el dia de demà algú s'animi a fer una tesi doctoral sobre el seu pensament profund, polièdric i riquíssim.

Pedro Ramis Serra

5. Congr s de la Société Internationale pour l' tude de la philosophie médiévale (SIEPM) a Palerm

Del 16 al 22 de setembre de 2007, la ciutat siciliana de Palerm es convertí en focus d'estudi del pensament medieval, en acollir la celebració del XII Congr s Internacional de Filosofia Medieval «Universalit  della Ragione. Pluralit  delle filosofie nel Medioevo», organitzat per la *Société Internationale pour l' tude de la philosophie médiévale* i coordinat per l'*Officina di Studi Medievali*. Una de les seccions, coordinada per Fernando Domínguez, fou dedicada exclusivament al pensament i a l'obra de Ramon Llull. A continuació farem menció, per ordre alfabètic dels cognoms i no per ordre d'intervenció dels participants, dels diferents aspectes que s'hi tractaren.

Amb la comunicació *Franciscan Posterity of Ramon Llull*, Agustí Boadas analitzà fins a quin punt el pensament franciscà influí en l'obra lul·liana i com la influència de Llull es manifest  posteriorment en els autors franciscans.

Cecilie Bonmariage presentà *Ramon Lull dans les sources arabes contemporaines*, una aportació original en què es contrasten dades biogràfiques lul·lianes de les estades al nord d'Àfrica amb diverses fonts de l'època –cròniques, bàsicament–, i s'analitza si resten documents que verifiquin aquestes estades lul·lianes en terres africanes. Ara per ara l'estudi té un resultat negatiu, perquè la presència lul·liana no es pot documentar textualment en els fons bibliogràfics buidats. L'autora apunta com a possible causa la naturalesa de les fonts, bé siguin d'origen musulmà o cristià.

Antoni Bordoy s'apropà a la filosofia lul·liana amb la presentació de *Au tour des modèles de création divine: La récupération du Psd.Denys dans la cosmologie lullienne*, comunicació amb què donà a conèixer les seves darreres investigacions sobre la recuperació dels paradigmes de la filosofia antiga en la discussió sobre el model cosmològic cristià que es produí en el s. XIII i com Ramon Llull recuperà el model cosmològic del Pseudo-Dionís per adaptar-lo a la realitat del neoaugustinisme.

Júlia Butiñà, revisà la concepció de l'home i de la divinitat al *Fèlix* des dels paràmetres humanistes, tot presentant la comunicació *Concepto de la divinidad y del hombre en el «Libre de meravelles»*.

Marcia L. Colish dissertà sobre *Method and Misconstruction in Ramon Lull's "Book of Gentile and the Three Sages"*. Es va centrar en l'argumentació racional com a mètode del *Llibre del gentil i dels tres savis* per demostrar que Llull no pot ser considerat, com fan els que ella anomena «revisionistes» de l'obra lul·liana, com un teòleg del s. XII o com un neoanselmia.

Com aplica Llull la teoria elemental al *De levitate et ponderositate elementorum* i com l'aplica al llarg de tota l'obra mèdica és l'objecte d'estudi de la proposta de Carla Compagno, *La combinatoria degli elementi nelle opere mediche di Raimondo Lullo*. S'hi repassa la teoria mèdica lul·liana en relació amb el context cultural del moment, s'estableixen els punts de connexió de la medicina lul·liana amb l'alquímia i amb el pseudolul·lisme posterior, i es tenen en compte els estudis de Yates i de Pereira.

Alexander Fidora (en una altra secció) tractà de Llull a la comunicació *Concepts of Philosophical Rationality in Inter-religious Dialogues: Crispin, Abelard, Aquinas, Llull*. Apuntà la relació establerta entre aquests quatre autors i el diàleg interreligiós des del s. XI fins al XIV i sobre Llull destacà que el seu sistema de pensament volia donar resposta als problemes filosòfics que els tòpics escolàstics no resolien. És així que es pot concebre l'Art com a sistema científic universal.

