

Estudios Lulianos

Revista de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Núm. 82

SUMARIO

M. D. JOHNSTON, <i>Affatus: Natural Science as Moral Theology (Part one)</i>	pág. 3-30
W. ARTUS, <i>Actitud y respuestas de Lulio al ateísmo</i>	pág. 31-41
P. ROSSELLÓ I BOVER, <i>"La mort de Ramon Lull", de Salvador Galmés i Sanxo</i>	pág. 43-56
J. N. HILLGARTH, <i>Un inventario del rey Jaime III de Mallorca (1349), y otros documentos sobre la dinastía mallorquina</i>	pág. 57-74
Resums dels articles	pág. 75-76
Bibliografia lulística	pág. 77-81
Ressenyes	pág. 83-111
Crònica	pág. 113-118

ESTUDIOS LULIANOS, revista fundada en 1957 por el Dr. Sebastián Garcías Palou, se publica semestralmente.

Consejo de redacción:

Sebastià TRIAS (Rector de la Schola Lullistica)
Antoni OLIVER (Schola Lullistica. Mallorca)
Lorenzo PÉREZ (Schola Lullistica. Mallorca)
Armand LLINARÈS (Schola Lullistica. Francia)
Jordi GAYÀ (Schola Lullistica. Mallorca)
Anthony BONNER (Schola Lullistica. Mallorca)
Jorge GRACIA (Schola Lullistica. U.S A.)
Lola BADIA (Schola Lullistica. Barcelona)
Fernando DOMÍNGUEZ (Schola Lullistica. Alemania)

Redacción:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartado de Correos 17
Palma de Mallorca (España)

Edición y distribución:

Editorial Moll
Torre del Amor, 4
07001 Palma de Mallorca
España

Precio de suscripción: 1.800 ptas. anuales.

Número suelto: 1.000 ptas.

Rogamos consulten el precio de los números atrasados y de la colección completa de la revista (agotado el n.º 19, disponible en fotocopias).

© Estudios Lulianos
Maioricensis Schola Lullistica
Apartado 17. Palma de Mallorca

D.L. P.M. 268-1961

ISSN 0425 - 3752

Delfos, I. G. - Ctra. Cornellà, 140 - 08950 Esplugues de Ll. (Barcelona)

Estudios Lulianos

Revista de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

TOM XXX

MALLORCA
1990

AFFATUS: NATURAL SCIENCE AS MORAL THEOLOGY

(Part one)

Ramon Llull's proposal that speech constitutes a sixth sense called *affatus* is, arguably, the most unusual doctrine from his entire extraordinary career. Almost every modern scholar of his work has speculated about its origins or purpose. This interest has increased lately thanks to the publication of critical editions of the Catalan and Latin texts of Llull's monographic treatise on *affatus*.¹ In addition, modern trends of linguistic and literary theory—from generative grammar to semiotics to deconstruction—have also encouraged further study of *affatus*.² Recent interpretations of Llull's proposal have ranged from Jordi Llovet's analysis of its "nostalgia for the letter of desire" to Joan Tusquet's critique of its "semiotic apologetic".³ Despite this diversity of perspective, most studies of Llull's doctrine have sought to identify a precise "source" for his proposal, either in a single linguistic precedent for the term *affatus* itself or in a single philosophical precedent for the classification of speech as a sixth

¹ Catalan *Lo sisè seny*, ed. Josep Perarnau i Espelt, "Lo sisè seny, lo qual apellam *affatus*, de Ramon Llull. Edició i estudi", *ATCA* 2 (1983): 23-121; text cited as *SS* by line, introduction cited as "Lo sisè seny" by page. Latin *Liber de affatu*, ed. Armand Llinarès and Alexandre Jean Gondras, "Affatus", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 51 (1984): 269-97; cited as *LA* by page. Interested readers should consult these editors' introductions for full reviews of the history of older scholarship on *affatus*; this article will cite only those earlier studies that bear directly on questions discussed below.

