

RESSENYES

1) *Hores de Ramon Llull*, ed. Sari i Fernández-Clot; il·lustr. Bernat Soler

El present volum ocupa una posició singular en el panorama de les edicions de textos lul·lians dels darrers anys. És fruit, en primer lloc, dels darrers avenços de la recerca filològica i històrica que l'obra del beat ha suscitat, com també de l'interès per posar a l'abast d'un públic no especialista edicions fiables i, al mateix temps, accessibles. Però és alhora fruit de la voluntat de restituir als textos editats la funció, o una de les funcions, per a les quals van ser escrits. En aquest sentit, els editors són molt clars a l'hora d'establir l'objectiu principal del llibre: «La present edició ha estat concebuda amb la intenció de facilitar l'accés dels lectors actuals a uns textos compostos fa més de set segles, de convidar-los a la lectura meditativa de les pregàries que conformen aquest llibre d'hores lul·lià». Tal com expliquen a la introducció, els editors han «reconstruït» el llibre seguint principalment les indicacions que Llull mateix ofereix als pròlegs de les obres que el componen i la disposició que adopten al famós *Breviari de dona Blanca* (ms. 2 de la Societat Arqueològica Lul·liana, Palma), però no ho han fet amb cap intenció de tipus historicista sinó amb l'afany d'oferir-lo com un instrument actual i efectiu per nodrir la recerca espiritual, filosòfica i intel·lectual del públic d'avui dia. La participació de diverses institucions eclesials en l'empresa, especialment mallorquines (Bisbat de Mallorca, Framenors Caputxins de Catalunya i Balears, Franciscans TOR de Mallorca, Missioners dels Sagrats Cors de Jesús i Maria), i els textos preliminars del bisbe de Mallorca, Sebastià Taltavull, i del director de l'Institut Superior de Litúrgia de Barcelona, Gabriel Seguí, convaliden la finalitat del volum i contribueixen a delimitar-ne el públic potencial. Precisament Gabriel Seguí, en el seu pròleg, defineix el gènere del producte: es tracta d'un llibre d'hores de caràcter devocional, atès que inclou pregàries per a diverses necessitats; un volum pensat, és clar, per als laics, els quals continuen sent en l'actualitat els seus destinataris preferents. Seguí subratlla, d'una banda, que Llull és un «laic que acompanya espiritualment altres laics» i, de l'altra, que en el llibre d'hores del beat hi ha dos elements fonamentals de l'espiritualitat medieval: el cristocentrisme, amb un interès especial per la natura humana de

Crist i, per tant, pel seu naixement i la seva mort, i la crida a la conversió a la penitència. La figura de Maria pren un relleu especial, és clar, com a mare del Déu fet home i com a intercessora.

Les hores pròpiament dites estan formades pels capítols de les *Hores de nostra Dona* (III.8, 1292) i dels *Cent noms de Déu* (III.9, 1292), dos textos pràcticament coetanis que proposen en efecte una litúrgia alternativa per a les hores canòniques. Simone Sari els presenta a la part central de la introducció, titulada «L'ofici de les hores de Ramon Lull», que en part reprèn i sintetitza informacions i consideracions que ja havia desenvolupat en un article publicat al número 51 (2011) d'aquesta mateixa revista. Tots dos textos inclouen instruccions clares que permeten deduir-ne l'ús litúrgic. En el cas de les *Hores marianes*, evidentment, el mateix títol ho indica i la seva estructura és explícita: set estrofes per a cada una de les set hores canòniques (matines, prima, tèrcia, sexta, nona, vespres i completa); per tant, és de suposar que les set estrofes s'han de distribuir en els set dies de la setmana. D'altra banda, Sari recorda que a la introducció del text es diu que s'han de cantar al so dels himnes, cosa que confirmen les similituds mètriques detectades amb alguns dels himnes usats en la litúrgia de les hores. En canvi, els *Cent noms* no presenten cap estructuració interna original, però Lull també informa al pròleg que s'han de cantar com es fa amb els salms a l'església. A més, després de cada capítol afegeix una doxologia en llatí que substitueix el tradicional *Gloria Patri*. D'altra banda, el *Breviari de nostra Dona* i algun altre manuscrit sí que distribueixen els capítols seguint l'esquema de les hores –en general, tres capítols a les matines i dos a la resta de les hores, llevat de la completa, que només n'inclou un. Són aquestes dues propostes les que segueixen els editors, que en lloc de reproduir directament l'ordenació del manuscrit de la Societat Arqueològica Lul·liana i copiar els dos textos un rere l'altre, componen per primera vegada el veritable llibre d'hores lul·lià. Es comença amb les hores del diumenge, la primera fèria, i cadascuna conté, d'entrada, una confessió adreçada a Maria que, segons el que Lull estableix a les *Hores de nostra dona*, s'ha de dir a l'inici de cada hora; seguida de l'himne corresponent extret de les *Hores* i dels capítols-salms dels *Cent noms*, cadascun dels quals s'ha de completar amb la doxologia abans esmentada.

A continuació, els editors publiquen «les adoracions i els càntics» que també figuren al *Breviari de dona Blanca*. Es tracta d'una sèrie de textos lul·lians relacionats amb l'oració –la cinquena part de la *Medicina de pecat*, un extret de la tercera part del *Llibre d'home* i les dues oracions que provenen dels capítols 8 i 9 del *Blaquerna*– i d'altres pregàries usades habitualment en la litúrgia, com el *Càntic dels tres joves*, el *Càntic de Zacaries* o el *Symbolum Athanasii*. En aquest cas, sí que es publiquen seguint l'ordre del manuscrit.

Sari reconeix que no hi ha indicacions precises de com s'han d'utilitzar, però creu que és probable que funcionin com a la litúrgia tradicional, això és, com a font per crear antífones.

Pel que fa als criteris d'edició, en primer lloc els editors informen que a l'hora d'establir el text de les tres obres més extenses han partit de les edicions publicades fins ara: *Hores* (NEORL XI, ed. Sari), *Cent noms* (ORL XIX, ed. Galmés) i *D'oració*, cinquena part de la *Medicina de pecat* (ORL XX, ed. Galmés, amb correccions de l'edició de Fernández-Clot publicada a NEORL XVI). Els altres textos complementaris sí que han estat editats a partir de la lliçó del manuscrit palmèsà i els llatins, a més, han estat traduïts al català. En segon lloc, tenint en compte la voluntat d'oferir un text accessible als lectors no avesats al català de Llull, d'una banda se n'ha regularitzat l'ortografia seguint els criteris de la «Biblioteca Barcino», i de l'altra s'ha afegit un aparat de notes i un glossari. Les notes permeten resoldre possibles problemes de comprensió generats per l'ús d'occitanismes, formes verbals antigues, paraules actualment en desús o poc habituals i termes filosòfics o teològics, especialment els de caràcter artístic. Tal com assenyala Sari a la introducció, són sobretot alguns capítols dels *Cent noms* els que poden plantejar més dificultats al lector corrent per l'ús sovintejat dels correlatius. Malgrat els aclariments que forneixen les notes i la breu explicació introductòria, no es tracta d'un problema fàcil de resoldre, atès que el lector s'ha d'enfrontar contínuament amb construccions a les quals no està habituat. Els editors, amb bon criteri, prefereixen redactar notes breus per explicitar el significat d'aquests termes i evitar que el lector es perdi, però potser en algun cas, sobretot en els primers capítols dels *Cent noms*, tampoc hauria afeixugat massa la lectura l'addició d'algunes notes suplementàries que oferissin una paràfrasi i una interpretació una mica més extensa dels passatges aparentment més complexos o dels que inclouen terminologia filosòfica que el lector actual probablement no domina. Sigui com sigui, cal celebrar la publicació d'un volum d'aquestes característiques –que compta, a més, amb unes meravelloses il·lustracions de Bernat Soler que conviden també a la meditació i el recolliment–, no només perquè posa en relleu la vigència d'algunes aportacions lullianes, en aquest cas en el camp de la pregària, sinó perquè és un nou pas, i important, en la recuperació del Llull vernacle, del Llull laic que forma i acompanya altres laics.

Francesc Tous

4) Ramon Llull, *Medicina de pecat*, ed. Fernández-Clot

La serie NEORL, fondamentale per lo studio, la comprensione e la divulgazione dell'opera lulliana, pubblica nel suo sedicesimo volume l'edizione

critica del più lungo poema lulliano: la *Medicina de peccat*. L'opera non è inedita ma l'ultima edizione, risalente al 1938 (ORL XX), non era perfetta, come indicato dallo stesso editore Salvador Galmés, perché quest'ultimo, a causa del momento storico, aveva potuto vedere solo una piccola parte dei manoscritti che la trasmettono. La nuova edizione presenta invece la collazione di tutti i testimoni noti (sia catalani sia latini), restituendo un testo basato su solidi criteri filologici ai quali l'editrice Anna Fernández-Clot aggiunge alcune brillanti congetture. Il volume è il frutto di un lavoro pluriennale sul testo da parte dell'editrice, nonché della sua tesi di dottorato, discussa all'Università di Barcellona nel 2017, diretta da Albert Soler. Rispetto a questa, l'editrice ha dovuto fare una selezione della grande messe di informazioni che proponeva, mettendo a disposizione del lettore, nell'introduzione e nelle altrettanto importanti appendici, tutti i dati fondamentali per capire l'opera e i notevoli nuovi contributi alla comprensione della produzione in versi lulliana.

La *Medicina de peccat*, pur nota per alcuni frammenti ripetutamente pubblicati nelle antologie poetiche lulliane, presentava due problemi ancora insoluti, che l'editrice risolve in maniera puntuale: il primo è legato alla funzione dell'opera, l'altro alla sua unitarietà. Nell'analisi della struttura e del contenuto dell'opera si risponde al primo problema collegando l'opera ai trattati di medicina spirituale e mettendola in relazione con altri frammenti lulliani relativi alla cura dell'anima peccatrice. Le prime tre parti dell'opera corrispondono alla contrizione dei peccati; alla confessione a Dio, a Maria e ad altri intercessori; infine all'appagamento (*satisfacció*) che si ottiene ammettendo i peccati commessi contro i dieci comandamenti, usando i sensi e le altre facoltà umane, o contro le virtù. L'unitarietà di questa parte non è mai stata messa in discussione e l'editrice apporta prove anche dal punto di vista strutturale e stilistico. La quarta sezione, o meglio il cap. IV.3 sulla Trinità, e la quinta, sull'Orazione, presentano invece una tradizione propria, in particolare la quinta parte circolava già autonomamente per volontà autoriale, visto che il più antico manoscritto che la trasmette è stato esemplato da Guillem Pagès, noto copista-collaboratore di Llull. La quarta parte della *Medicina de peccat* è focalizzata sulle tentazioni che possono assalire il fedele in relazione agli articoli della fede e i sacramenti, all'uso dei sensi e delle altre facoltà umane, infine ai principi della figura *A* con alcune varianti per la loro applicazione all'uomo. L'editrice mette in luce le differenze stilistiche con le parti precedenti: la scarsa presenza delle serie di tristici che caratterizzano alcune delle prime tre sezioni, la variabilità nella lunghezza delle strofe, che in questo caso corrisponde alle necessità espositive del tema trattato, infine il cambio nella voce narrante, che passa dall'io peccatore all'io didattico. Alcuni rimandi tes-

tuali precisi alle sezioni precedenti dell'opera permettono però all'editrice di chiarire che il frammento sulla Trinità è una parte integrante dell'insieme e che la sua circolazione slegata dalla *Medicina* ha avuto inizio nel XVII secolo (mi sembra significativo a proposito che il titolo compaia per la prima volta nel catalogo del 1690 del convento di Sant'Isidoro in Roma). La circolazione autonoma dell'intera quinta parte è invece un dato di fatto (diversi sono infatti i manoscritti medievali che la propongono oltre a quello di Pagès) cui l'autrice propone una soluzione economica dal punto di vista delle nostre conoscenze della diffusione delle opere lulliane e che ne conserva l'unità con il resto dell'opera: le particolarità di questa parte, che è vero e proprio metodo basato sulle questioni dell'Arte che funziona da «farmaco stabilizzante» per conservare la salute dell'anima, permette all'autore di diffonderlo senza le sezioni antecedenti come aveva già fatto con le «metafore morali» del *Libro dell'amico e dell'amato* (p. 14). Quest'ultimo era stato tradotto in latino già in vita di Lull, mentre le rese della *Medicina* in questa lingua tanto delle prime due parti e di un frammento della terza quanto del capitolo sulla Trinità e della sezione dedicata all'orazione dipendono la prima dai materiali della Causa Pia Lulliana, le ultime due dalla magna operazione editoriale di Salzinger.

L'analisi della struttura metrica e delle rime è altrettanto importante, perché la *Medicina de peccat* è la prima edizione critica, secondo i metodi moderni, di una opera in versi lulliana parzialmente esemplata da Pagès. Non sono molti i poeti di fine '200/inizio '300 di cui abbiamo conservato manoscritti copiati da stretti collaboratori e le singolarità dell'*usus scribendi* di Pagès (cui l'editrice dedica parte dell'appendice 2) meritano un'attenzione speciale, che dovrà essere presa in considerazione anche nelle prossime edizioni di opere da lui esemplate. Fernández-Clot mostra dapprima le singolarità strofiche dell'opera (che include tanto distici a rima baciata che terzine, queste ultime spesso strutturate con moduli di versi di 4/6/8 sillabe in diversa composizione) per passare poi alla presentazione delle specificità metriche (termine da preferire a quello spesso abusato di irregolarità): preferenza per i versi con rimante ossitono, applicazione della *lex Mussafia*, versi con rima femminile che a volte si accorciano di una sillaba, i quali, come indicato dall'editrice, sono normalmente corrispondenti (ossia se il primo verso è di 7' lo è anche il secondo, e lo stesso se il primo è di 8'). Sono poi esposte alcune eccezioni ed è qui che, se dobbiamo sollevare una critica a questo lavoro eccellente, avremmo preferito una separazione nell'analisi tra i problemi che presenta la parte copiata da Pagès da quella che riguarda il resto dell'opera (pur completata dai materiali messi a disposizione nella seconda appendice). La presenza di distici a rima femminile senza equivalenza sillabica deve essere considerata, questa

volta sì, una irregularità da giustificare in particolare nella sezione esemplata da questo copista. Conclude questa sezione l'analisi delle rime che permette all'editrice di introdurre la questione della presenza di occitanismi nel testo. L'accurata descrizione dei manoscritti precede l'altrettanto solida critica del testo, ben condotta attraverso la discussione delle diverse sezioni che hanno avuto circolazione autonoma. Infine, per quel che riguarda il testo, l'apparato negativo è accompagnato da alcune note dell'editrice che indicano puntualmente le irregolarità non risolte in fase di edizione, la scansione metrica di alcuni versi che possono sembrare fuori misura, oltre ad alcune indicazioni chiarificatrici per la comprensione del testo.