La relació dels dos conceptes fonamentals que articulen el missatge lul·lià *creure* i *entendre* foren objecte d'anàlisi de Francesco Fiorentino, en la comunicació *Crederere et intelligere dans les Opera latina tardives de Ramon Lull*. La

conversió dels infidels per la fe o per la raó són dues realitats d'una mateixa moneda que Llull posa de manifest en les obres escrites a Mallorca, a Messina i a Tunísia. Segons Fiorentino, l'*intelligere* podia ser el terreny comú d'intercomunicació religiosa, mentre que la fe seria l'*habitus coadiutivus intellectus*, l'escala que ajuda l'entendre per arribar a Déu. Fiorentino conclou que la fe completa la raó i que per a Llull, és l'*intelligere* i no el *credere* el que pot permetre una aproximació a la semblança de Déu i l'home.

Amb les *Aproximaciones al «Liber de Potentia, Objectu et Actu» de Ramon Llull*, Núria Gómez dona compte de l'estat d'evolució de la seva investigació, que es reflectirà en l'edició crítica del *Liber de potentia et actu*.

Amb «*El Ars Generalis Ultima de Ramon Llull: Presupuestos metafísicos y éticos*», Esteve Jaulent esbossa la metodologia de l'Art en relació amb la doctrina de les dues intencions, amb la lògica aristotèlica i la filosofia platònica.

La comunicació conjunta de José Martínez i Càndida Ferrero sobre *Ramon Llull y el «Liber de Angelis»* es féu ressò de la qüestió de l'existència dels àngels i de llur comunicació amb els humans, punt que Llull tracta en diferents obres, com ara el *Liber de angelis* o el *De locutione angelorum*.

L'editor Jaume Medina posà de manifest, sota el títol *Sulla tradizione manoscritta del testo latino de la «Doctrina puerilis» di Raimondo Lullo*, els problemes que ha hagut de resoldre a l'hora d'investir l'edició crítica de la versió llatina d'un dels clàssics lul·lians, la *Doctrina puerilis*, obstacles com el d'establir quina traducció és original de Llull o per què ens n'han arribat dues versions, representades per dues famílies diferents de manuscrits. Davant del fet de tenir quatre manuscrits i dues versions diferents, Medina és partidari d'editar-ne les dues versions.

L'alquímia i la pseudoalquímia lul·liana tengué cabuda al congrés (però també en una altra secció) amb la comunicació de Michela Pereira *Cum spirito scientifico. La razionalità dell'alchimia nel «Testamentum» pseudollulliano*. Per mitjà de diversos exemples extrets del *Testamentum*, obra considerada per la prestigiosa investigadora com el text fundacional de l'obra alquímica pseudo-lul·liana, se n'estudien els criteris epistemològics. Pereira justifica cada argument amb una detallada anàlisi del text a què es refereix, tot relacionant-ho amb diferents aspectes de la cosmovisió lul·liana.

Marta Romano intervingué en la secció lul·liana amb la comunicació *Aspetti della "strumentativa" umana in Raimondo Lullo*, amb la qual donà compte de com explica Llull la facultat instrumentativa o *artificium*, com s'interpreta, i quines relacions té amb la doctrina de la primera i segona intenció. Romano conclou que tot el que Déu ha creat és realment instrument creat per al coneixement de Déu.

L'interès lul·lià pel signe lingüístic, pel *signum* sensual que permeti referir-se a l'intel·lecte i les conseqüències que pot tenir, fou el punt de partida de l'estudi *Raymond Lulle: le langage et la raison*, de Josep Enric Rubio. Per a Llull la *paraula* és imperfecta perquè és sensual, tot i que la dependència de les paraules és inevitable i poden traïr la intel·lectualitat. Segons l'autor, és per aquest motiu que Llull recorre a les lletres de l'alfabet en les seves figures, com a mitjà per facilitar els recursos. L'objectiu de Llull d'utilització de les figures és simplificar i facilitar el camí cap a l'enteniment. És així que Llull considera que l'enteniment per naturalesa entén millor per paraules breus. D'aquí sorgeix la necessitat d'inventar un llenguatge depurat, que s'apropi a la intel·lectualitat pura, de manera que l'intel·lecte actuï més ràpidament. Es tractaria d'un llenguatge universal, en tant que, per exemple, *A* representaria un *concepte*, no la paraula que representa el concepte. De la paraula sí que en pot caldre la traducció, no de la concepció.

M. Asunción Sánchez Manzano féu una incursió general sobre la filosofia lul·liana sense cap aportació innovadora a la comunicació *Raimundi Lulli Quatuor libri principiorum y la filosofía de su tiempo*.