² Sebastián Trías Mercant's *El pensamiento y la palabra (Aspectos olvidados de la filosofía de R. Llull)* (Palma de Mallorca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Baleares, 1972) remains the best comprehensive account of Llull's linguistic ideas apart from *affatus*.

³ Jordi Llovet, "Ramon Llull: nostàlgia de la lletra", in Jordi Llovet, Xavier Rubert de Ventós, and Eugenio Trías, *De l'amor, el desig i altres passions* (Barcelona: Edicions 62, 1980) 89-151 (esp. 139-42). Joan Tusquets i Terrats, "El lenguaje como argumento, en la apologética de Ramon Llull", *EL* 28 (1988): 169-210.

sense. Neither approach has proven completely successful, and it is easy to accept Josep Perarnau's conclusion that Lull's proposal is simply not "homologable" with common Scholastic linguistic or psychological doctrines.⁴ Such a judgement does not, however, mean that Lull's proposal is incomprehensible as a contribution to late-thirteenth century philosophy or theology. This study proposes to render *affatus* comprehensible by broadening our perspective of inquiry to include medieval Christian moral theology regarding speech. It attempts to show how *affatus* results from Lull's effort to reform linguistic or psychological doctrines regarding speech by elucidating their implications for ethical conduct.

That is, Ramon Lull creates *affatus* by moralizing Scholastic scientific accounts of speech. To argue that a medieval writer finds spiritual lessons in natural phenomena is scarcely a novel insight. We acknowledge the pervasive role of moralization in medieval culture whenever we speak of the "symbolist mentality" or "ethical poetic" of the Christian Middle Ages.⁵ The practice of applying *tropologia* or *moralizatio* to the *liber naturae* stretches in a virtually unbroken tradition from the *Physiologus* of Late Antiquity to the *Tractatus moralis de oculo* of Pierre de Limoges in Lull's own day.⁶ The mendicant preachers' use of the moral interpretation of natural *exempla* in popular preaching assured its pervasive contribution to the development of vernacular literature.⁷ In a superb article

⁴ "Lo sisè seny" 51. Reviewing Perarnau's work and other recent scholarship on *affatus*, Anthony Bonner observes that an adequate understanding of *affatus* still requires further investigation of at least three questions: its place in semiotics, its possible Stoic origin, and its place within Lullian epistemology; see *EL* 25 (1981-83): 280-1.

⁵ Marie-Dominique Chenu, "La mentalité symbolique", *La Théologie au douzième siècle* (Paris: J. Vrin, 1957) 159-90. Judson Boyce Allen, *The Ethical Poetic of the Later Middle Ages: A Decorum of Convenient Distinction* (Toronto: University of Toronto Press, 1982).

⁶ *Physiologus*, tr. Michael J. Curley (Austin: University of Texas Press, 1979). On Late Antique theories of spiritual interpretation, see James A. Coulter, *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists* (Leiden: E. J. Brill, 1976), Jean Pépin, "L'absurdité, signe de l'allégorie", *Studia Patristica* 1 (1957): 395-413, and Graziano Ripanti, "Il problema della comprensione nell'ermeneutica agustiniana", *Revue des Etudes Augustiniennes* 20 (1974): 88-99.

⁷ On Pierre and his work, see Nicole Bériou, "La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273", *Recherches augustiniennes* 13 (1978): 105-229 (esp. 107-16). On the evolution of tropological exegesis in the period, see Gillian R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) and *The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), as well as the standard works of Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'écriture*, 4 vols. (Aubier: Montaigne, 1959-64) and Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2nd ed. (Oxford: B. Blackwell, 1952).