Facciamo quindi le nostre congratulazioni ad Anna Fernández-Clot per l'ottimo lavoro, per la precisione con cui ha affrontato un'opera vasta e complessa e speriamo che presto ci fornisca altri commenti e puntualizzazioni su questo poema, che sicuramente potranno aiutare alla formazione di un quadro esaustivo sulla produzione in rima del maestro maiorchino.

Simone Sari

7) Amengual i Batle, «La recerca del bé públic, irrenunciable per a l'establiment del diàleg per a la pau, segons Ramon Llull»

Josep Amengual afronta el tema de la famosa i sens dubte rellevant proposta de diàleg interreligiós que fa Ramon Llull. Ho fa d'una manera completament adequada, sobrepasant clarament l'estadi, en ocasions tractat superficialment, de la mera admiració davant una proposta tan vigorosa en l'actualitat. La raó que el seu punt de vista sigui realment remarcable és que és capaç d'atendre el tema des d'un punt de vista primordialment teològic, però també de veure la concreció i les possibilitats de la proposta en l'anàlisi del marc jurídic i sociològic en què es mou Llull. És a dir, analitza el problema *desde dintre*, de manera que aconsegueix explicar Llull amb Llull.

El punt clau és, en aquest treball, la felicitat, que queda situada de manera immediata en el centre de la mentalitat de Llull quan Amengual ens fa veure que el primer capítol del *Llibre de contemplació* està dedicat precisament a l'alegria, un terme que es pot considerar sinònim i emmarcat en la tradició agustiniana de la felicitat com a primordial aspiració humana. El motiu, diguem-ne teològic –que ara és com dir «radical»–, de localitzar l'alegria com a punt de partida en el projecte lul·lià de *concordia mundi* consisteix en la identificació de la felicitat de Déu comunicada a l'home amb la seva creació. La limitació humana, però, requereix l'esforç de reconèixer i saber mantenir aquesta felicitat, per a la qual cosa l'home disposa de recursos diversos, com ara l'organització d'una societat (justa) amb un sistema legal que la propicia

i la capacitat del llenguatge mateix, del qual el diàleg n'és una plasmació. El principi transmès per Déu de «l'alegria d'ésser», de la creació mateixa (de l'home i del món) com un fet feliç, situa en el mateix pla els homes de tot el món, amb la seva diversitat de cultures, organitzacions socials i confessions. Però aquest pla d'anàlisi teològica, que apareix fonamental per a interpretar Llull, requereix a continuació la seva plasmació en el pla legal que pensa sobre la naturalesa del dret diví i sobre els conceptes jurídics de dret de les gents (*ius gentium*), dret natural i dret positiu. Per reforçar els sòlids arguments d'Amengual recordem que havia estat molt recent la incorporació de les Decretals (1234) a les lleis recollides per Gracià, en les quals el fonament teològic i aquestes distincions són preliminars. Però no són menys importants les propostes de Llull sobre la plasmació en l'àmbit econòmic, tal com recull al *Blaquerna*, per exemple.

Crec que aquest punt de partida –he intentat recollir la proposta d'Amengual– permet detectar la persistència i profunditat que té el diàleg interreligiós en Llull. Les seves reflexions sobre l'organització social a l'*Arbre de ciència*, per exemple, sobre el dret a l'*Ars brevis de inventione juris*, però també les múltiples referències, des de les primeres a les últimes obres, a la necessitat d'aconseguir una pau social que permeti gaudir de la felicitat humana, reclamen entendre que la proposta de diàleg interreligiós de Llull no és un esment fortuït, puntual o anecdòtic –per molt que clarament és ressenyat com un posicionament pràcticament original en Llull. Amengual identifica, doncs, amb totes aquestes profundes raons instal·lades en el pensament lul·lià, la recerca del bé comú, la justícia, la pau i, tot plegat en una sola paraula, la felicitat, com una finalitat humana, compartida també pels membres de les comunitats jueves i musulmanes. En una projecció final cap a l'actualitat, Amengual reclama la mirada cap a Llull, en aquests temps en què el diàleg interreligiós i la recerca de solucions polítiques i econòmiques per aconseguir la pau social persisteixen com un problema.

Óscar de la Cruz

12) Barenstein, «Heymerico de Campo, dos veces lulista»

El filósofo Julián Barenstein ha dedicado, en los últimos años, varias contribuciones al pensamiento de Llull y a la evolución del lulismo. En este artículo da una visión de conjunto de la influencia luliana en la obra de Heymericus de Campo, analizando cuatro de sus obras. En el trabajo, Barenstein matiza la interpretación de Colomer, para quien Heymericus fue un intelectual que asimiló la doctrina de Llull con la finalidad de construir su filosofía.

Según Barenstein, esta interpretación es solamente parcial, puesto que no

solamente fue un autor que mezcló doctrinas lulianas con otras, sino que fue un expositor fiel de Llull, un lulista «ortodoxo», en palabras del filósofo argentino: «debemos afirmar que el maestro flamenco es un lulista, pero que lo es en un doble sentido: por dar cabida en su filosofía a algunos elementos de la filosofía luliana y por exponer y explicar el funcionamiento del *Ars magna*, de manera clara y sin interpretaciones propias. Si quisiéramos decirlo con otras palabras, diríamos que en *De sigillo*, *Colliget* y en menor medida en *Disputatio*, Heymericus se muestra como un lulista ecléctico, que utiliza los principios del *Ars magna* junto con aquellos extraídos de otras tradiciones, mientras que en *Centheologicon*, como un lulista ortodoxo» (pp. 60-61).

Consideramos un acierto haber distinguido entre el Heymericus expositor de las doctrinas lulianas y el Heymericus que las asimiló para construir sus propias doctrinas. Sin embargo, no deja de ser verdad que Heymericus, igual que el Cusano y que muchos autores del siglo xv, no fue un lulista «puro», un seguidor y continuador del Arte de Llull, como sí lo fueron algunos maestros de la escuela de Barcelona o de Mallorca, fieles expositores y comentaristas de la obra de Llull, que no aspiraban a elaborar una filosofía propia, sino a estudiar y conocer mejor la obra del Doctor Iluminado.

R. Ramis Barceló

16) Maria del Carme Bosch: «*Mediterraneum*, una malaguanyada publicació lul·liana»

El setembre del 2018, a l'Estudi General Lul·lià de Mallorca i en el marc de les celebracions de l'Any Llull, va tenir lloc el Simposi Internacional «El llegat de Ramon Llull», organitzat per la Universitat de les Illes Balears, amb la col·laboració de l'Estudi General Lul·lià, l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat, el Consell de Mallorca i el Govern de les Illes Balears. En el marc d'aquesta trobada acadèmica la professora Maria del Carme Bosch va presentar aquesta ponència sobre una publicació lul·liana, la revista *Mediterraneum*, que va morir tot just néixer, el juliol de 1936, a causa del cop d'estat feixista i de la Guerra Civil.

Mediterraneum hauria pogut esser un exemple d'aquella cultura catalana oberta al món a què hom aspirava als anys 30 del segle xx, en la qual Ramon Llull era considerat una peça important. Ho demostra el fet que una bona part dels col·laboradors de *Mediterraneum* fossin professors, escriptors i traductors de països europeus, de talla ben reconeguda. La publicació s'emmarcava en l'òrbita de les activitats de l'Schola Libera Lullismi, impulsada per mossèn Francesc Sureda Blanes, que s'havia creat el 1935 i que perduraria fins el 1942. Tanmateix, els fets històrics havien de segar la continuïtat de la revista,

així com el projecte d'un Primer Curs Internacional de Lul·lisme, que estava projectat que se celebraria en dates properes i que no es pogué dur a terme.

La doctora Carme Bosch dedica el seu estudi a una minuciosa ressenya del contingut d'aquest únic número de *Mediterraneum*. Aquesta anàlisi del contingut de la revista ens fa palès el seu caràcter internacional. De la nòmina de col·laboradors, la meitat són reconeguts intel·lectuals estrangers de l'època. Hi trobam els noms de Hans-Hermann Cramer von Bessel, Rachel Boorjstrom, Alexander A. Parker, Ellen Joergensen i Francis de Miomandre, al costat dels lul·listes de l'àmbit català Francesc Sureda Blanes, Josep M. Pou, Antoni Pons, Tomàs Carreras Artau i Joan Avinyó.

Una part dels treballs tracten aspectes històrics relacionats amb Ramon Llull i el lul·lisme: Sureda Blanes parla de l'*Schola Libera Lullismi*, tot situant-la en la tradició lul·lista que es remunta fins a l'Edat Mitjana; Josep M. Pou parla «Sobre la antiga càtedra luliana de Mallorca», i Antoni Pons aporta documents sobre la fundació d'escoles lul·lianes. Altres entren en l'àmbit filosòfic: Tomàs Carreras Artau reflexiona sobre l'originalitat del pensament de Ramon Llull en uns termes molt propis del lul·lisme dels anys 30; Joan Avinyó es refereix als «Principis i fonaments de la teologia lul·liana», un treball que havia de continuar en números següents de la publicació, i Cramer von Bessel situa la filosofia lul·liana en un corrent de pensament que a Occident es trenca a partir de Descartes. I els altres aborden aspectes filològics: Boorjstrom es refereix al *Llibre de l'orde de cavalleria*, a l'influx que ha tengut i a les edicions que ha originat; Parker aprofundeix en un tema que no té res a veure amb el lul·lisme: els actes sacramentals en la literatura espanyola, i Joergensen es refereix als manuscrits lul·lians dipositats en les biblioteques nòrdiques. Només Francis de Miomandre s'escapa del rigor acadèmic i, segons Bosch, «reitera, amb una tirallonga de frases, el que tots sabem, és a dir, que [Ramon Llull] és una de les figures més grans de la humanitat» (p. 210).

Bosch acaba el seu treball tot reproduint la «ignominiosa pàgina de la contratapa» d'aquest únic número de *Mediterraneum*, que amb data de 20 de juliol de 1936 suposa una adhesió incondicional a l'aixecament militar feixista. D'aquestes paraules reproduïdes, destaca la utilització maniquea de la figura de Marcelino Menéndez Pelayo, «el más genuino representante de la continuidad tradicional de España» (p. 211), les doctrines del qual el *Movimiento* havia de dur a terme. Tant de bo que els feixistes revoltats haguessin tengut el nivell cultural i la comprensió cap a les llengües no castellanés de l'Estat que tenia el savi de Santander.

Podem dir que *Mediterraneum* fou un albat. Però també podem pensar que aquest projecte modern, universal i obert fou la llavor que, més tard, el 1947,

donaria lloc a la revista *Studia Monographica et Recensiones*, també impulsada per Sureda Blanes, però en un context de persecució de la nostra cultura.

Pere Rosselló Bover

20) Capdevila Arrizabalaga, «L'enciclopedisme a Occitània en temps de Ramon Llull»

L'obra de Ramon Llull és un indicador cronològic per designar el lapse de temps dins del qual el present treball ofereix el que promet el seu títol. Després de subratllar la poca atenció que la filologia romànica ha prestat a la producció no estrictament lírica en la llengua dels trobadors, l'autora fa seva la definició d'enciclopedisme d'àmbit occità medieval de Bernard Ribémont, en línia des de 2013 (p. 151). El primer apartat del treball tracta de la lírica didàctica trobadoresca de figures de pes com ara Pèire Cardenal, At de Mons, Guiraut Riquer i Cerverí de Girona, que és el rerefons d'obres paraenciclopèdiques com el tractat *De quatre vertutz principals* de Daudé de Pradas, un text moral emparentat amb els *ensenhamens*. Seguidament es presenta el *Tesaur* de Pèire de Corbiac, del qual es descriu la doble transmissió textual i la naturalesa dels continguts, que queden esquematitzats al quadre de la p. 177. El *Breviari d'amor* de Matfre Ermengaud, que té tradició catalana, és objecte d'una visió posada al dia a les pp. 159-166; molt útils els quadres de continguts de les pp. 178-190. Les pp. 166-169 posen al dia la bibliografia sobre la versió occitana del *De proprietatibus rerum* de Bartomeu l'Anglès, amb un esquema dels continguts a les pp. 190-191. Les conclusions, prou extenses, reproposen els principals problemes de contingut de les obres ressenyades. Aquest treball interessa els lul·listes en la mesura que aporta informació detallada sobre un dels sectors de la vernacularització del saber més propers a l'accés de Llull a les ciències naturals i morals. La proximitat física i intel·lectual de Llull amb Matfre Ermengaud, per exemple, ha estat posada de manifest repetidament.

L. Badia

24) Compagno, «The *Liber Chaos* and Ramon Llull's doctrine from creation to the generation of material substance in the sublunar world»

Aquest treball és el resultat d'una llarga familiaritat de l'autora amb la filosofia natural de Llull i amb el problema de comprendre-la en la seva totalitat i de posar-la en relació amb les teories del seu entorn. Compagno considera «urgent» (p. 54) l'anàlisi crítica i comentada de la *Lectura super figuras Artis demonstrativae seu Liber chaos* (1285-1287), atesos els dubtes plantejats per Jordi Sidera a propòsit de la col·locació de les innovacions/elucubracions de Llull en el marc de la tradició filosòfica. Compagno és ben conscient que el llibre

analitzat està datat: va ser concebut dins del cicle de l'*Art demonstrativa* (1283) i això implica uns determinats plantejaments artístics quan Llull penetra en els detalls operatius de com la creació divina *ex nihilo* dona lloc a les substàncies materials del món sublunar.

La complexa noció de *chaos*, tractada monogràficament, és el centre d'atenció principal del llibre que Compagno ressegueix, però Llull, com de costum, obliga els seus estudiosos a trobar peces complementàries en altres indrets de la seva immensa obra. La dissecció del *Lectura super figuras Artis demonstrativae seu Liber chaos* es presenta a partir de les glosses que l'autora va construïnt entorn d'una bateria d'etiquetes triades intencionadament (*semina causalia, fluxus...*). El desenvolupament del discurs presenta encadenaments i repeses d'aquestes etiquetes, que cada vegada que s'esmenten adquireixen una delimitació més precisa, tant pel que fa a les solucions que Llull proposa com al context presumible en què s'inspira: aquests enllaços conceptuals extralul·lians (usar el terme *font* penso que és excessiu) remetent a la tradició neoplatònica del *Liber de causis* i a la seva herència tan escampada arreu, des d'Albert Magne a Roger Bacon. Malgrat la constant operativitat del *De generatione et corruptione*, la física lul·liana s'allunya dels estàndards aristotèlics i, per descomptat, queda lluny de la lectura que Tomàs d'Aquino fa del paper de les formes elementals en l'emergència dels cossos materials; en aquest terreny Llull és més a prop de les solucions d'Avicenna (p. 52).

Al darrera de la llarga i pacient anàlisi de Compagno hi ha diàleg amb la bibliografia lul·liana sobre el tema (Gayà, Lohr) i amb els referents bàsics sobre el problema de la generació i corrupció de la matèria a partir de la creació dels principis immaterials sorgits de la creació (A. Maier, «Die Struktur der materiellen Substanz»).