Finalment, Jorge Uscatescu presentà la comunicació *Unos apuntes sobre la relación entre el «Ars inventiva veritatis» (1289) y el «Ars amativa» (1290) de Raimundo Lulio*, en la qual comparà aquestes dues obres lul·lianes, que posen de manifest la relació entre la voluntat i l'intel·lecte que opera al corpus lul·lià com a vies per estimar Déu.

Ramon Llull va tenir, així, el lloc pertinent en un congrés sobre filosofia medieval. La diversitat de temes tractats i els debats que se'n generaren demostren la recuperació universal de la seva obra. Ben segur que la publicació de les actes del congrés servirà, d'una banda, per a completar les informacions succeïtes que els investigadors hi presentaren i, de l'altra, per obrir noves línies d'investigació necessàries en alguns camps.

Maribel Ripoll

6. Activitats de l'Aula Lul·liana de Barcelona durant el curs 2007-2008

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 durant el seu segon curs acadèmic, 2007-2008, ha ofert una conferència i un cursset especialitzat. La conferència ha estat a càrrec d'Alexander Fidora, investigador ICREA de la Universitat Autònoma de Barcelona, als locals de la Facultat de Filologia, el dia 20 de

novembre, sobre el tema *L'art de convertir allò que és probable en necessari. El pensament de Ramon Llull en el context del discurs filosòfico-apologètic del seu temps*. El curset, per contra, ha estat la segona edició de les Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries, que ja es van celebrar l'any anterior, vegeu *SL XLVII* (2007), pp. 239-240. Entre els dies 14 i 17 d'abril de 2008, en horari de vespre i als locals de la Facultat de Filologia, una trentena de persones van assistir a les quatre sessions a càrrec d'Anthony Bonner, que va exposar els continguts bàsics del seu llibre *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 95 (Leiden - Boston: Brill, 2007).

Ramon Llull va ser conegut a la seva època, principalment, com l'inventor d'un mètode combinatori, semimecànic, de demostració que va anomenar «Art» i que va desenvolupar per alliberar el debat interreligiós del seu fonament textual improductiu. La major part de la bibliografia moderna ha resseguit els principis del sistema lul·lià, però sense arribar a esbrinar de quina manera Llull va combinar i va utilitzar aquests principis per produir demostracions necessàries. El curs de l'Aula Lul·liana va explicar quin tipus de sistemes de demostració va desenvolupar Llull durant les dues fases principals de l'Art; de quina manera van evolucionar cap a l'adaptació d'alguns aspectes clau de la lògica aristotèlica medieval i per quina raó l'Art era el centre de totes les iniciatives de Llull.

Dilluns, 14 d'abril, hi va haver la inauguració oficial amb presència dels tres degans de les Facultats implicades, seguida d'una presentació del curs a càrrec del Dr. Josep Perarnau, de la Facultat de Teologia de Catalunya, que va dissertar sobre *La posició de Ramon Llull en el sistema intel·lectual del seu temps*. Després Bonner va iniciar la seva exposició parlant de la «Centralitat, naturalesa, mecanismes i etapes de l'Art», amb l'ajuda de fotocòpies i projeccions d'imatges. Dimarts, 15 d'abril, la sessió de Bonner va durar dues hores i es va centrar en la descripció i el funcionament de les primeres Arts: «L'Art quaternària (1274-1289). Els seus conceptes i figures. Condicions i intencions; utilització dels mecanismes de l'Art per contestar qüestions». Dimecres, 16 d'abril, va correspondre a la refundació de l'Art després de la prova de la primera anada de Llull a París: «L'Art ternària (1290-1308). Reformulació dels mecanismes de l'Art i introducció de definicions lul·lianes i d'altres components que permeten un nou enfocament de les demostracions. La reelaboració lul·liana de la lògica aristotèlica». Dijous, 17 d'abril, el curset es va acabar amb una sessió dedicada a les conclusions, acompanyades de diversos corol·laris: «Significació, metàfora i demostració. Relació de l'Art amb la ciència i amb la teologia. Aspectes clau de l'Art».