⁷ The superlative definition of this practice is the late Professor Allen's summary in *The Friar as Critic: Literary Attitudes in the Later Middle Ages* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1971) 97-8. On the style and methods of vernacular popular preaching, see the exhaustive study of Michel Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*

recently published in this journal, Ll. Cabré, M. Ortín, and J. Pujol have demonstrated very clearly and carefully how the *exempla* of the *Arbre exemplifical* exhaustively develop moral lessons from the mass of scientific and philosophical data collected in the first fourteen trees of Lull's *Arbre de ciència*.⁸ Cabré, Ortín, and Pujol develop their analysis from R. D. F. Pring-Mill's seminal suggestions regarding Lull's methods of "transmuting" scientific into literary texts through analogical argument.⁹ The three authors note that Lull's analogies invariably tend to move from presentation of literal exemplary material to exposition of its tropological sense, achieving ultimately a fusion of scientific data and moral lesson.¹⁰ This moralization shows how a creature achieves its *prima intentio*, as Lull calls it, of knowing, loving, and honoring the Creator. As a practical strategy of mission and reform, Lull's exercise of moralization develops the "evangelical allegory" and "philosophical anagogy" that Vicente Servera perspicuously identifies as a basic feature in all his proposals for conversion of the infidel and renovation of Christian society.¹¹ Lull himself declares that he discovers *affatus* by following the method of his own Art.¹²

Hence, it should not surprise us that, even though various parallels for *affatus* appear among Scholastic authorities, Lull's proposal of speech as a sixth sense ultimately results from his effort to correct and rectify their doctrines. Likewise, it should hardly surprise us to find that, even though Lull appears to introduce his proposal of *affatus* suddenly in 1294, the process of moral interpretation that produced this new doctrine was already under way in his earliest works, as Joan Tusquets has lately indicated.¹³ Careful attention to Lull's accounts of language from both

(Paris: H. Champion, 1976). On the Catalan tradition, see Vincent Almazán, "L'Exemplum chez Vincent Ferrier", *Romanische Forschungen* 79 (1967): 288-332.

⁸ "Conèixer e haver moralitats bones". L'ús de la literatura en l'*Arbre exemplifical* de Ramon Lull", *EL* 28 (1988): 139-67.

⁹ "Els recontaments de l'*Arbre exemplifical* de Ramon Lull: la transmutació de la ciència en literatura", *Actes del Tercer Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Oxford: Dolphin, 1976) 311-23.

¹⁰ "Conèixer e haver moralitats bones" 155, 145.

¹¹ "Utopie et histoire: Les postulats théoriques de la praxis missionnaire", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, Cahiers de Fanjeaux 22 (Toulouse: Privat, 1987) 191-229.

¹² LA 280; cf. SS 28-9. Perarnau identifies this *manera* as the system of Absolute and Relative Principles, as expounded in the *Ars inventiva*, and the doctrine of innate correlatives, as presented in the *Taula general* ("Lo sisè seny" 62). Not all of Lull's arguments, however, rely on the Principles or correlatives. Others employ obviously analogical demonstrations that also appear in the *Taula general*, as Perarnau notes ("Lo sisè seny" 77, 79).

¹³ "Lenguaje como argumento" 176. This development is no more unusual than the process through which Lull evidently "discovered" the figures of his Art, in the manner

before and after 1294 allows us to appreciate how he develops his theory of *affatus* by elucidating the moral issues pertinent to Scholastic philosophical and scientific doctrine concerning speech. In order to show how he does this, the two parts of this article will review in detail the natural science and moral theology that *affatus* comprehends. Part One describes the role in Lull's new doctrine of commonplace physiological and psychological doctrines regarding the organs of speech, formation of concepts in the mind, or operation of the internal senses, and definitions of the "mental language" of the soul. Part Two describes the role of traditional views from moral theology and spiritual instruction regarding the subordination of body to soul and the fulfillment of love for God and neighbor.

Part One: *Affatus* as Natural Science

Lull's proposal of speech as a sixth sense implicates a very wide range of commonplace medieval physiological and psychological lore concerning the nature and functions of language. Our knowledge of Lull's medical learning has improved tremendously thanks to the recent researches of Pereira, Rodríguez Tejerina, and others.¹⁴ A full account of the development of his psychological theories remains to be written, however.¹⁵ For the purposes of understanding *affatus*, it is most important to recognize how it incorporates physiological and psychological lore concerning three broad subjects: the first is the classification of the cognitive faculties; the second is the operation of these faculties; the third is the function of cognition in general as "mental discourse".