Un notable apunt interpretatiu, a la introducció de l'article, és de caràcter lèxic: Llull fa servir una terminologia «emanacionista», donada «the fundamentally emanationist structure of Llull's sublunar cosmos» (p. 26), però, tal com s'argumenta seguidament, es tracta d'una qüestió expressiva: «he does not go into the issue in order to deal with its theoretical principles; instead, he seems to adopt its language directly» (p. 27). L'apartat «The theory of flow» (pp. 27-31) explora la semàntica del fluir de les llavors (*semina*) primeres dels elements i de les formes a través de les fases successives del *chaos* i explica quin és l'abast de la *virtus influxiva* dels *semina causalia*. Cal prendre nota: «In his *Lectura*, Llull never uses the word *fluxus* or the verb *fluere*, but always the noun *influentia* and the verb *influere*. A more variegated terminology appears in Llull's writings after the first half of post 1290s revealing his familiarity with university philosophical works. In his *Ars inventiva veritatis* (1290) and

the *Arbor scientiae* (1295-1296), the author makes frequent use of the verbs *fluere* and *refluere*, as well as the term *fluxus*» (p. 29).

L'apartat «Creation» (pp. 31-32) serveix per reblar el clau del creacionisme estricte de Llull, compatible amb el seu llenguatge emanacionista. Seguidament, Compagno entra en l'anàlisi de la plurifuncional noció de *chaos* (pp. 32-54), a la recerca d'explicar què és, on i quan és i com funciona. Sobretot es pot arribar a entendre com funciona perquè, segons que entenc, és on Llull esmerça més enginy en l'explotació creativa de les distincions subtils entre conceptes que trobava registrades en la tradició científica. És bàsic copsar els tres graus del *chaos* i la funció del moviment (*motus*) en el pas de l'un a l'altre. Al primer grau tenim les essències dels elements (*igneitas, aereitas, aqueitas, terreitas*) i els *semina causalia*, que són els cinc predicables, la forma universal i la matèria primera. Al segon grau apareixen les espècies i al tercer, els individus i, amb ells, el principi de corrupció. En els apartats següents s'afronten els problemes teòrics que implica entrar en el detall de com s'esdevé el *motus* d'un grau a l'altre del *chaos*.

La noció de *mixtio* (pp. 40-47), ben descrita per Gayà, dona lloc a comentaris que il·luminen diverses enginyoses elucubracions de Llull sobre la natura d'aquesta *substantia confusa*, en la qual s'articulen les llavors (*semina*) de la matèria d'acord amb formes intel·lectuals lligades a estructures ontològiques i lògiques. Els dos apartats següents aïllen i discuteixen temes de debat univertitari, que corresponen a les solucions que Llull tenia pensades en els temps del *Liber chaos*: el problema de com operen els *semina causalia* en la *mixtio* i un problema tan abstrús com el de la *intentio* i la *remissio* de les formes substancials.

Mereixen especial atenció les observacions de Compagno a propòsit de l'ús que fa Llull de la noció geomètrica de punt com a eina ontològica i la constatació de la dimensió lògica del discurs cosmològic. També cal recollir la necessitat d'ampliar la visió lulliana de la natura i funció del *chaos* en obres posteriors a la *Lectura super figuras Artis demonstrativae seu Liber chaos*, com ara l'*Arbre de ciència* (1295) o la *Logica nova* (1303).

L. Badia

25) Cortijo Ocaña, «Llull's *A Contemporary Life: Narratio vera* or Autohagiographic Account?»

Tot i que el títol pot suggerir una altra cosa, l'article està dedicat a una lectura de la biografia de Llull, fins ara coneguda com a *Vita coetanea* (vegeu, però, la contribució de Joan Santanach a *SL* 58, p. 67-76), en paral·lel amb el *Llibre de l'orde de cavalleria*. Llull s'autopresenta en la *Vita* com un pelegrí,

viatger, predicador, etc., figures que troben el seu sentit últim en la imatge del cavaller errant que lluita per la fe (p. 27). A partir d'aquesta connexió, l'escrit descriu l'estructura de la *Vita* i passa a continuació a explicar el contingut del *Llibre de l'orde de cavalleria*. La idea del *miles christianus* ja havia pres forma en la proposta de «cavalleria espiritual» enunciada per Llull al capítol 112 del *Llibre de contemplació*, al qual també es fa referència. Es tracta, doncs, d'una cavalleria ideal, mística, militar i espiritual alhora. En aquest sentit, la connexió entre les dues obres apareix clara a l'autor: malgrat que estan separades per uns trenta-cinc anys de distància cronològica, hi ha un estret lligam entre totes dues, exposat en termes de complementarietat: la primera seria com un «sermó *ad extra*» que dona lloc, en la segona, a una autobiografia concebuda com un *exemplum* dels esforços cavallerescos exaltats en el *Llibre de l'orde de cavalleria*.

J. E. Rubio

26) Cortoni, «*Habeas corpus*». *Il Corpo di Cristo. Dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico (se. VIII-XV)*

El llibre de Cortoni proposa un ampli estudi històric i doctrinal de la devoció a la humanitat de Jesucrist i del culte eucarístic, que culmina amb un capítol sobre Ramon Llull i el predicador i reformista txec Jan Hus (pp. 319-334). Per Cortoni, l'aportació decisiva de Ramon Llull a la interpretació del sagrament de l'altar és el seu realisme eucarístic, el qual superaria la dialèctica entre les interpretacions simbòliques i físicistes que caracteritzen les reflexions teològiques anteriors. L'autor arriba a aquesta conclusió per una lectura en paral·lel de tres textos de Ramon Llull: el *Liber de septem sacramentis*, de 1312 (no *Liber de septis sacramentis* com escriu), el *Liber de ente reali*, de 1311 (no *Liber de enti reali...*) i el *Liber de homine*, de 1300 (no *Liber de homini...*).

Malgrat que, des d'un punt de vista teològic, la lectura sinòptica d'aquests textos resulta suggeridora, caldria estudiar més a fons les relacions sistemàtiques entre ells. D'entrada, els arguments que Llull desenvolupa en aquestes obres no em semblen connectats, tot i que el *Liber de septem sacramentis* i el *Liber de ente reali* són quasi contemporanis. Així, el concepte de realitat del *Liber de ente reali*, que l'autor destaca com a clau interpretativa, no es retroba en el *Liber de septem sacramentis*, ni tampoc en altres obres que tracten de l'eucaristia –i que l'autor no sembla haver consultat–, com ara la *Doctrina pueril* o el *Liber Tartari*. En el *Liber Tartari*, per exemple, la clau interpretativa de l'eucaristia és la teoria dels correlatius. Això, òbviament, no desqualifica Llull com a proponent d'una interpretació realista de l'eucaristia, però fa difícil veure'l com el gran teòric d'aquesta.

L'estudi de Llull com a teòleg certament encara té molt de camí per recórrer, al mateix temps que promet resultats ben interessants, com ha fet palès els darrers anys Jordi Gayà amb els seus treballs, entre els quals caldria citar, en el nostre context, un article sobre la teologia dels sacraments publicat a *SL* 49 (2009), que es passa per alt. És precisament en aquest sentit de situar Ramon Llull en el mapa de les discussions teològiques del seu temps que cal valorar l'aportació de Cortoni.

A. Fidora

32) De la Cruz Palma, «Ramon Llull sadollat per les fonts àrabs»

L'A. dà avvio al suo articolo con un breve *status quaestionis* delle fonti arabe alle quali si abbevera metaforicamente Llull e la prima è naturalmente il Corano. Delle tre citazioni sicure una è trascurata perché poco legata all'argomento dell'articolo;¹ molto nota è invece la traduzione della prima sūra *al-fātiḥa* (l'aprente) che inaugura il discorso del Musulmano nella parte dedicata all'Islam del *Libro del gentile*, la terza infine è la citazione della sūra 112 *al-Ikhlās*, v. 3-4 nel lulliano *Liber de participatione christianorum et saracenorum*. Quest'ultima permette all'A. di introdurre una delle strategie apologetiche adoperate dal beato maiorchino, quella della verità incompleta o mezza verità, usata anche dal contemporaneo Riccoldo da Montecroce e dal successivo Cusano.² Nonostante l'interesse per questa dimostrazione della falsità dell'Islam, Llull non cade nel pregiudizio degli altri apologeti medievali e non scredita il Corano attraverso l'insulto ma presentando, grazie alla discussione razionale, qual è la parte di verità contenuta nella proposizione analizzata e come correggere l'affermazione erronea.

L'A. prosegue indicando altre fonti arabe del maiorchino: i detti del profeta e altri testi che aiutano la comprensione dei fondamenti dell'Islam, infine la significativa presenza nel *De fine* di due opere in arabo (ma già tradotte in latino), il *Liber Telif* (ossia le *Contrarietas elfolica*) e l'*Esposizione e confutazione dell'Islam* di Al-Kindī, alle quali è aggiunto il non chiaro riferimento a un *Gentile* in arabo. L'A. conclude questa sezione indicando come Llull sia dunque un apologeta in linea con Pietro Alfonsi e Pietro il Venerabile che hanno cercato di attingere direttamente alle fonti dei rivali per controbattere le loro posizioni.

¹ La citazione riguarda il divorzio islamico a partire dal triplo ripudio, Corano 2, 226-238, che Llull cita nella sua *Disputa* con il saraceno Omar.

² Alla p. 9, l'A. indica che la formula «nisi est deus nisi Deus, Maccometus est nuntius Dei» corrisponde alla *basmala* islamica, quando invece corrisponde alla *shahāda*, ossia la professione di fede dei musulmani, come giustamente indica nel prosieguo del testo.

La seconda sezione è focalizzata sul noto *exemplum* della lampada accesa come metafora dell'Incarnazione. La versione presa in analisi è quella inclusa nell'*Ars mystica theologiae et philosophiae*, che viene sezionata in quattro parti: l'*exemplum* vero e proprio, la citazione leggermente modificata del Credo di Nicea che la segue (con la variante *lumen de lumine* al posto di *lumen ex lumine*), la sua classificazione come comparazione e, infine, il suo uso per la dimostrazione dell'Incarnazione. L'A. mostra la diffusione di questo *exemplum* nell'opera lulliana (e nella nota 13 anche nella tradizione cristiana) e successivamente dimostra l'insistenza del maiorchino nell'uso della metafora come metodo di studio. Presenta inoltre il contesto per cui è stata pensata l'opera e indica come le dignità siano qui usate al grado superlativo. Sottolinea poi come la citazione del versetto del Credo, nella formulazione indicata, sia usata in altre sei opere del maiorchino, legata però sempre alla preghiera, cosa che non avviene per il passaggio che analizza. Propone infine il confronto con la sūra 24 *An-Nūr*, 34-35, nel quale si afferma che Dio ha mandato esempi chiari all'umanità, cui segue l'esempio della lampada e infine che Allah è «luce su luce». Llull dunque sembra fare riferimento precisamente a queste due *āyāt*, come confermerebbe anche l'insolito uso del termine *comparatio* al posto di *metafora*, che sembra un hapax di quest'opera. Ci troveremmo quindi di fronte a una nuova citazione coranica nell'opera lulliana, alla quale, procede l'A., Llull potrebbe essere arrivato per vie non esclusivamente testuali (siano esse il Corano o Ibn 'Arabī) ma anche devozionali.

Simone Sari

35) *Dia-Logos: Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*

Dia-Logos és un volum col·lectiu que aborda l'Art de Ramon Llull com a mètode combinatori, i n'explora la rellevància en l'aspecte creatiu del pensament i de les arts. S'hi emfasitza la comprensió del mètode lull·lià com a pràctica dialògica, és a dir, de reunió i conjunció de diversos elements amb l'ambició de trobar el nou que rau en el vincle. Llull elabora un original sistema teològic i filosòfic basat en la interrelació d'un joc finit d'elements (dignitats divines, principis relatius, substàncies, vicis i virtuts) que generen les raons necessàries per assumir els reptes de totes les ciències i disposar els éssers humans a la comprensió dels misteris de la fe i a la contemplació de Déu. En aquest sentit, el volum posa en primer terme el caràcter creatiu de la combinatòria, que és una *poiesis* de la juxtaposició, la permutació, la variació i el joc lingüístic, i, per tant, íntimament emparentada amb els esforços creatius de poetes i artistes de totes les èpoques, que han fet de la co-implicació sistemàtica de principis diferents la condició de la producció d'enunciats o imatges.

A més d'articles d'acadèmics i artistes (Peter Weibel o Janet Zweig, per exemple, pertanyen als dos mons), el llibre inclou *The Blue Catalogue* (p. 313-451), un extens i esplèndid catàleg raonat de manuscrits i llibres lul·lians i lul·listes, i també d'obres d'art i artefactes algorítmics moderns i contemporanis que van formar part de l'exposició «Dia-Logos. Ramon Llull and the ars combinatoria» (Zentrum für Kunst und Medien Karlsruhe, març-agost de 2018), de la qual els editors foren comissaris. A banda, en el volum trobem també uns exhaustius cartogrames «cronotopològics» de gran claredat que ressegueixen la vida de Llull i del lul·lisme, a càrrec de Robert Preusse i Stefanie Rau (p. 149-178). Cal esmentar també que al cor del volum es presenta el *Manifeste mystique* de Salvador Dalí (p. 179-189), girat a l'anglès i prologat per Amador Vega, en el qual el pintor fabrica a la mida de la proposta mística paranoica-crítica una tradició de la qual Llull és cúspide d'influència originària. L'exemple de Dalí il·lustra una de les vies de la fructífera recepció de l'Art lul·liana com a mètode creatiu.

Destaca en el volum l'èmfasi en la vocació d'universalitat de l'Art lul·liana, i el prefaci de Gianni Vattimo (p. 15-22), recuperat d'una conferència de 2009, manifesta la importància que té per als autors la reconeixença de la tradició cultural europea, i, per tant, eminentment cristiana, com a eina interpretativa i eix vertebrador dels debats i els conflictes d'avui. Sense fer esment de Llull, Vattimo recorda que en el cor del cristianisme hi ha la querella contra un Déu absolut i transcendent, i que la carn sofrent de Crist ha estat un dels punts de partida intel·lectuals de les filosofies de la diferència, i dels plantejaments crítics sobre l'universalisme occidental i la ceguera solipsista de l'humanisme clàssic i modern. La diferència, que Llull posa com a condició imprescindible per a la relació de qualssevol elements, no és aliena a l'esmentada vocació d'universalitat, sinó que ve resolta per un fons teològic segons el qual Déu no és un ésser absolutament transcendent ni permanentment immòbil, sinó caracteritzat primordialment per la relació *ad intra* i *ad extra* dels seus principis o dignitats, l'efecte difusiu de les quals percep hom en la creació. Les contribucions que enceten i clouen el volum, de Fernando Domínguez Reboiras (p. 23-37) i Jordi Gayà (p. 301-310), emmarquen a la perfecció la resta de les discussions. Presenten en el seu context l'exuberància creativa de Llull i la reformulació insistent que fa de l'Art per adaptar-la a cada audiència i per fer front als menyspreus dels escolàstics de París i de la cúria papal. La necessitat de reelaborar les idees el du a eixamplar l'expressivitat lingüística a través dels neologismes, les metàfores, la codificació algebraica i l'assaig de múltiples gèneres literaris. Dels dos articles esmentats es desprèn una lliçó que vincula de manera indeleble la creació lul·liana i l'aspecte combinatori de la pràctica

artística: la pulsio creativa d'universalitat i de veritat no ha de ser exclusivament encotillada pel principi d'identitat de la raó discursiva uniformitzadora, ans s'alimenta de la diferència, del conflicte i de la frustració d'expectatives. L'Art de Llull poua en la finitud constituent de la condició humana i malda per comunicar-ne el dinamisme harmònic amb l'Ésser Suprem i amb la creació.