En el diàleg que es va obrir al final els assistents van proposar algunes qüestions que van mantenir el caliu d'una conversa animada amb el ponent. Final-

ment es va retre homenatge a Anthony Bonner, en ocasió dels seus vuitanta anys, sota la presidència de la vicerectora de Política Científica de la Universitat de Barcelona i amb la intervenció del Dr. Josep Maria Ruiz Simon, de la Universitat de Girona, que va fer una acurada i emotiva *laudatio* de l'homenatjat, en el curs de la qual es va posar com a testimoni de la renovació dels estudis lul·lians que hem viscut els darrers trenta anys, gràcies a les aportacions d'Anthony Bonner a la recerca i l'organització de la informació relativa a Lull i, sobretot, a la seva manera de presentar l'Art com un artefacte lògic operatiu i perfectament comprensible.

Lola Badia

Procedures for the publication of *Studia Lulliana*

PROTOCOL FOR THE ACCEPTANCE OF ARTICLES FOR *STUDIA LULLIANA*

The Editorial Board of the journal, in its annual reunion, will examine articles submitted for publication in the issues of *Studia Lulliana* which at that moment are in preparation, whether they are the result of request by the Board, or whether they have been sent in by the authors.

After making a first selection, the board will ask for a critical reading by a member of the Advisory Board and by an external specialist, who will be asked to give their written opinion. If their reports are favorable, the author will be informed of the acceptance of the article, and he will be asked, if such is the case, to introduce whatever modifications the Editorial Board might have proposed, whether of content or of adaptation to the editorial style of the journal.

One member of the Editorial Board will act as intermediary with the author involved and will be responsible for following up on the process of acceptance and edition of the article. During the editorial process, proofs will be sent to the author for correction.

The author should limit himself to the correction of only those errors clearly evident in the proofs or, at most, to the indispensable up-dating of bibliographies.

EDITORIAL NORMS FOR ARTICLES SUBMITTED TO *STUDIA LULLIANA*

Originals can be submitted in any of the following languages: Catalan, Spanish, French, Italian, English, German. The article should be accompanied by an abstract in Catalan and English, along with three or four key-words in Catalan and English.

Originals should be submitted in Word. The font should be Times New Roman, size 12 for the text, spaced 1.5; and for the footnotes, size 10 single

spaced. The author can sign his article adding the academic or research institution to which he belongs, and, if he likes, his e-mail address.

Articles should be sent to the following e-mail address: scholalullistica@gmail.com

1. Abbreviations specific to *Studia Lulliana*

1.1 Abbreviations of journals

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)

BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)

EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. See *SL*)

SL = *Studia Lulliana* (from 1991. Previously *EL*)

SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

1.2 Abbreviations of collections

ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)

MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Mainz, 1721-1742; repr. ed. F. Stegmüller, Frankfurt, 1965)¹

NEORL = *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 ff.)

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, in *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 ff.)

1.3 Abbreviations of bibliographical sources

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Ramon Llull Data Base*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.

¹ Citations should be of the form *MOG* 1, vii, 23 (455), first giving the pagination of the original edition, that is p. 23 of the seventh internal numeration, and in parentheses the number corresponding to the continuous pagination of the 1965 reprint. This system permits consultation by readers using the original edition as well as those using the reprint.

RD = Estanislau Rogent and Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; repr., 3 vols., Palma, 1989-1991); usually cited by number of edition (not of page).

1.4 Catalogs of Ramon Llull's works

Works should be cited by the number of the catalogs of Bonner or *ROL*, preceded by the abbreviations Bo or ROL (in roman). These catalogs can be found at the following address of the Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.es/llull/cioarl.asp>>

1.5 Common abbreviations

- ca. (*circa*)
- ch. (chapter), chs. (chapters)
- cf. (*confere*)
- col. (column), cols. (columns)
- doc. (document), docs. (documents)
- e. g. (*exempli gratia*)
- f. (folio), ff. (folios)
- fig. (figure)
- ibid. (*ibidem*)
- id. (*idem*)
- i. e. (*id est*)
- l. (line), ll. (lines)
- ms. (manuscript), mss. (manuscripts)
- n. (note), nn. (notes)
- par. (paragraph)
- § (paragraph)
- p. (page), pp. (pages)
- p. ex. (for example)
- ff. (following)
- s. v. (*sub voce*)
- v. (verse), vv. (verses)
- vol. (volume), vols. (volumes)

2. Numerical expressions

2.1 Dates should always be given *in extenso* (1314-1315). Page references can optionally be abbreviated or not (pp. 154-156; or pp. 154-6).