Classification of affatus among the senses

The easiest way to begin understanding *affatus* is to consider it simply as a reclassification of the sensitive and cognitive powers commonly attributed to both humans and animals by most ancient and medieval

suggested by Dominique Urvoy, "Sur les origines des figures de l'«Art» lullien", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, Cahiers de Fanjeaux 22 (Toulouse: Privat, 1987) 249-59 (esp. 256).

¹⁴ Michela Pereira, "Le opere mediche di Lullo in rapporto con la sua filosofia naturale e con la medicina del xiii secolo", *EL* 23 (1979): 5-35. José María Rodríguez Tejerina, "El pensamiento médico de Ramon Lull en la época de Miramar", *EL* 22 (1978): 71-6.

¹⁵ For an initial orientation, see Celestino Aós Braco, "La imaginación en el sistema de Ramon Lull", *EL* 23 (1979): 155-83. Still useful is the review of Lullian psychology by Bishop Joan Maura of Girona: "Psicología luliana. El entendimiento agente y el entendimiento posible", *Revista Luliana* 4.37-38 (Oct.-Nov 1904): 129-38 and 4.39-40 (Dec 1904-Jan 1905): 161-71; "Psicología luliana. Verbo mental", *ibid.* 5.43-46 (Apr-Jul 1905): 225-37; "Psicología luliana. El verbo sensible y el sexto sentido", *ibid.* 5.47-48 (Aug-Sept 1905): 1-8; 5.49 (Oct. 1905): 33-7; and 5.50-51 (Nov-Dec 1905): 49-77.

authorities. Llull's reorganization of these powers is not merely arbitrary, but involves, as will become clear, the redistribution of their functions in order to maximize their ability to achieve his preferred moral objectives.

From the beginning of his career Llull expounds a model of human nature that distinguishes five separate, cumulative levels of human powers or souls: vegetative, sensitive, imaginative, intellective, and motive.¹⁶ Most of these divisions ultimately remit to Aristotle.¹⁷ However, they recall more immediately Avicenna's basic levels of vegetative, sensitive, and intellectual souls.¹⁸ They also follow the tradition of internal senses based on Augustine's tripartite scheme of sensual, spiritual, and intellectual vision.¹⁹ The functions that Augustine describes for spiritual vision—the formation and retention of *imagines*—become the task of *imaginatio* in later medieval schemes.²⁰ Llull clearly regarded this traditional tripartite scheme as authoritative, and its three-fold division was essential to his "trinitarian world-picture".²¹ The clear definition of an intermediate stage between sensation and intellection especially facilitates

¹⁶ E.g. *Libre de contemplació* 40.1 (OE 2: 182a).

¹⁷ Since Llull's habit of not citing other authorities makes it difficult to identify specific "sources" for his arguments, subsequent discussions of Aristotelian doctrines simply give references to the relevant loci in the Philosopher's works, using these abbreviations: *Cat.* = *Categoriae*; *De an.* = *De anima*; *De part. an.* = *De partibus animalium*; *De interp.* = *De interpretatione*; *Hist. an.* = *Historia animalium*. All references employ book, chapter, and Bekker numbers as given in *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984). Perarnau's notes throughout his edition of *Lo sisè seny* offer some suggestions regarding particular later medieval authorities that Llull might have read.

¹⁸ *De anima* 1.5, ed. Simone Van Riet, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1972) 1: 79-102. On Avicenna's scheme, see E. Ruth Harvey, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance* (London: The Warburg Institute, 1975) 40-1. The *De anima* was already available in Latin in the twelfth century, and soon afterwards in vernacular versions as well: see J. Homer Herriott, "The Ten Senses in the *Siete Partidas*", *Hispanic Review* 20 (1952): 269-81.

¹⁹ *De Genesi ad litteram libri XII* 12.6-9, *Patrologia Latina* 34 (Paris: J.-P. Migne, 1887) cols. 245-486 (at cols. 458-61). On Llull's debt to Augustine in general, see Victor Capánaga, "San Agustín y el lulismo", *Augustinus* 21 (1976): 3-15.