Dintre d'aquests paràmetres trobem la clau de volta dels articles dedicats a la relació entre el lul·lisme i la combinatòria moderna. En l'article de Wilhelm Schmidt-Biggemann (p. 38-61) i en els fragments recuperats de la tesi doctoral de Diane Doucet-Rosenstein (p. 62-81), defensada l'any 1981, se'ns recorda que la topada del mètode universal lul·lià amb la possibilitat de convertir en nombres els seus elements i, per tant, projectar-los cap a possibilitats de combinació infinites, fa caure en descrèdit el teixit logicometafísic de l'Art. La formalitat de la nova realitat científica, però, fa que Kircher o Leibniz, entre d'altres, segueixin explorant les possibilitats creatives d'una pretesa *characteristica universalis*. Els empeny el convenciment que la vida humana, en un marc ontològic combinatori virtualment infinit, és el joc finit de combinacions possibles de la llibertat. Perfilen així els autors la *Weltanschauung* de la qual deriva la comprensió de la creativitat com a combinatòria de la generació d'enunciats i d'imatges noves en l'esfera de la possibilitat. Aquesta circumstància l'exploren en contextos diversos, però connectats per l'aparició de la computació com a automatització total dels processos combinatoris en l'art i el pensament, els textos de Florian Cramer (p. 82-94), Janet Zweig (p. 255-276) i Jonathan Gray (p. 293-300). L'artista conceptual i teòric Peter Weibel (p. 95-127), al seu torn, vincula el mètode contemplatiu lul·lià a corrents estètics i moviments artístics molt diversos, de Góngora a l'OuLiPo, però que comparteixen l'estètica de la combinatòria dels mots, els sons o els sentits com a mecanisme d'eixamplament dels límits poètics. També els articles de Sebastian Moro Tornese (p. 223-241), en relació amb les teories neoplatòniques de la música, i Daniel Irrgang (p. 242-254), a partir de la notació diagramàtica oberta de John Cage, posen de manifest com la combinatòria és forma i mètode de les arts, adaptable a concepcions tancades i obertes de la realitat.

Josep Enric Rubio (p. 138-148) remet a la influència trobadoresca per apuntar que Llull topa amb la permanent inadequació entre els mitjans de comunicació i el contingut que li ha estat revelat, i s'enfronta així a la cruïlla poètica per excel·lència: haver d'optar pel capteniment silenciós, o bé assumir la indicibilitat essencial que acompanya tota dicció i empènyer la imaginació a la captació i expressió de noves imatges del pensament. A la detecció d'allò que hi ha de pulsatiu en el si de l'Art contribueix també l'aportació del psicoanalista Miquel Bassols (p. 128-137), que traça un paral·lel entre

l'experiència i expressió del mateix llenguatge, l'*affatus* lul·lià, i el terme l'anciana de *lalangue*, caracteritzats ambdós per comportar una creativitat joiosa i genuïna, separada de la mera utilitat. En l'article d'Amador Vega (p. 203-222) aprofundim en l'estatut poètic de l'Art a partir del treball del poeta Perejaume sobre els mots i els diagrames lul·lians. L'autor destaca la convergència poètica de la *vita activa* i la *vita contemplativa* en l'Art, que és praxi de l'analogia permanent entre l'experiència interior i l'expressió combinatòria. Vega entén l'Art com una sistemàtica metaforològica de translació del sensible i de l'intel·ligible en tota la seva amplitud combinatòria, i com a contrapunt de la monadologia conceptual de la raó discursiva.

En acabat, la reflexió de Siegfried Zielinski (p. 277-292) sobre els mecanismes materials i formals de l'Art des de l'arqueologia dels mitjans (*media archaeology*) comparteix fonaments interpretatius de l'Art amb altres autors del volum, però resulta en una comprensió del mètode lul·lià com a interfície dinàmica de mediació de la diferència. Així, Zielinski assumeix els enunciats produïts per la mecànica artística com a artefactes intel·ligents, pròxims a les nocions de Flusser (imatges tècniques) o Benjamin (*Denkbilder*), per redundar en la consideració de l'Art desenvolupat per la posteritat lul·lista com a màquina de pensar, de la qual s'emfasitza la producció potencialment infinita de nous enunciats. El plantejament de Zielinski ressona en el text de Henning Schmidgen (p. 190-202), que explora amb gran ambició l'interès de Dalí per la robòtica, i du la qüestió dels límits difuminats entre el natural i l'artificial fins a l'Art lul·liana, entesa com a interfície transfronterera.

En resum, *Dia-Logos* pensa en comú la forma i el contingut de l'Art en Llull i en els més eminents lul·listes posteriors, i n'ofereix una perspectiva que dialoga amb la llarga discussió sobre la influència del filòsof en la ciència i sobre la vigència del lul·lisme en la modernitat, però per una via que considerem innovadora i engrescadora. L'aprofundiment polifònic en les premisses conceptuals i les conseqüències operatives de la combinatòria lul·liana permet als autors de destacar la *poiesis* que es materialitza en l'Art, i d'il·lustrar-ne el parentiu amb les temptatives expressives de referents pròxims o distants. En definitiva, la imatge de Llull oferta pel llibre és aquella que reuneix tots els perfils lul·lians sense negligir-ne ni bandejar-ne cap, perquè el pensa integralment com a creador, i a parer nostre el desenvolupament crític futur d'aquesta imatge pot eixamplar la dimensió de Llull com a clàssic, permanentment interpellant, molt més enllà dels cercles estrictament lul·listes.

Sergi Castellà Martínez

48) Fernández-Clot, «L'oració contemplativa i el rapte místic a la *Medicina de peccat* de Ramon Llull»

L'article proposa una lectura relacional dels dos darrers capítols de la cinquena part de la *Medicina de peccat*, dedicada tota ella a l'oració. L'objectiu de l'autora és posar en relleu un text que fins ara havia passat desapercebut en la bibliografia especialitzada, situar-lo en el mapa de les aportacions de Llull a la teoria i l'art de l'oració, i mostrar les connexions que estableix amb altres obres lul·lianes que tracten el mateix tema. D'entrada, l'autora exposa de forma sintètica i acurada el lloc que ocupen els capítols analitzats en el si del poema. En la cinquena part de la *Medicina de peccat*, Llull elabora un mètode de contemplació estructurat a partir de les Regles i Qüestions de l'Art. Els dos darrers capítols desenvolupen les regles de modalitat («com») i d'instrumentalitat («amb què») i descriuen els darrers esglaons de l'ascens de l'ànima vers la contemplació de Déu, que culmina amb el rapte místic (al vers 5725 Llull fa servir l'adjectiu «raubít»). L'autora compara aquest passatge amb altres llocs en què el beat planteja el rapte místic com a «consecució d'un procés contemplatiu» (p. 84), començant pel capítol 51 del *Blaquerna*, continuant pel capítol 11 de l'*Arbre de filosofia d'amor* i centrant-se especialment en la descripció del *De raptu*, estudiat fa poc per Amador Vega en una de les aportacions al Congrés d'Obertura de l'Any Llull. Si bé en aquest opuscle l'exposició del procés és més detallada, les condicions, les fases, els objectius i el resultat de la contemplació són essencialment els mateixos. Fernández-Clot remarca que en ambdós textos l'èxtasi místic, fruit directe de la gràcia divina, és l'horitzó final de l'oració. Només es produeix quan l'activitat dels sentits i de les facultats racionals cessa i l'ànima resta suspesa en la contemplació exclusiva de la divinitat. Tot i així, a les conclusions l'autora recorda que la *Medicina de peccat* és un electuari moral i que, per tant, l'oració es planteja com l'última etapa del procés de curació espiritual de l'ànima. D'altra banda, assenyala que Llull va fer circular la cinquena part de forma autònoma donada la seva orientació pràctica i posa en valor que sigui l'únic mètode de contemplació lul·lià fonamentat en les Regles i Qüestions de l'Art.

Francesc Tous

51) Ferrero-Horrach, «L'activació patrimonial de Ramon Llull. Els anys commemoratius com a recurs de mediació per a l'activació patrimonial»

Sense entrar en detalls, l'autora es refereix a les activitats programades durant la commemoració de l'Any Llull (2016-2017) per activar aquells mecanismes que des de l'àmbit del patrimoni serveixen per recuperar personatges rellevants o fites culturals que han quedat en l'oblit o que no han arribat

al gran públic. Arran de la beca obtinguda en el marc dels Premis Ciutat de Palma, convocats anualment per l'Ajuntament de la ciutat, Ferrero-Horrach dona a conèixer la investigació que du a terme sobre la matèria, que havia de culminar a finals de 2017 o principis de 2018 amb la publicació dels resultats de l'avaluació de les enquestes previstes sobre els recursos existents per difondre Llull com a referent cultural. La recerca s'emmarca «dins la temàtica general de la interrelació entre patrimoni i turisme cultural».

Maribel Ripoll

55) García Pérez, Francisco José, «El culto al beato Ramon Llull en Mallorca: devoción inmemorial y fuente de polarización social»

Aquest article amplia les notícies sobre l'ambient que viu l'illa de Mallorca respecte al culte al beat Ramon Llull, especialment centrat en el període 1750-1778, dues dates que exemplifiquen a la perfecció les tensions entre moviments prolul·lians i antilul·lians a l'illa. La primera data es mostra favorable als primers i recull la celebració oficial d'un *Te Deum* com a acció de gràcies per haver obtingut la pluja durant una processó que portava la imatge de Ramon Llull (25 de gener de 1750) i que posava fi a una llarga sequera; la segona data marca el pronunciament emès per Carles III (el 31 d'octubre de 1778) que reprimia els actes comesos a l'illa en contra de les comunitats discrepant amb el culte a Llull, especialment provinents de l'àmbit dominic, donant la raó a l'últim bisbe de Mallorca, Juan Díaz de la Guerra, que havia estat pràcticament rescatat de l'activa oposició a la causa lul·liana. Els antecedents de les dues faccions, més que trobar-los en la veneració d'arrel popular (culte inmemorial), s'han de localitzar en l'àmbit eclesiàstic i, particularment, en l'àmbit acadèmic de l'illa: els diversos escrits contraris a les obres de Ramon Llull de l'inquisidor general, el dominic Nicolau Eimeric, varen dotar la tradició tomista, encapçalada pels dominics, d'una autoritat oposada a l'arrelament que els seguidors del lul·lisme havien aconseguit també en els centres d'estudi a Mallorca. L'article descriu, jo diria que amb bastant detall, els esdeveniments entre dues faccions mallorquines, amb successió de bisbes que afovereixen la causa lul·liana (és a dir, que impulsen el seu procés de canonització) i els que es neguen a un culte oficial. El pronunciament de 1778, escollit com a data que conclou el període, és vist encertadament com la causa de la davallada que viurà el culte a Ramon Llull a partir d'aleshores, i que contrasta respecte al període anterior de mitjan segle XVIII, quan el culte a Llull és realment arrelat, tal com demostren evidències tan fefaents com la gran presència de la imageria lul·liana o la persistència dels diversos processos de canonització.

Óscar de la Cruz Palma

58) Jordi Gayà, *De la comprensió a la contemplació. La teologia del Beat Ramon Llull*

Se sol dir que el *Llibre de contemplació en Déu (LC)* conté tot el pensament de Ramon Llull, que és la primera obra que s'actualitzarà en cadascuna de les que vindran. Ho explica Jordi Gayà dient que desplega un model d'itinerari en el sentit bonaventurià de l'*Itinerarium mentis in Deum*. L'itinerari de Llull perdura en la seva reiteració i reformulació constant: comença amb una conversió i amb la troballa d'un sistema, una «forma i manera» per complir el fi per al qual l'home va ser creat.

La primera secció d'aquesta lliçó minuciosa i il·luminadora s'obre evocant la conversió de Llull a la penitència i comença amb la complexa metàfora del joc dels miralls que trobem al cap. 174 del *LC*. Ajudant-se de les especulacions de l'òptica vigent en els seus dies, Llull prova de raonar com les criatures donen significació i demostració de la realitat creada –amb l'empremta del Creador–; amb el benentès que l'ànima humana, amb els seus sentits espirituals, no pot abastar de forma immediata la comprensió de Déu, perquè només n'apercep un reflex parcial. Amb aquesta imatge, Llull defensava que, malgrat l'abisme que separa la criatura del Creador, amb el treball ordenat de l'enteniment l'home és capaç d'arribar a la certesa de l'essència divina, atès que Déu s'ha volgut manifestar en la creació i en la revelació.

En Llull la comprensió de la fe no es fonamenta en la interpretació de l'Escriptura, sinó que s'articula a través d'una discussió reflexiva entorn dels catorze articles del símbol atanasià amb els instruments racionals que forneix l'Art. Contràriament al que sostenien alguns teòlegs coetanis, per a Llull la comprensió de l'essència divina esdevé possible perquè Déu ha disposat l'enteniment de l'home a tal fi. I aquí Gayà repassa algunes aportacions lul·lianes relacionades amb l'ascens de l'enteniment, com ara la teoria dels punts transcendents i la funció de l'*affatus*. Tornant a l'exemple del mirall, la disposició comprensiva de l'ànima creix a mesura que copsa les similituds entre la creació i el Creador i supera la diferència entre l'origen, és a dir, la imatge que se'n reflecteix en la creació, i la que és capaç de percebre l'ànima.

Llull considerava que podem tenir una ciència primera, vertadera i necessària de l'essència de Déu, que aporti coneixement per semblança. L'Art proposa una investigació de les propietats de les coses que permet que l'enteniment treballi a partir del nivell sensual per passar a l'intel·lectual i que el transcendeixi en direcció a les propietats divines, les dignitats, que es manifesten en la creació. La fe ha de ser compresa amb la percepció dels signes que Déu mateix ofereix a través de la seva obra. En tant que dipositari del pensament de Llull, el *LC* és un itinerari modèlic per a tot creient, i el personal de Llull.

La segona secció de la lliçó tracta del paper de l'Art en l'itinerari lul·lià, que és un itinerari teològic; per això Gayà l'encapçala amb un esment del «novell saber» de Ramon, el que li va furnir la seva «forma i manera» d'arribar a Déu amb la ment. Si les demostracions escolàstiques per la causa (*propter quid*) i per l'efecte (*quia*) no eren aplicables a la ciència divina, Llull, en sostenir la necessitat de provar la fe per «raons necessàries», esgrimia una via peculiar de demostració, la demostració «per equiparància». Gayà observa que la teologia lul·liana s'arreglera amb la de Ricard de Mediavilla, «centrada sobretot en l'afecte» (p. 24). L'Art, donada per il·lustració divina, entén que la ciència està orientada vers l'amància.