2.2 Roman numerals (in small caps) are reserved for the indication of centuries (s. XIII) or of dates in roman type (“M. cccc^o xxx^ov die xx^o”). They are also used (in lower case roman) in referring to the pagination of an introduction (pp. xxxii-xxxiii) or in other similar situations. Finally, they are used (in upper case roman) for the volumes of collections of books (*ORL* II, *ROL* XV, *NEORL* VI, etc.).

2.3 Arabic numerals should be used for the volume numbers of journals, and in all other cases.

3. Quotation marks

In the use of quotation marks, authors should follow the usage of the language in which they are writing. In English, double quotation marks should be used (“quotation”), and single quotation marks for quotations within quotations (‘within quotations’). In Catalan and Spanish, guillemets should be used («guillemets»), with quotation marks for quotations within quotations (“within quotations”).

4. Italics

4.1 The following words should be put in italics: *apud*, *ibidem*, *idem*, *infra*, *passim*, *sic*, *supra* and *versus* (but not the Latin abbreviations listed in 1.5).

4.2 Italics should be used for any expression in a language different from that of the main text (*sensu stricto*, *sermones*).

4.3 Italics should be used for the titles of works or journals (not of collections or parts of works):

Llibre de contemplació en Déu

Traditio

The chapter “De recreació” of the *Doctrina pueril*

5. Textual citations

Short citations should be put in quotation marks. Longer citations (more than thirty or forty words) should be put in a separate paragraph, indented and without quotation marks, single-spaced and with the first line of the citation further indented.

6. Dashes, parentheses and square brackets

6.1 Either dashes or parentheses for clauses which interrupt a larger syntactic unit. In Romance-language articles, n-dashes are used preceded and followed by spaces—that is to say, like these—for the clauses; while in English-language texts, m-dashes without spaces—like these—are used.

6.2 Square brackets should only be used for authorial insertions in the text cited (e. g., a correction of the reading; the addition of a date; a remark, with the use of *sic*; on an error). They are also used to indicate the omission of a portion of a citation:

Lull says: “Home savi [...] consira qual sentiment li ve per aquell ymaginar”.

6.3 Parentheses within parentheses should be avoided; for example, if the citation is already inside parentheses, one should write:

(as can be seen in the article by Charles Lohr, “Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens”, *Theologie und Philosophie* 56, 1981, p. 223).

7. Footnotes

As a general rule, the note number should go at the end of a syntactical unit, so as to avoid unnecessary interruptions for the reader; the principal exception would concern citations of primary sources. The corresponding superscript number must be placed after any punctuation mark.

8. Bibliographical references

8.1 The author of the article can choose between:

A) The traditional system of footnote references. In these, the first time a reference is given, it should be complete; for following instances, it will be enough to give the author's last name and a short title of the work (only the words necessary for identification). If the reference is to a work cited long before in the article, one can introduce a parenthetical reference to the note number in which the title was given *in extenso*. For example, in a hypothetical note 40, when the work has only been cited previously in notes 10 and 15, one could write: Johnston, *Evangelical Rhetoric* (cited *supra*, n. 10), p. 39. References such as *op. cit.*, *art. cit.*, *loc. cit.* should be avoided altogether.

B) The system of reference by author-date, which implies a bibliographical list at the end of the article.

8.2. The author can also set out a list of *ad hoc* abbreviations of works cited during the course of his article, either in the first note of the text if he is using system A, or in the final bibliographical list if he is using system B. In the case of works found in the list of standard abbreviations for *SL* (section 1), the author need only give the abbreviation followed by volume and page numbers (*ROL* XIV, 39; *NEORL* VII, 42-46). One can find the complete reference to each of these volumes (with indication of editors, works and catalog numbers, etc.) in the Lull DB.

8.3 With system A, titles should be given in the following forms:

First and Last name(s), *Title of the volume. Subtitle*, X vols. (Place published: Publisher, date).

First and Last name(s), "Title of the article", *Title of the journal volume* (year/s), pp. 11-11.

First and Last name(s), "Title of the chapter of a volume", in *Title of the volume*, First and Last name(s) ed. (Place published: Publisher, date), pp. 11-11.

A collection should only be given (in roman, after the parentheses, and with the volume number) when it seems necessary.

Other particular instances can be inferred from the following examples:

- 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", in *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit* H.-J. Martin i J. Vezin (ed.), (Paris: Éditions du Cercle de la Librairie-Promodis, 1990) pp. 245-263.
- J. N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Albert Soler (ed.), (Barcelona: Curial Edicions - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), Textos i Estudis de Cultura Catalana 61, 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. In system B the bibliographical source, whether in a note or integrated in the text of the article, is given in the form of the author's last name (in roman) and the year of publication of the book or article, with the corresponding page number inside parentheses (year and page number—without the "pp."— should be separated by a comma). Parentheses should be omitted if the reference is already inside a parenthesis. Examples:

Montoliu (1962, 35) is of the same opinion. On the other hand, other authors (Casacuberta 1986, 223; Ferrater 1987, 36) strongly disagree.

The same observation has been made by Bohigas (1929, 30).

The year of publication should correspond to that of the corresponding entry under the author in the general bibliographical listing. In the event that there should be more than one work by that author in a given year, one should add to the number of the year a lower case letter (in alphabetical order), corresponding to the order in which the works of that author appear in the general bibliography. Examples:

Montoliu (1962a, 35).

Montoliu (1962b, 89).

In the general bibliography of system B each item should contain, in the first place, the last name of the author (in roman) followed (in parentheses) by the year of publication exactly as used in the body of the article and then, following an equal sign =, the complete reference according to the indications established above for system A. Each item of the bibliography should be formatted with a hanging indent. In the case of different works by the same author repetition of the name can be avoided by the use of an m-dash. Examples:

Batalla (2004) = Ramon Llull, *Lo desconhort. Cant de Ramon*, Josep Batalla (ed.), (Tona, Barcelona: Obrador Edèndum, 2004), Exemplaria Scholastica 1.

Montoliu (1962a) = Manuel de Montoliu, *La Renaixença i els Jocs Florals. Verdaguer*. (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*”, in id., *Ramon Llull i el lul·lisme*, prologue by Lola Badia, (Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1985), pp. 324-351.

8.5 The citation of web sites in the bibliography should contain the following information:

Last name, First name, *Title*. <Address> (Date consulted).

Exemple:

Di Girolamo, Costanzo (coord.). *Repertorio informatizzato dell’antica letteratura catalana. La poesia (RIALC)*. <<http://www.riale.unina.it>> (May 13, 2001).

ÍNDEX D'OBRES LUL·LIANES

- Aplicació de l'art general, 172
Arbre de ciència, 41, 64, 86n., 94n., 112, 134, 142, 169, 178
Arbre de filosofia d'amor, 75, 169, 170
Arbre de filosofia desiderat, 14, 169
Ars amativa boni, 57n.
Ars brevis, 11, 23, 107, 125-7, 161
Ars brevis quae est de inventione juris, 94n., 95n.
Ars compendiosa Dei, 58-61
Ars compendiosa inveniendi veritatem, 4n., 26
Ars de jure, 95n.
Ars generalis ultima, 153, 164, 183
Ars juris, 169
Ars notatoria, 94n.
Art demostrativa, 4n., 94n., 108, 130, 133-4, 171
Blaquerna, v. Llibre d'Evast e Blaquerna
Cant de Ramon, 170
Començaments de filosofia, 163
Començaments de medicina, v. Liber principiorum medicinae
Coment del dictat, 169
Compendium Artis demonstrativae, 4n., 26
Compendium logicae Algazelis, 150
De contemplatione Raimundi, 58, 62-63
De levitate et ponderositate elementorum, 182
De locutione angelorum, 183
De naturali modo intelligendi, 135
De potentia, objecto et actu, 134-5
De quadratura et triangulatura circuli, 18n., 163
Declaratio Raimundi, 27