L'Art és la ciència general que garanteix el coneixement de totes les coses, inclosa la teologia; totes les ciències en són aplicacions. Gayà discuteix amb detall els diversos matisos que Llull expressa a propòsit del punt conflictiu de la subordinació de la teologia a l'Art. Si la teologia havia d'explicar les veritats de la fe per raons necessàries, això implicava un compromís entre fe i raó, per aquell deure humà d'entendre el primer precepte i per la necessitat de la predicació entre els infidels amb raons convincent –no només per autoritats, la predicació que prescindeix del coneixement científic comú i nega la possibilitat d'explicar la fe. D'acord amb l'Art, la definició de Déu per les dignitats permet la demostració de la fe si hom en respecta les condicions i les regles, atesa la naturalesa predicativa de les dignitats mateixes. Llull va fundar la demostració en la predicació.

Gayà penetra en algunes de les aportacions lul·lianes a partir del text de l'*Ars inventiva veritatis*, que treballa amb una Figura A de divuit principis ontològics i una Figura T amb tres triangles que regeixen els processos lògics, i puntualitza la funció de la declinació dels tres components de l'ésser, el *-tivus*, el *-bile* i l'*-are*, els principis correlatius. La universalitat de l'Art permet regular la pràctica de les ciències, per adquirir-les i exercitar l'enteniment i les virtuts, que és el fi principal de l'home, és a dir, el perfeccionament de les seves propietats per al coneixement i l'amor diví. Entre les ciències, la teologia és preeminent perquè té per objecte aquest mateix fi.

Arribats a la secció III de la lliçó, aprenem que en Llull la comprensió de la fe esdevé teologia mitjançant l'Art, amb la qual regula les passes que porten a la contemplació. Estimar Déu és l'objectiu final: l'amància no és el complement de la ciència sinó el seu destí, el fi de l'Art. Però quan parlem de contemplació, a què ens referim? Segons Gayà, inclou totes les etapes de la comprensió de la fe i la reflexió teològica per assolir l'estat de fruïció, que és el compliment del precepte d'estimar Déu, un estat que Llull descriu com a *rapte*. Llull en parla servint-se de l'Art i en diversos indrets –l'*Art amativa* i l'*Arbre de filosofia d'amor* són les obres que hi reflexionen teòricament.

Per *unió mística* Llull entén que l'acció divina no anul·la o suplanta els actes de les potències, sinó que les facilita. L'home és agent, i Déu, objecte. La contemplació, la gràcia donada per misericòrdia i condescendència divina que manifesta plenament les seves dignitats, i alhora l'exercici de les potències de l'agent, en qui l'Art fa de guia. L'home pot complir aquesta mecànica primer a través de la creació, l'acte extrínsec de la divinitat, i després en l'intrínsec, l'essència de Déu, observant-ne les dignitats –que mostren la Trinitat i les veritats de Déu. Culmina amb el rapte, i l'objecte, Déu, és conegut i estimat. S'expressa amb el nom d'*amat*.

L'*amat* és el terme central en la contemplació, representa Déu quan es manifesta a l'home tal com és amb les seves dignitats. L'home és l'*amic*, que desitja complir el manament d'estimar-lo amb tot l'enteniment i tota la voluntat, buscant-lo destriant el significat de les coses, exercitant-se amb l'Art i explicant el que ha comprès. Aquesta aproximació és un procés de contemplació perseverant fins que, amb mots de Gayà, «té accés a la visió que ja no necessita figura, quan la unitat de Déu s'obre a la unitat de l'home i li manifesta la seva essència» (p. 46).

Un itinerari vers l'*amat* que troba expressió en les metàfores morals del *Llibre d'amic e amat*, entre altres, i se singularitza, literàriament, amb la relació amativa entre l'amic i l'*amat*, un recorregut pel món que agafa caire d'aventura. Un camí que és cristològic. Jesucrist, l'expressió suprema de la unió de les dignitats, és el logos de la teologia lul·liana. Mentre que en les criatures (virtuosament en Nostra Dona), els principis creats i els divins sols es toquen, Crist representa la geografia de salvació que ha de recórrer l'amic, com es veu a l'*Arbre de filosofia d'amor* o en la brevetat de moltes metàfores amatives. De la comprensió a la contemplació, heus aquí el model de mística que va proposar Ramon Llull.

Arnau Vives

66) *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, ed. Dominique de Courcelles

El present volum té el seu origen en un col·loqui organitzat per Dominique de Courcelles al Centre d'Estudis Catalans de la Universitat de la Sorbona al mes de maig de l'any 2016. D'aquesta manera, París s'ha volgut sumar als homenatges oferts al gran filòsof i teòleg arreu del món amb motiu del setè centenari de la seva mort. La fascinant, tot i que no sempre fàcil, relació de Ramon Llull amb la capital francesa resulta de l'encontre de la seva filosofia laica amb el discurs escolàstic dels universitaris parisencs; molt encertadament, doncs, aquest volum se centra en Ramon Llull i les formes laïques de la filosofia.

La primera de les tres parts del llibre, dedicada a les «Noves formes místiques i polítiques», s'obre amb un estudi de Dominique de Courcelles que presenta les línies generals de la vida i obra de Ramon Llull, que interpreta mitjançant el concepte de revelació. Insisteix, particularment, en el caràcter revelat de l'Art, que Llull hauria rebut de Déu al puig de Randa, així com en la superació de l'«enllibració» alcorànica per la seva Art en general i els *Cent noms de Déu* en particular. Aquesta lectura, que també ha estat explorada per altres autors, és molt estimulant, però es pot beneficiar d'algunes puntualitzacions teològiques. Així, avui se sol diferenciar entre revelacions públiques, que consisteixen en l'anomenada autocomunicació de Déu, i revelacions privades que, en general, transmeten eines hermenèutiques per a aprofundir en l'autocomunicació divina. Tot i que aquesta terminologia sigui anacrònica, descriu molt bé el fenomen de la revelació de l'Art: no es tracta, al meu entendre, d'«une dernière révélation divine» (p. 34), sinó, com diu la mateixa autora citant Llull, d'una «forma i un mode» (pp. 13-14), és a dir, d'una revelació privada per discórrer sobre els misteris de la fe que prèviament s'han donat a conèixer per la revelació pública. La complexa naturalesa de l'Art també està al centre del segon estudi d'aquesta primera part, en el qual Amador Vega descriu les relacions entre el pensament lul·lià i la seva mística. A partir de l'anàlisi del *Liber de raptu* (1297), es confirma que l'Art no és un instància absoluta, sinó que necessàriament es fonamenta en l'experiència religiosa de l'home, ja que, com molt encertadament observa l'autor, «la visió de les virtuts divines essencials no és un procés especulatiu i una abstracció intel·lectual, sinó una experiència vital immediata, que Llull s'esforça de comprendre racionalment, tot integrant-la en una estructura teòrica» (p. 54). Aquesta aproximació lul·liana a la mística, amb la qual se supera la incommensurabilitat de la incomunicabilitat de l'experiència més íntima per una banda i de l'eloquència del llenguatge teòric per l'altra, és també clau, com demostra Vega, per a la recepció de la mística lul·liana en l'obra de Salvador Dalí. El darrer article d'aquesta primera part, de Fernando Domínguez, s'endinsa en un altre camp d'estudi poc conreat fins ara, a saber, el pensament polític de Ramon Llull. Tot i que Llull escrigué algunes aplicacions de la seva Art al dret —una ciència que estava estretament relacionada amb la política— no dedicà cap versió de l'Art a la política; així doncs, si encara són pocs els estudis sobre Llull i el dret, molt menys n'hi ha de Llull i la política. És d'agrair, per tant, que l'autor hagi volgut compartir algunes reflexions sobre diversos aspectes de la visió política de Ramon Llull. En primer lloc, Domínguez aborda l'estatus epistemològic de la política. Citant alguns textos de Llull, la defineix com a art, tot distingint-la de la ciència. Així, la política

seria una opinió, un coneixement tòpic. Aquesta interpretació sembla, però, difícil de reconciliar amb altres afirmacions de Llull que Domínguez cita, com ara quan es diu a l'*Ars generalis ultima* que «política vivit cum principiis substantialibus et necessariis, sed est in periculo mortis cum principiis accidentalibus et contingentibus» (p. 73). Un art que es basa en principis substancials i necessaris –no seria precisament aquesta la definició de ciència? Molt encertades són les observacions de Domínguez sobre dos temes fonamentals de la visió política de Llull: la utilitat pública i la importància del consell i dels consellers com un dels mecanismes fonamentals de la vida política. Tal vegada seria profitós estudiar més detingudament l'origen del concepte de la «publica utilitas» en el dret romà i la seva transformació en Llull, fins a esdevenir un lema recurrent en la presentació de moltes de les seves obres. Domínguez també dedica algunes pàgines a la reforma de la societat i especialment dels seus dirigents, així com a les bases antropològiques del discurs polític de Llull.

La segona part del llibre tracta de la fortuna de Llull i del seu pensament a París, amb tres estudis de Josep E. Rubio, Jacques Verger i Ruedi Imbach, respectivament. El segon d'aquests, que al meu parer hauria d'encapçalar aquesta secció, investiga les condicions de possibilitat de les estades de Llull a París. Verger dibuixa a grans pinzellades l'ambient universitari de París a la segona meitat del segle XIII, tot matisant algunes percepcions tradicionals, com ara la seva impenetrabilitat. Malgrat que el creixent prestigi de la Universitat de París havia dut a un cert tancament –amb els seus ritus d'iniciació i de promoció i una gestió acadèmica i administrativa quasi autàrquica–, l'autor destaca una sèrie d'estudis recents que ofereixen una visió, si no diferent, almenys complementària. A més d'un compromís social amb el seu entorn, s'han observat darrerament facetes poc estudiades fins ara, com l'ús del vernacle a la Universitat i el seu rol dins la història de la literatura durant el segle XIII. S'hi llegien, i també escrivien, obres que poc tenien a veure amb el discurs escolàstic. D'aquesta manera, la Universitat de París dels temps de Llull ja no apareix avui tan hermètica com uns anys enrere, la qual cosa explica el fet que el filòsof i teòleg laic hi pogués tenir accés i fins i tot rebre l'aprovació de la seva Art. El capítol de Josep E. Rubio es pot llegir com un aprofundiment d'aquesta qüestió entorn de l'encaix de Llull en la universitat. Si Verger pregunta com era la universitat perquè Llull pogués entrar-hi, Rubio il·lumina l'altra part de la qüestió: què feia Llull per a entrar-hi? Amb aquesta pregunta, l'autor es fixa en la primera estada de Llull a París, quan aquest va presentar un text seu a la Universitat. No disposem d'aquest text, que pertany a l'etapa de l'*Ars demonstrativa* (1283), però podria ser un llibre

satèl·lit d'aquesta obra, com ara els *Introductoria Artis demonstrativae* que Rubio tria per a les seves disquisicions. A partir d'aquest text, mostra amb diversos exemples com Llull opera una veritable traducció entre el llenguatge escolàstic de l'època i la seva Art, per tal d'exhibir el gran potencial d'aquesta davant dels mestres de la Universitat. En concret, Rubio analitza dos passatges en els quals Llull primer articula una *quaestio* en el llenguatge filosòfic de l'època i, tot seguit, reformula aquesta mateixa pregunta en el llenguatge de la seva Art, per a resoldre-la. El segon d'aquests exemples resulta especialment interessant, perquè la *quaestio* que planteja Llull no és altra cosa que un problema que debat Tomàs d'Aquino a la seva *Summa contra gentiles* i que Llull cita –de forma anònima, però literalment– abans de «traduir-lo» al llenguatge de la seva Art. És evident que d'aquesta manera Llull volia apropar els mestres parisencs al seu pensament. L'últim article d'aquesta part, de Ruedi Imbach, se centra en una figura a cavall entre els segles XIV i XV, el canceller de la Universitat de París Jean Gerson, conegut entre els lul·listes pel seu escrit *Super doctrinam Raimundi Lulli* (1428). Imbach demostra que l'atac de Gerson s'emmarca dins del seu programa d'una reforma general de la Facultat de Teologia parisenca: de Llull, li preocupaven tant la terminologia insòlita com el seu afany de voler demostrar la fe. Com remarca Imbach, la polèmica de Gerson contra Llull és reveladora també en un altre sentit, perquè, de retruc, ens confirma que al voltant del l'any 1400 el lul·lisme era ben viu a la Facultat de Teologia.

L'última part del llibre es dedica a la influència del pensament lul·lià, tot començant pels punts de contacte entre Ramon Llull i el seu contemporani català Arnau de Vilanova. Així, Dominique de Courcelles ressegueix la trajectòria vital i intel·lectual d'Arnau de Vilanova des dels seus inicis com a metge fins als seus últims anys a prop del rei de Sicília, parant especial atenció als paral·lels entre Arnau i Llull. Alguns d'aquestes paral·lelismes són ben fundats, com ara la incidència d'ambdós autors en la necessitat d'una reforma de la societat cristiana; d'altres són menys evidents i fins i tot improbables, com ara les analogies que l'autora veu entre alguns passatges del *Blaquerna* i l'*Expositio super Apocalypsi* –una obra que avui es considera d'autoria si més no incerta. La bibliografia esmentada per l'autora sobre Arnau com a metge-teòleg es podria completar amb l'estudi de Joseph Ziegler *Medicine and Religion c. 1300. The Case of Arnau de Vilanova* (Oxford 1988). Els dos últims capítols del llibre tracten del lul·lisme medieval a Mallorca i València respectivament. Gabriel Ensenyat afronta les dificultats de traçar l'evolució del lul·lisme mallorquí sobretot durant el segle XIV. A falta de fonts explícites, centra la seva anàlisi en indicadors indirectes, com ara les notícies de manus-

crits lul·lians, traduccions d'obres de Llull fetes per mallorquins (la *Vita coaetanea*), l'espiritualitat conventual, l'empresa missionera a Canàries, les fundacions hospitalàries, etc. Tot i que l'evidència fornida per cadascun d'aquests àmbits és escassa, en el seu conjunt li permeten d'identificar el que anomena un lul·lisme amagat, vinculat sobretot a l'activitat pastoral. Un escenari ben diferent, i més ben estudiat, es presenta per a la segona meitat del segle xv, quan el lul·lisme mallorquí passa per anys de gran esplendor amb la creació de l'Estudi General Lul·lià i altres iniciatives. L'exploració del lul·lisme valencià de la mà d'Antoni Ferrando arriba a resultats molt similars. Centrant-se en la presència de Llull en biblioteques valencianes, l'autor identifica només tres inventaris amb obres lul·lianes al segle xiv, davant de disset al segle xv. Ferrando analitza amb detall aquests inventaris, intentant d'identificar les obres esmentades –una feina que és complexa i que mereix ser aprofundida. Per exemple, al més famós d'aquests inventaris, el d'Arnau de Vilanova, apareix «unus libellus scriptus in ebreo super Trinitate», que, basant-se en Joaquim Carreras i Artau, és identificat amb el *Liber de Trinitate et Incarnatione* de Llull, redactat i «traduït l'any 1305 per l'escola jueva de Barcelona que llavors era regentada pel dominic Ramon Martí» (p. 208). Prescindint del fet que ja feia més de vint anys que Ramon Martí era mort, cal preguntar-se si aquest ítem realment correspon al *Liber de Trinitate et Incarnatione* o, més aviat, al *Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis* (1312), que també és conegut com *Liber de hebraico translatus in latinum qui dividitur in duas distinctiones, quarum prima est De Trinitate, secunda De Incarnatione*. La rica documentació reunida per Ferrando ofereix, doncs, material per a precisions ulteriors que ens permetran dibuixar un quadre cada vegada més precís de la circulació de les obres de Llull.

En el seu conjunt, els nou estudis aplegats en aquest volum ofereixen una perspectiva integral sobre Llull amb treballs que es complementen molt bé i que es presten a la lectura tant de l'especialista –per a qui m'he permès de puntualitzar alguns temes i conceptes– com també per al «laic», que hi trobarà una bona introducció a l'estat actual de la recerca sobre Llull.

A. Fidora

68) Matteoli, «Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno»

Matteoli, investigador de la Universidad de Pisa, ha dedicado ya varios trabajos a la obra luliana y mnemotécnica de Bruno. No en vano fue uno de los editores de las *Opere lulliane* de Bruno (Milán: Adelphi, 2012), junto con Michele Ciliberto, Rita Sturlese y Nicoletta Tirinnanzi.

Este libro está dividido en dos partes, con tres capítulos cada una. La primera, titulada «Conoscenza, natura, arte», estudia las líneas fundamentales de la filosofía de Bruno, mientras que la segunda, «L'arte della memoria», analiza la estructura del *ars memoriae* en la obra bruniana y da algunas claves interpretativas de su pervivencia tras la muerte del Nolano.

En la introducción se lleva a cabo un repaso por las diferentes interpretaciones que se han hecho del arte bruniano de la memoria: Yates (lectura hermética), Rossi (como estructura racionalista), Rita Sturlese (a partir de aspectos diagramáticos en la edición de las obras de Bruno), Umberto Eco (resaltando semejanzas y diferencias con la semiótica), Ciliberto (mediante proyecto holístico de edición e interpretación de la obra bruniana). No hay duda de que Matteoli se incardina en la línea de Sturlese y de Ciliberto, su maestro.

El libro quiere ser un análisis del «arte de la memoria» a fin de entender su papel en la «nolana filosofía». La idea bruniana parte de que el acto de conocer, entendido como conocimiento del mundo natural, es una práctica progresiva que solo se puede desarrollar a través de una determinada adquisición metodológica (el arte de la memoria). Esta resulta solamente un medio para llegar a una finalidad eminentemente filosófica, que se encuentra en la creatividad humana, abierta al cosmos. En este sentido, recuerda el autor que «l'arte della memoria bruniana è per necessità aperta e dinamica, perché tale è il suo cosmo. Di più: lo scopo ultimo della sua *ars memoriae* è far sì che il lettore incarni i principi fondamentali della sua filosofia, divenendo egli stesso protagonista di un fecondo processo creativo interiore –un vero e proprio pensare per immagini– che coincide, per modi ed impulso essenziale, con l'operare proprio della natura» (p. 24).

En cuanto a la historia del lulismo, es un libro destacado porque no solamente muestra el papel relevante del arte de la memoria en la obra de Bruno, sino que la sitúa en un contexto histórico en el que la obra luliana tuvo lecturas muy diferentes. Matteoli defiende que, en la comprensión del pensamiento de Bruno, no debemos quedarnos en una lectura meramente mnemotécnica, sino que hay que trascender la parte puramente mecánica para entender todas sus consecuencias filosóficas. Las innovaciones técnicas, explicadas con detalle por Matteoli, fueron pensadas por Bruno para lograr que el arte de la memoria fuera cada vez más semejante al operar natural, a la «*imitatio naturae*» de la retórica clásica, con una comprensión profunda del propio concepto de naturaleza.

Como bien sintetiza el autor, «è dunque lecito definire l'arte della memoria come lo strumento principe del pensare bruniano, il “metodo dei metodi”, la via più efficace per organizzare ed elaborare la conoscenza. Questo non significa, naturalmente, che l'intera vicenda speculativa di Bruno si risolva nell'ar-

te della memoria o che la mnemotecnica pervada invasivamente ogni aspetto della sua produzione; anzi, è piuttosto il contrario: una volta colto il senso ultimo dell'*ars memoriae*, si può meglio comprendere che quando Bruno scrive i suoi trattati di mnemotecnica (o quelli in cui tale veste tecnica è rilevante), affrontando una riflessione che è essenzialmente dialettica, egli cerca, in realtà, di veicolare attraverso di essi la propria concezione della natura» (p. 269).

Esta finalidad filosófica es remarcada a continuación: «E cioè, a ben vedere, vale per ogni scritto bruniano, sia che esso tratti di lullismo, geometria, magia, poesia o teatro: la protagonista, l'oggetto ultimo della trattazione è sempre la sua filosofia, imperniata su una nuova definizione dell'universo naturale e, di conseguenza, del ruolo dell'uomo all'interno di un quadro che ne ridisegna le coordinate fondamentali, ricollocandolo in una nuova prospettiva postcristiana, postumanista e affatto antropocentrica» (p. 269).

Añadamos que Bruno adapta y transforma el lullismo en un sentido instrumental, para construir una filosofía nueva, de base antropocéntrica, que excluye prácticamente todos los significados transcendentales (notoriamente cristianos) del pensamiento del Doctor Iluminado. Es más, utiliza el Arte de Lull como método, y lo transforma para dar lugar a una filosofía nueva, asentada ciertamente sobre una base mnemotécnica y combinatoria, aunque esta sirviera para fundamentar una filosofía muy diferente a la de Lull. No hay duda de que en Bruno encontramos una «secularización» y un «vaciamiento» teológico del Arte de Lull, transformado en una herramienta filosófica para pensar un hombre y un mundo nuevo.

Un último apunte sobre este libro: resulta muy interesante la comparación que Matteoli establece con otras «artes de la memoria» del mismo período, no solamente para constatar sus semejanzas y diferencias, sino también para palpar la influencia de Bruno entre sus seguidores ingleses. No hay duda, en fin, de que Bruno es un nombre esencial en la historia del lullismo, aunque se sirviera del Arte para construir un sistema filosófico muy diferente al del Doctor Iluminado. Muchas veces hemos conocido a Lull por la herencia bruniana: estudiar a ambos autores separadamente es un trabajo no solamente útil, sino también necesario, como muestra este libro.

R. Ramis Barceló

75) Pérez, «Las definiciones de Ramón Lull en un manuscrito judeocatalán de finales del siglo xv»

El treball conté una transcripció i edició de quatre folis d'un manuscrit de la Biblioteca Apostòlica Vaticana (Vat.ebr.375, ff. 45r-46v i 50r-51r), escrits en català i castellà en lletres hebrees de finals del segle xv. La primera part

(ff. 45r-46v) conté un tractat no identificat de lògica sobre els conceptes de l'abstracció i la inclusió. La segona part de l'edició (50r-51r) conté definicions que l'autor identifica com les *centum formae* lul·lianes «tomadas casi literalmente de las obras *Ars brevis* y *Ars generalis ultima* de Ramón Llull». L'autor contextualitza l'ús d'aquesta matèria lul·liana en cercles de cabalistes jueus.

Ilil Baum

78) Planas Mulet, «El método de la cuadratura y la triangulatura del círculo de Ramon Llull aplicado en el castillo de Bellver»

L'autor d'aquest article desenvolupa de forma molt convincent suggeriments que troba apuntats per historiadors de l'art, com Marcel Durliat o Joan Domenge, i estudiosos de Llull, com Jordi Gayà: el castell de Bellver, amb la seva singular forma circular, flanquejat per quatre torres de natura desigual, sembla tret de la imaginació geomètrica de Llull. La cronologia hi ajuda, atès que va ser construït per Jaume II de Mallorca entre 1300 i 1311, i també hi ajuda el fet que ens consta la proximitat de Ramon Llull amb el monarca constructor. Planas argumenta la base geomètrica lul·liana del castell de Bellver en dues fases. En primer lloc, repassa la contribució de Llull a la geometria en les dues monografies escrites a París el 1299, el *Liber de quadratura et triangulatura circuli* i la *Nova geometria*, i en l'*Ars generalis ultima* posterior; en segon lloc, ofereix gràfics de la planta del castell interpretada des de la projecció de determinades figures clau en la geometria lul·liana: la Figura magistral i la Figura plena.

En la primera part de la seva argumentació l'autor de l'article ofereix detalls molt exactes i contrastats sobre la proposta lul·liana de construir gràficament la quadratura i la triangulatura del cercle, tot calculant els percentatges d'aproximació obtinguts en la resolució «empírica» d'un problema clàssic. El valor hermenèutic de la geometria lul·liana dona suport a la proposta d'aquest article: la significació ontològica del cercle, el quadrat i el triangle d'àrees idèntiques que Llull combina en la Figura plena empeny la imaginació humana a pensar les nocions transcendents en què es fonamenta el cristianisme. Un castell construït sobre aquestes bases teòriques esdevé una eina de poder amb una força simbòlica que poques altres construccions contemporànies podien exhibir.

L. Badia

84) *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX. VI Seminari d'Estudis Catalans del Vuit-cents*

El volum recull les ponències de la jornada celebrada a Palma l'11 de novembre de 2016, sobre la presència de Ramon Llull en l'obra i les activitats

de diversos escriptors catalans del vuit-cents, com a estímul literari i com a objecte d'estudi i, sobretot, d'edició. S'hi inclou igualment un treball no lull·lià de Pere Gabriel sobre les relacions literàries i polítiques entre Barcelona i Mallorca durant el segle XIX, amb especial atenció en el metge i novel·lista Francesc M. Servera.

El llibre s'obre amb l'estudi «Llull, Verdaguer i M. S. Oliver. A propòsit de l'edició pòstuma de *Perles del llibre d'amic e amat* (1908)» de Ramon Pinyol (pp. 9-21), que descriu l'interès de Jacint Verdaguer pel beat en diversos moments de la seva biografia, i se centra a continuació en la publicació pòstuma de les *Perles* (1908), que, com és sabut, són versificacions del *Llibre d'amic e amat*. A l'edició, en què es reordenen els versicles i que conté algunes errades de transcripció, no s'especifica qui en va ser el curador. Pinyol apunta que degué anar a càrrec de Jaume Massó i Torrents, malgrat que de vegades s'hagi atribuït a Miquel dels Sants Oliver, autor del pròleg.

Rosa Planas, en «“¿Fores vilan de malehida raça?” Ramon Llull segons la visió de Josep Tarongí» (pp. 23-44), repassa els treballs lull·lians del clergue d'origen xueta, que es va distingir per la defensa d'aquest col·lectiu tradicionalment estigmatitzat. En apèndix es recullen els seus escrits –un apunt sobre el Llull místic i dues poesies–, i es comenta un text de Salvador Bové del 1901 en què es desmenteix tot vincle entre la càbala i l'Art.

A continuació, Maribel Ripoll, en «Bartomeu Muntaner i el projecte d'edició de l'obra de Ramon Llull» (pp. 45-55), recupera i sintetitza l'episodi del projecte d'edició frustrat que l'any 1860 Muntaner tenia esbossat, i que va exposar per carta al seu amic Marià Aguiló. Ripoll n'ha parlat amb més detall a *Randa* 62 (2009), pp. 91-139 (vegeu *SL* 51 [2011], p. 138).

La reduïda presència de Llull en la Renaixença valenciana és el tema de la contribució de Rafael Roca, «Ramon Llull i València (1868-1936)» (pp. 57-73). Tot just un parell d'esments en poesies de Teodor Llorente, i dos breus a la premsa valenciana abans del 1933. Amb motiu del setè centenari del naixement del beat es desenvolupen i es documenten algunes activitats amb participació valenciana. Tal com apunta Roca, és probable que aquesta limitada atenció respongui al fet que el paper simbòlic que Llull exercia com a escriptor en català i representant de la fe cristiana, en la branca valenciana de la Renaixença el va acomplir Vicent Ferrer.

Pere Rosselló fa una anàlisi de «Les edicions lull·lianes de Jeroni Roselló» (pp. 75-104), en què sobresurten especialment dos projectes. El gruixut volum de les *Obras rimadas* de 1859, inaugural pel que fa a les edicions modernes d'obres de Llull, i la publicació d'altres obres lull·lianes en fascicles, vers el 1886, que s'havien de relligar en «unos cuatro volúmenes».

Qui va completar la seva tasca va ser la Comissió Editora Lul·liana, que va donar sortida a tres volums entre els anys 1901 i 1903. Una altra edició de l'obra que conformava el tercer volum, el *Llibre de meravelles*, també a cura de Rosselló, va aparèixer l'any següent a la Biblioteca Catalana de Marià Aguiló. Fora de la replega van quedar alguns fascicles d'altres títols, massa incomplets.

El tractament dispensat a la figura de Llull en el poema narratiu *Mallorca cristiana* de Damas Calvet (1836-1891) és l'objecte de l'estudi de Magí Sunyer («Ramon Llull vist per Damas Calvet: dos heterodoxos», pp. 105-119). Es tracta d'un relat historicista que l'autor va farcir amb elements procedents de les seves pròpies creences maçòniques, teosòfiques i espiritistes. No sorprèn que mostri un interès marcat pel Llull alquimista i perseguit pel poder. Especialment ressenyable és l'esment que li dedica quan el relat passa per Miramar, anys abans del naixement de Llull; a causa del trànsit de les ànimes que Calvet defensava, ja s'hi percep la seva presència.

Finalment, Margalida Tomàs ressegueix les activitats sobre «Ramon Llull en l'obra literària i erudita de Marià Aguiló» (pp. 121-144). Com a poeta, el cita sovint en les notes preparatòries de *La conquesta de Mallorca*, en què Llull és un personatge novel·lesc vinculat a la identitat mallorquina, i en *Focs follets*, text compost a partir de l'obra anterior, el beat hi exerceix com a veu que guia el jo poètic. S'hi esmenten així mateix els diversos projectes d'edició en què Aguiló va prendre part, inclòs l'estudiat per Maribel Ripoll, fins a la constitució de la Biblioteca Catalana, en què es va publicar el *Llibre de meravelles*, a cura de Jeroni Rosselló, esmentat més amunt. També s'hi explica la publicació, entre 1877-1879, dels fascicles del *Llibre de l'orde de cavalleria*, a càrrec del mateix Aguiló. L'estudi incideix igualment en el paper destacat del bibliotecari en la difusió dels textos catalans antics sota la seva custòdia.

La suma d'aportacions de *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX* constitueix un valuós recull sobre la recepció de què va ser objecte el beat. No hauria estat sobrerera una visió més de conjunt, i també un cert aprofundiment en algunes fites, com ara els homenatges amb motiu del sisè centenari de Miramar o bé l'aportació de Jacint Verdager, de la qual sols s'analitza un aspecte molt secundari. Malgrat tot, el volum ofereix elements per anar construint la imatge que els escriptors del vuit-cents tenien de Llull, llavors en construcció i en molts aspectes divergent de l'actual, i el paper que el seu ascendent, sobretot simbòlic, va exercir en el moviment.