- Desconhort, 87, 88
 Disputa del clergue Pere i de Ramon el fantàstic, 81, 109
 Disputació de cine savis, 62n., 113, 161
 Disputatio eremiteae et Raimundi super aliquibus dubiis omnibus quaestionibus
 Sententiarum Petri Lombardi, 16, 109
 Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni, 90n., 113
 Disputatio Raimundi et Averroistae, 107
 Doctrina pueril, 116, 121, 130, 155, 168, 183
 Epistolae tres (ad Universitatem parisiensem, ad regem Franciae, ad quendam
 amicum), 109
 Fèlix, v. Llibre de meravelles
 Geometria nova, 163
 Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem, 91n.
 Lectura super figuras Artis demonstrativae, 26, 147
 Liber Apostrophe, seu De articulis fidei, 4n., 5n., 27
 Liber chaos, 130
 Liber clericorum, 62
 Liber de actu maiori, 62n.
 Liber de angelis, 183
 Liber de anima rationali, 5n., 114
 Liber de ascensu et descensu intellectus, 19n.
 Liber de civitate mundi, 168
 Liber de consilio, 169
 Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto, 11, 15n.
 Liber de demonstratione per equiparantiam, 11, 19n., 91n.
 Liber de divinis dignitatibus infinitis et benedictis, 62n.
 Liber de ente absoluto, 62n.
 Liber de fine, 109, 136, 163, 168
 Liber de intelligere Dei, 64
 Liber de justitia Dei, 94n.
 Liber de natura, 3, 15
 Liber de participatione christianorum et saracenorum, 109
 Liber de passagio, 162
 Liber de potentia, objecto et actu, 108, 183
 Liber de praedestinatione et libero arbitrio, 18-19, 28-40
 Liber de Trinitate et Incarnatione, 62n.
 Liber principiorum juris, 94n., 108
 Liber principiorum medicinae, 108, 171
 Liber principiorum philosophiae, 108

- Liber principiorum theologiae, 108
 Liber propositionum secundum Artem demonstrativam, 14
 Liber proverbiorum, 12, 27
 Liber super psalmum «Quicumque vult», 109
 Llibre d'amic e amat, 5n., 107, 109, 110, 122, 123, 125-127, 129, 137-9
 Llibre d'Evast e Blaquerna, 19, 91, 96n., 109, 122, 129, 142, 155, 168.
 Llibre d'intenció, 93n.
 Llibre de contemplació en Déu, 56, 64-65, 85, 93-106, 128, 160, 162, 171, 172, 178
 Llibre de Déu, 62n.
 Llibre de l'orde de cavalleria, 117, 155, 156
 Llibre de les bèsties, 108, 115, 125-127, 168
 Llibre de meravelles, 64, 65n., 107, 112, 125-6, 129-131, 140, 168, 182
 Llibre de mil proverbis (?), 155
 Llibre del gentil e dels tres savis, 108, 113, 124, 125-127, 130, 147, 157, 168, 169, 170, 182
 Llibre dels àngels, 130
 Llibre dels articles, 130
 Llibre d'home, 134
 Lo peccat d'Adam, 155, 172
 Lògica nova, 12, 150
 Peticció de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels, 109
 Peticció de Ramon al papa Bonifaci VIII per a la conversió dels infidels, 109
 Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles, 169
 Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa, 133, 171
 Retòrica nova, 111, 112, 116, 119, 155-6
 Taula general, 24, 25n., 134, 171-2
 Tractatus de modo convertendi infideles, 162
 Vita coactania, 79n., 80n., 136

OBRES ESPÚRIES, D'ATRIBUCIÓ DUBTOSA O D'AUTORS LUL·LISTES

- De regulis principiorum philosophiae, 27
 Doctrina e manera d'aplicar lògica nova a la ciència de dret e de medicina, 94n.,
 Ex Raymundo Lulliy, de habitudine intellectus ad fidem, et aliis doctoribus, 109
 Introductorium magnae artis generalis, 24-25

Liber de confessione, 4n., 28

Loyca discipuli, 23

Parabola gentilis, 157

Testamentum, 183

ÍNDIX GENERAL

G. POMARO - V. TENGE-WOLF, Primi passi per lo «scriptorium» lulliano, con una nota filologica	3-40
C. LLINÀS PUENTE, Angelología y Cristología en Ramon Llull	41-68
J. BATALLA, <i>Ego, qui sum laicus</i>	69-92
G.A. AMENGUAL I BUNYOLA, <i>Com hom se pren guarda de so que fan los jutges e'ls advocats e'ls testimonis: lectura del capítol 114 del Llibre de Contemplació en Déu</i>	93-106
Bibliografia lul·lística	107-124
Ressenyes	125-173
Crònica	175-186
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	187-194
Índex d'obres lul·lianes citades	195-198

Abreviatures de revistes

- ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
RSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu SL)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans EL)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

Abreviatures de col·leccions

- ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = *Nova Edició de les obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)
OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
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>>.

¹ Se cita «MOG I, vii, 23 (455)», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors entre parèntesis el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió de 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**