Joan Santanach i Suñol

86) Riera Melis, «El regne de Mallorca al segon terç del segle XIII: les conseqüències demogràfiques, econòmiques, socials i polítiques de la conquesta feudal catalanoaragonesa»

L'article ofereix un ampli estat de la qüestió, amb bibliografia actualitzada, sobre les transformacions polítiques, socials i econòmiques que el regne de Mallorca va experimentar arran de la conquesta de Jaume I des de 1228 i durant les dècades següents, un període que ve a coincidir amb els anys de formació de Ramon Llull, nascut a l'illa el 1232 i fill d'un membre del patriciat urbà de Barcelona que va acompanyar el Conqueridor i consta com a receptor de terres al *Llibre de repartiment* de Mallorca.

El gruix del treball descriu el procés de conquesta i colonització de Mallorca des de la planificació de l'empresa, que la Corona, en no poder assumir-la individualment, obre des del primer moment a la participació dels magnats a canvi de la promesa de compensacions territorials. A partir de fonts àrabs sobretot es dedueix que la conquesta pròpiament dita va ser molt més llarga –es va perllongar fins al 1232– i violenta que no afirma el *Llibre dels fets*, i que la repressió contra la població musulmana va destacar per la seva duresa. Aquesta població va ser reduïda, induïda a la conversió per evitar la captivitat i sotmesa a una forta pressió fiscal, amb el corresponent efecte crida per a la repoblació cristiana del territori acabat de conquerir. En el procés de distribució de les terres entre els nous pobladors, objecte d'un registre específic, el *Llibre de repartiment*, cal distingir dues fases: una primera distribució territorial entre el rei i els quatre grans magnats que l'acompanyaren en la conquesta, en què les terres subordinades a la jurisdicció senyorial arribaren a superar les de reialenc, i una segona fase, en què les parts del rei i dels magnats, absents del territori, es repartiren entre els porcioners i començà un procés de creació de senyories territorials, mentre que algunes propietats dels magnats (el comte Nunó Sanç) acabaren en poder de la Corona. A continuació s'assenyalen els canvis que la nova estructura senyorial en mans de repobladors cristians va provocar en el món agrari: establiment de diferents tipus de relacions feudals en l'explotació del camp, modificació del paisatge rural i del patró dels conreus i la ramaderia, però també de les manufactures i l'activitat comercial. Pel que fa a l'estructura política, des del primer moment es va reconèixer l'existència d'un regne de Mallorca, amb una ordenació jurídica pròpia (concessió de la Carta de franquesa), però considerat una part inseparable de la Corona, situació que el mateix rei Jaume revertiria temporalment en confiar-ne l'administració a Pere de Portugal i més endavant (1256) amb la creació d'un regne autònom per al seu fill Jaume.

L'autor conclou que les peculiaritats d'un territori perifèric en ple procés de colonització, l'oportunitat d'ascens social que es va obrir als col·laboradors

de la conquesta, en el cas dels Llull antics comerciants que abandonen els negocis i passen a integrar-se en la nova noblesa insular, i la confluència de cultures (cristiana, àrab i jueva) són aspectes a tenir en compte en la formació de Llull, i n'expliquen tant el caràcter autodidacte com la facilitat amb què es mourà des de ben jove a la cort de l'infant Jaume, un cop aquest és designat hereu del regne de Mallorca.

Maria Toldrà

89) Rosselló Bover, «Diego Ruiz: el lul·lisme d'un autor marginat»

La relació de Diego Ruiz (Màlaga, 1881-Tolosa, 1959) amb el lul·lisme no és cap novetat, encara que és una altra d'aquelles figures que ha passat del tot desaperebuda entre les noves fornades lul·listes. Llicenciat en medicina i director de l'hospital psiquiàtric de Salt, la personalitat complexa i extravagant, i sobretot el comportament inapropiat amb els intel·lectuals de principis del segle xx, que l'elogiaven i n'acolliren tot d'una els treballs, varen ser la causa que passàs a la marginació i a l'oblit posterior. Una mostra evident és el fet que va ser la inspiració de Prudenci Bertrana per a *Jo! Memòries d'un metge filòsof*, novel·la en la qual quedava totalment ridiculitzat. Aspirant a convertir-se en «el filòsof de Catalunya», Diego Ruiz considera Ramon Llull com el precursor de la filosofia catalana i d'aquí la descripció del sistema filosòfic que intenta dur a terme. Tanmateix, el resultat per als germans Carreras Artau és que el lul·lisme de Ruiz és «esnob», propi de l'època. El treball que ofereix Pere Rosselló té l'objectiu de recuperar l'aportació d'un personatge marginat pels seus contemporanis, però que en aquell moment va saber relacionar l'Art de l'Il·luminat amb l'Enciclopèdia de Leibniz. Al cap i a la fi, com afirma Rosselló analitzant *Lull, maestro de definiciones*, «hem d'entendre, però, que posar el nom de Ramon Llull al capdavant de l'obra és sobretot una manera de retre-li homenatge. D'aquí que Diego Ruiz realment no intenti fer lul·lisme pròpiament dit —és a dir, no pretén estudiar ni l'obra ni el pensament de Ramon Llull—, sinó que vol parlar del seu mètode filosòfic, en el qual, com veurem, la definició ocupa un lloc central» (p. 321).

Maribel Ripoll Perelló

93) Rubio, «Ramon Llull front a la joglaria: de la crítica moral a l'aprofitament estratègic»

Aquest treball ressegueix els fonaments morals i doctrinals de la crítica contra l'ofici dels joglars i la proposta de reforma d'aquest ofici que Llull planteja en diverses obres. Com observa Josep E. Rubio, el discurs lul·lià s'emmarca en un context general de crítica moral contra la joglaria i alho-

ra d'aprofitament del potencial comunicatiu de l'ofici joglaresc per part de l'estament religiós; ara bé, aquest discurs presenta alguns trets específics que s'expliquen en el marc del programa de reforma intel·lectual i espiritual desenvolupat per Llull.

L'autor se centra sobretot en el capítol 118 del *Llibre de contemplació*, dedicat als joglars, i mostra que el plantejament que s'hi fa es fonamenta en la doctrina lul·liana de les intencions, en l'analogia entre la realitat visible i l'espiritual que basteixen les distincions del llibre III dedicades a les sensualitats (el capítol forma part de la distinció XXIII dedicada al sentit de la vista), i en l'anomenat «pecat de la llengua» (*adulatio*). A continuació, analitza com es vehiculen aquests elements en la crítica de la joglaria que forma part d'episodis narratius: el del capítol 48 del *Romanç d'Evast e Blaquerna*, construït al voltant del concepte de *valor* i el seu significat, i l'exemple del joglar que lloa un malvat cavaller davant d'un rei savi al capítol 157 del *Llibre de meravelles*, que se centra en el pecat d'adulació, al qual Llull –seguint la línia d'alguns teòlegs del segle XIII– atorga una definició intencional. Finalment, a propòsit de la reforma de la joglaria que planteja Llull i de l'aprofitament estratègic que fa d'aquest ofici per a la difusió del seu missatge, Rubio fa una anàlisi interessant sobre la repartició de papers que proposa Ramon al final del *Desconhort*, quan assenyala que sigui l'ermità qui actuï com un joglar a la cort papal, recitant els *Cent noms de Déu*, mentre que ell, l'autor del text, es proposa anar a les terres d'infidels a predicar. La proposta es fonamenta en l'aprofitament de tres oficis (mestres, joglars i missioners) que requereixen estratègies comunicatives diferents i en l'objectiu de preservar i difondre l'Art, sense perjudici de donar una visió negativa d'aquests tres oficis. Es tracta, sens dubte, d'un estudi il·luminador sobre la visió lul·liana de l'ofici dels joglars, que ofereix una identificació clara i ben contextualitzada dels principals elements en què se sustenta la crítica i la proposta de reforma de la joglaria.

Anna Fernández Clot

94) Ruiz Simon, «L'Art de Llull i les polítiques de conversió de les elits musulmanes»

L'articolo prende avvio dalla reiterata affermazione lulliana che la conversione dei musulmani deve cominciare dalle loro élite politiche e intellettuali perché costoro non credono che Maometto sia un profeta, anzi lo considerano un uomo mendace e peccatore. Questa proposta poteva effettivamente attecchire in alcuni ambienti intellettuali, nei quali la discussione sulla religione doveva avvenire attraverso la loro comparazione con criteri puramente razionali,

descritti in un articolo dello stesso autore del 2014.³ Llull era inoltre un sostenitore delle crociate per la quali la sua Arte poteva essere usata come arma spirituale che, però, doveva accompagnarsi alle armi materiali e alla coazione di coloro che non si convertivano. Questa conversione delle élite musulmane è un'idea basata sulla realtà: era infatti uno degli espedienti dei leader dei regni islamici sotto pressione per l'avanzata dei crociati, che preferivano convertirsi (o dare a intendere che l'avrebbero fatto) a perdere il loro potere, fenomeno documentabile durante le conquiste tanto di Maiorca quanto di Valencia. Inoltre, il racconto della volontà di conversione dell'emiro di Tunisi che avrebbe spinto Luigi IX di Francia all'ottava crociata continuava ad avere eco nella corona catalanoaragonese: Muntaner, per esempio, riferisce, come giustificazione delle azioni di Pietro Il Grande nel Nordafrica, il fatto che il governatore di Bugia si sarebbe convertito se avesse ricevuto aiuto contro il «re» di Tunisi, e lo stesso Llull spesso identifica il sovrano musulmano dell'*exemplum* in questione con l'emiro di Tunisi che san Luigi voleva convertire. Il re francese aveva mandato in avanscoperta due domenicani, Francesc Cendra i Ramon Martí, per preparare la sua missione, e Llull sembra trovarsi nella stessa situazione del missionario domenicano, quarantacinque anni dopo sempre a Tunisi ma al servizio di Giacomo II. Il *qādī* di Tunisi cui dedica molte delle ultime opere non sarebbe quindi lontano dalla figura del sovrano tunisino dell'ottava crociata.

L'autore propone di conseguenza interessanti parallelismi che dimostrano come Llull recuperi/conservi, affidandoli principalmente ai francescani, diversi aspetti della politica missionaria domenicana quando questi ultimi avevano iniziato a cambiare strategie: la fondazione della scuola di lingue a Miramar, la sua attività di propaganda e raccolta di fondi per la crociata a Genova (1308), la sua attività di predicatore autorizzato tanto dai sovrani catalanoaragonesi quanto dal generale dell'ordine francescano sono tutte strategie missionarie dell'ordine dei predicatori che Llull non poteva praticare senza l'aiuto di questi potenti e in relazione stretta con gli altri centri del potere dell'epoca. Mentre Tommaso d'Aquino tentava di mettere fine ai progetti di Ramon de Penyafort sulla dimostrazione razionale dei principi della fede, Llull crea uno strumento capace di provare per ragioni necessarie il cristianesimo, avvalendosi quindi dei francescani che in quel momento storico aveva l'appoggio di Giacomo II, tanto quanto i domenicani erano stati supportati da Giacomo Il Conquistatore, per mettere in pratica le sue strategie.

3 Josep Maria Ruiz Simon, «El Arte de Ramon Llull y la filosofía política de las leyes religiosas de los *falasifa*», *Ambitos* 31 (2014), pp. 47-57.

Il merito di questo articolo è quello di esporre chiaramente alcuni aspetti che sono spesso negletti o dissimulati dalla letteratura su Llull e il dialogo interreligioso, che tendono a fare del maiorchino «un colom del nostre temps» quando invece andrebbe visto come «un falcó de la seva època» (p. 262). Se Llull è per molti aspetti un innovatore rispetto ai suoi contemporanei, dall'altra le sue idee sono ancorate alla realtà in cui viveva e alle esperienze dei suoi predecessori. Tacere uno di questi elementi porta alla creazione di un «personaggio» Ramon, che Llull stesso aveva contribuito a fondare, alieno alla sua contemporaneità. Gli indizi che il maiorchino ci ha lasciato nella sua sterminata opera possono invece condurci a una revisione dell'immagine che Llull ha voluto lasciare di sé ma altrettanto interessante. L'affermazione relativa ai progetti lulliani, che non erano solo quelli di un letterato ma di qualcuno che faceva da «enllaç, mirant de lligar, amb les arts de la diplomàcia i probablement també de l'espionatge, els objectius i interessos d'aquests poderosos [i due Giacomi II e Ramon Gaufredi] amb els objectius i interessos d'altres centres de poder com el Regne de França, el Papat o el sultanat de Tunis» (p. 266) merita sicuramente un approfondimento che l'autore saprà fornirci.

Simone Sari

96) Santanach, «La circulació de la *Doctrina pueril* a Occitània: de nou sobre l'aportació de Ramon Llull a la literatura en llengua d'oc»

És prou documentada i analitzada l'estratègia de Llull de traduir l'obra pròpia a altres llengües diferents de l'original (àrab, llatí, francès, occità) per canalitzar-ne la difusió. En aquest treball, Joan Santanach perfila i defineix molt més aquesta estratègia en relació amb la llengua occitana, a partir de les obres que s'hi traduïren i de les traces que s'han detectat en reculls miscel·lanis de caràcter devocional. Com afirma l'autor, l'occità va tenir un paper central durant els primers anys de producció lulliana, entre 1276 i 1289, en el sentit que va ser a partir d'aquesta llengua que Llull abordà les traduccions al francès i al llatí d'obres com el *Romanç d'Evast e Blaqueria* i, sobretot, la *Doctrina pueril*. Aquesta obra compta amb quatre testimonis occitans que se situen entre finals del segle XIII i el segle XV. Dels quatre, només el més antic és complet i és el més proper a la versió catalana. Els altres tres testimonis occitans (fragmentaris) no depenen d'aquest manuscrit sinó d'un subarquetip diferent que degué ser l'antecedent de les versions francesa i llatina, atenent a la presència d'un capítol dedicat a la cavalleria, inexistent en la versió catalana i occitana i present en les versions francesa i llatina, que Llull hi degué incorporar quan l'obra ja circulava. Dos d'aquests testimonis corresponen a la selecció que els autors anònims (i a priori independentment l'un de l'altre

segons les poques dades conegudes) feren per a sengles miscel·lànies de marcat caràcter devocional, entrelaçades amb fragments de la *Legenda aurea* de Iacopo de Varazze, de la *Somme le roi* de Llorenç d'Orleans o amb el sermó de sant Vicent Ferrer per al Divendres Sant de 1416, i que Santanach analitza extensament, en relació amb el tipus de lector que perfilen els fragments textuals que s'hi recullen.

Les altres obres que presenten una versió occitana en la tradició corresponent són el *Romanç d'Evast e Blaqueria* (*REB*), el *Llibre d'intenció* (*LI*) i el *Llibre de meravelles* (*LM*), obres totes elles, juntament amb la *Doctrina pueril*, de contingut temàtic similar, pensades per a la formació d'un públic eminentment laic i sense la complexitat escènica de l'Art. A diferència de l'excepcionalitat que suposa el cas de la *Doctrina*, amb els quatre testimonis indicats, la tradició de les tres altres obres només inclou un testimoni occità en cada cas. Per als casos del *REB* i del *LM*, els dos testimonis occitans són contemporanis de Llull, del pas del segle XIII al XIV. Per al primer, no sembla pas que fos l'original de la traducció. I quant al *LM*, adverteix que no es tracta realment d'una traducció a l'occità, sinó que constitueix una mescla malgirbada entre català i occità, que Santanach atribueix a un procés de traducció mal resolt. Sobre el *LI*, les suposicions se sustenten en l'existència d'un testimoni molt tardà, de principis del segle XV, que mostra també una barreja de trets catalans i occitans i que conduiria a parlar de la recatalanització d'un antígraf occità. Per a l'autor, és plausible una doble hipòtesi sobre la versió occitana d'aquesta obra: d'una banda, que va existir i, de l'altra, que, com en els casos de les obres anteriors, va ser promoguda per Llull mateix, abans d'iniciar la primera estada a París i amb la voluntat que servís per engegar la traducció, almenys, llatina. Caldria afegir a aquesta llista d'obres amb versió occitana el brevíssim fragment dels *Proverbis de Ramon*, copiat al foli 1 del còdex Hisp. 59 (603) de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, còdex que inclou una còpia completa en català de l'obra esmentada.

Finalment, Santanach perfila els lectors possibles que llegien aquestes versions occitanes. D'una banda, llevat d'alguna excepció (com la del mercader Ramon Podador, mort a Mallorca el 1415), els lectors de les traduccions a aquesta llengua no tenien gaire interès per les qüestions complexes del sistema lul·lià, ans al contrari, cercaven obres instructives, de caràcter moral o devocional, de manera rellevant en la *Doctrina pueril*. És així que, arran de l'anàlisi minuciosa i de la comparació dels textos que conformen les dues miscel·lànies a què ens hem referit anteriorment, l'autor afirma que aquest grup de lectors se situaria en un «context d'alta sensibilitat religiosa» (pàg. 107), que entroncaria perfectament amb les inquietuds manifestes dels beguins.

En definitiva, el treball altament recomanable que ofereix Santanach és una anàlisi exhaustiva i molt ben resolta sobre la propagació de l'obra lulliana en llengua occitana, sobre les versions existents i sobre la informació relativa a la recepció que se'n feu fins a les acaballes de l'Edat Mitjana.

Maribel Ripoll

98) Santos-Sopena, «Cross-cultural Identity, Language Development, and Medieval Catalan Culture: The Prehumanism of Ramon Llull»

Com indica el títol, l'article se centra en tres conceptes que són aplicats a l'obra de Llull per concloure que és un precursor de l'humanisme: «identitat», «llengua» i «cultura». L'objectiu és explorar l'aportació de Llull a la cultura catalana medieval al llarg de tres seccions. En la primera, es proposa d'analitzar la concepció lulliana d'identitat, que barreja símbols cristians amb un discurs filosòfic clàssic (p. 118). Un breu resum dels viatges de Llull per la Mediterrània serveix per constatar que va estendre la identitat catalana i cristiana en viatjar per Europa amb la intenció de difondre la seua *Ars*. En la segona secció, dedicada al desenvolupament lull-lià del català com a llengua literària, hom conclou que l'ús del vulgar el connecta amb els orígens de l'humanisme. En la tercera, dedicada a l'aportació de Llull a la cultura catalana medieval, s'afirma que l'obra del mallorquí funciona com a marc d'unió entre la cultura medieval, l'humanisme i el Renaixement, ja que el seu coneixement de les cultures musulmana i jueva li permet bastir una concepció global de la Mediterrània.

La impressió general és que l'autor maneja una sèrie de conceptes força complexos (com ara «cultura catalana» o «identitat») sense acabar de definir-los exactament, i els empra com a termes vagues sobre els quals assentar la idea tòpica que Llull és el pare de la identitat i de la llengua catalanes –una identitat, això sí, oberta a tota la Mediterrània i, per això mateix, precursora de l'humanisme. Tot això suportat sobre unes poques referències bibliogràfiques que no van més enllà dels estudis de Martí de Riquer o de Miquel Batllori, i sobre el desconeixement de la revisió que d'alguns d'aquests tòpics (com el del Llull pare de la llengua i de la literatura) han fet aportacions molt més recents.

Josep E. Rubio

100) Sari, «La poesia come espressione letteraria lulliana»

Simone Sari ofereix una descripció de conjunt de la poesia de Ramon Llull i de la relació que manté amb la producció poètica del segle XIII. L'article

s'obre amb una introducció sobre el tractament lul·lià de la joglaria i de l'art dels trobadors, un tema estudiat per Josep E. Rubio en un altre treball del mateix volum ressenyat anteriorment (núm. 19) i també analitzat amb força detall pel mateix Sari en un treball en premsa. En aquest cas, però, el tema serveix com a punt de partida per explicar com Llull aprofita i transforma la tradició poètica del seu temps per difondre el seu missatge, qüestió que s'exemplifica amb alguns episodis del *Romanç d'Evast e Blaquerna* i, especialment, amb el corpus d'obres versificades de Llull.

Si en l'article «740 anys de poesia lul·liana. Tradició textual i noves perspectives» (*Mot so razo*, 10-11, 2011-2012) Sari oferia una doble classificació del corpus de poesies lul·lianes (per formes mètriques, d'una banda, i per obres «artístiques» i obres de circumstància, de l'altra), en aquest treball abandona la segona classificació –ja que presentava algunes fissures, com ara que algunes obres tant es podien considerar artístiques com de circumstància– i parteix únicament de la distinció per formes mètriques per tal de descriure les relacions que presenta l'esmentat corpus amb la tradició. En primer lloc, tracta les obres escrites en noves rimades, de les quals es fixa sobretot en els aspectes formals (regularitat mètrica, aplicació de la *lex Mussafia*, casos d'isostrofisme, imitació melòdica); en aquest mateix apartat també dedica algunes ratlles a la qüestió de les tradicions que conflueixen en la composició dels *Cent noms de Déu*, un tema estudiat per l'autor en treballs posteriors (per exemple, a *SL* 58 [2018], pp. 5-41). En segon lloc, presenta les obres escrites en altres formes mètriques, de les quals remarca, a més de les connexions formals amb altres textos poètics occitans, l'adaptació de motius com el *joi*, l'ús de recursos com el cant i l'aprofitament de melodies conegudes, l'ús de diferents veus o l'emergència del jo, que l'autor explica en relació amb les estratègies de promoció i difusió del missatge lul·lià.

Anna Fernández Clot

103) Soler i Llopart, «Raonament intel·lectual i materialitat del text: el cas de l'*Ars inventiva veritatis* de Ramon Llull»

L'estudi dels elements decoratius del ms. Clm. 10501 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic (*M*), interpretats des de la història interna del desenvolupament de les Arts de Llull, permet de treure partit de forma brillant de la dedicació de l'autor de l'article als manuscrits lul·lians més antics, els que ell mateix ha batejat com «de primera generació». El manuscrit *M* ha transmès l'*Ars inventiva veritatis* (*AIV*) de 1290, que és alhora la primera versió de les arts ternàries i la darrera mostra de les formulacions del període de transició de les quaternàries a les ternàries, com l'autor detalla amb l'ajuda

del manual d'ús de l'Art de Bonner. La Bayerische Staatsbibliothek conserva un segon ms., bessó de *M*, el Clm. 10496 (*M2*), que transmet l'*Art amativa* (*AA*), que és una obra coetània de la *AIV*. *M* i *M2* són copiats de la mateixa mà en un mateix obrador que cal situar a París. Aquestes circumstàncies i el fet que *M2* presenti variants d'autor permeten d'atribuir a Llull en persona determinades solucions gràfiques presents en la decoració de *M*. D'aquí que Soler pugui sostenir a la introducció i a les conclusions de l'article que la materialitat del text, accessible des de la paleografia, és un instrument valuós per copsar determinades inflexions del pensament. En el cas de la *mise en page* de la *AIV* les proves que aporta Soler, acompanyades del corresponent aparat gràfic, no deixen lloc a dubtes. La reformulació de la primera Art, la que no va superar la prova dels escolars de París, redueix l'aparat de figures de setze a quatre, introdueix les definicions dels principis i juga amb la polisèmia de les lletres B-K però encara no desenvolupa, com faran l'*Ars generalis ultima* o l'*Ars brevis*, l'Alfabet, les Regles, les Qüestions i la Taula. Són elements de referència per a la guia del lector que manquen a l'*AIV* i que *M* supleix amb una jerarquització acurada dels recursos gràfics clarament pensada per l'autor: capitals farcides, decoracions en *bande d'I*, lletres estratègicament situades als títols corrents. Soler mostra que Llull va treballar en la confecció d'un llibre de format acadèmic, que fes homologable el seu pensament a nivell intel·lectual per la via del material. L'article és ple de suggeriments esparsos que obren escaletes per copsar moments del procés creatiu i comunicatiu de Llull, com el que es comenta a la nota 26 en relació amb el paper de Tomàs Le Myésier en la reformulació de l'Art i potser en la producció del manuscrit *M*.

L. Badia

105) Szpiech, «The Art of Amazement: Wonder and Fictionality in Ramon Lull's *Vita coetanea* (1311)»

Anàlisi de l'ús i la significació dels conceptes «meravella» i «meravellar-se» (en llatí *mirabilia*, *miror* i derivats) en la *Vita coetanea* de Ramon Lull. L'autor defensa que la utilització del terme, generalment estudiada en relació amb el *Fèlix* però no tant amb altres obres, permet aprofundir algunes idees de treball ja conegudes. Un primer cas és l'oposició lul·liana als nous mètodes per a la controvèrsia i la conversió de l'infidel popularitzats en aquells mateixos anys per l'orde de dominics i basats en autoritats, una oposició que en la *Vita* seria més implícita que explícita i es detectaria, per exemple, en coincidències lèxiques puntuals amb passatges de Ramon Martí i Humbert de Romans. Un altre cas és el recurs de la *Vita* a fórmules i episodis de la tradició hagiogràfica per justificar l'autorepresentació d'un laic com Lull, amb un

mètode argumentatiu propi per convertir els infidels, proporcionat per l'Art, com a *auctor* digne de ser imitat.

Maria Toldrà

106) Teleanu, «La censure du magistère de l'*Ars Raymundi* à l'Université de Paris selon Jean Gerson»

Aquest treball explora les diverses fases de l'ensenyament de l'Art de Llull a la Universitat de París a partir de la seva estada de 1311 a través de la documentació coneguda i analitza el fenomen del rebuig de què va ser objecte. Les campanyes de Nicolau Eimeric assenyalen un canvi de rumb que se sustenta en una lectura esbiaixada dels textos de Llull, que troba suport en el *Tractatus contra divinatores et sompniatores* d'Agostino Trionfo, coetani de l'entrada de l'Art a la Universitat de París. L'autor de l'article assenyala la parcialitat de les desautoritzacions de Llull dels segles XIV i XV i sobretot explica que Jean Gerson atacava Llull sense tenir-ne un coneixement mínim. Les posicions teològiques de Gerson li impedièren de desviar l'atenció de les seves pròpies propostes estudiant les de Llull. A les conclusions Teleanu explica perquè la gnoseologia lul·liana molestava tant el canceller Gerson: la demostració de la fe lul·liana, fonamentada en una argumentació lògica nova no aristotèlica, reclama la intervenció divina: «Lulle invente une démonstration miraculeuse [...] Il requiert toutefois que la lumière de la croyance ou de la grâce du Saint-Esprit illumine la puissance naturelle de l'intellect». El lector no pot destriar si es tracta d'una opinió de Gerson o de l'autor de l'article.

L. Badia

109) Tessari i Pavanato, «Ramon Llull, un uomo del nostro tempo»

L'estreta col·laboració entre Tessari i Pavanato ens continua oferint una nova contribució en la línia de les que han fet els últims anys, posant l'accent en la tradició lul·liana europea durant l'època moderna. A més –diria jo– amb una característica pròpia, que és la sana tendència a projectar les seves anàlisis cap al món contemporani.

Els autors volen centrar-se en el lul·lisme de Giordano Bruno, que apareix comparat amb les inquietuds intel·lectuals del seu contemporani Francis Bacon, també deutor de la tradició lul·liana. Per arribar al moment en què Bruno i Bacon s'interessen per Llull, el treball dibuixa la doble direcció, realment contradictòria, que ha emprès la recepció de les obres de Llull: car, juntament a la persistent reedició del *Directorium inquisitorium* amb les condemnes de Nicolau Eimeric i a la inclusió de les obres de Llull a l'*Index librorum prohi-*

bitorum, existeixen també diverses autoritzacions dels reis d'Aragó, la transmissió propiciada per Nicolau de Cusa i després l'admiració de Felip II que afavoreix el mestratge de Llull. Els comentaris de Bruno, inspirats en l'*ars* al llarg de la seva recerca sobre la tècnica mnemotècnica, en coincidència amb la inquietud de Francis Bacon, en el moment en què Copèrnic ens acaba d'obrir una nova etapa en la història de la cultura europea (*De revolutionibus orbium caelestium*, 1543), es mouen, doncs, en un perillós joc de forces. Jo afegiria al treball la influència silenciada de Llull sobre el *De orbis terrae concordia* de Guillaume Postel (1544). La traumàtica notícia de la condemna al foc de Giordano Bruno (Roma, 1600) reafirma, en realitat, la situació contradictòria del lul·lisme: car la condemna dels comentaris de Bruno renova les condemes històriques que han recaigut sobre les obres lul·lianes, però, al mateix temps, no pot evitar la continuació de la lectura de Llull en alguns dels grans autors següents, com ara Descartes (*Discours de la méthode*, 1637), Hobbes o Leibniz.

La unanimitat sobre la injustícia comesa sobre Bruno és presentada, doncs, com un fet significatiu que confirma la persistència d'una línia repressiva sobre les obres de Ramon Llull. A la ment dels autors, doncs, hi ha una lògica irrefutable: l'apertura actual sobre Llull –especialment visible amb motiu de la celebració del VII centenari de la seva mort– hauria de repercutir també en la revisió del cas de Bruno. El final de l'article ens transporta de sobte a les injustícies que s'esdevenen a la Mediterrània actual, un espeterneç de la pitjor història europea: la pervivència de Llull, malgrat les estretes visions que han recaigut sobre Llull i Bruno –clarament superades per les grans mentalitats que obren a la ciència moderna–, ens reclama la necessitat, però també ens demostra la capacitat, de trobar noves propostes o noves solucions, com va fer el mateix Llull. Així és com entenem el seu colofó: «non basta mettere ordine nelle piccole quantità finite del nostro sapere, bisogna arrivare all'*Ars inveniendi veritatem*, all'*Ars euristica*, a costruire quello che non c'è. Bisogna arrivare alla salvezza».

Óscar de la Cruz Palma