²⁰ E.g. Richard of St. Victor, *Benjamin minor* 14, *Patrologia Latina* 196 (Paris: J.-P. Migne, 1880) cols. 1-64 (at col. 10); Alcher of Clairvaux, *De spiritu et anima* 11, 33, *Patrologia Latina* 40 (Paris: J.-P. Migne, 1887) cols. 779-832 (at cols. 786-7, 802-3); or Hugh of St. Victor, *Didascalicon* 2.4-5, ed. Charles H. Buttner (Washington, DC: Catholic University of America, 1939) 27-9. These chapters of Hugh's widely-read text describe the organization of the human soul and body according to schemes of triple and quadruple faculties that merit comparison to Llull's own system. On all these schemes, see Robert Javelet, *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle* (Strasbourg: Société Nouvelle d'Impression, 1959) esp. 8, 119-20. References to an intermediary level of spiritual senses between the corporal senses and intellect already appear in Patristic writings: see e.g. Karl Rahner, "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène", *Revue d'ascétique et de mystique* 13 (1932): 113-45.

²¹ As explained by R. D. F. Pring-Mill, "The Trinitarian World-Picture of Ramon Llull", *Romanistisches Jahrbuch* 7 (1955-56): 229-56.

Llull's explanation of a *modus naturalis intelligendi* that would lead readily to recognition of spiritual truths from material knowledge. At the same time, traditional medical doctrines also defined an intermediate position for the organs of imagination within the structure of the brain,²² which Llull also mentions.²³

With respect to *affatus*, the most important feature of the Avicennan scheme is its division of the operations of the sensitive soul into two broad categories: movement and apprehension.²⁴ Movement includes both appetite or the stimulus to movement and muscular activity or the mechanism of movement.²⁵ Apprehension includes the five commonly recognized external senses and five internal senses: *sensus communis*, imagination, cogitation, estimation, and memory.²⁶ Most Scholastic authorities base their classifications on Avicenna's.²⁷ The distinction between these powers never plays a major role in Llull's theories, however. From the beginning of his career, he distributes the functions of the apprehensive power between the imaginative and sensitive souls and consequently never employs the apprehensive power as a functional division in his psychological model. His recognition of the motive power as a separate level of soul with distinct functions gradually diminishes, and ceases altogether by 1924. A brief review of his remarks on the functions of the motive and apprehensive powers will readily show the evolution in his definition of each.

The term *apprehensivus* rarely appears in Llull's writings.²⁸ When Llull mentions the apprehensive powers at all, he attributes them to the

²² Harvey *Inward Wits* 55.

²³ *Liber novus physicorum* 3.3 (ROL 6: 78); *Libre de ànima racional* 2.7.6. (ORL 21: 206).

²⁴ *De anima* 1.5 (ed. Van Riet 1: 79-102).

²⁵ Bishop Maura felicitously suggested a connection between *affatus* and "muscular sensitivity" ("Verbo sensible" 68). Although he explained it by appealing to modern medical theories, it is tempting to imagine that his Neoscholastic training enabled this insight, which no subsequent scholar pursued, even though Scholastic accounts of the motive power include, as we will see, a close parallel to Llull's *affatus*.

²⁶ *De anima* 1.5.

²⁷ E. g. Aquinas 1a.78.4. All references are by part (1a, 2a2ae, etc.) and question to *Summa Theologiae*, 60 vols., Blackfriars Edition (New York: McGraw-Hill, 1964-76). Cf. Vincent of Beauvais, *Speculum naturale* 25.1. All references indicate book and chapter from *Bibliotheca mundi*, 4 vols. (Douay, 1624, Rprt. Graz: Akademische Druck. v. Verlagsanstalt, 1964). Most of Vincent's material comes from John of La Rochelle's *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. Pierre Michaud-Quantin (Paris: J. Vrin, 1964). Perarnau cites John's famous work as an example of the more sophisticated analyses of the soul pursued by Llull's Scholastic contemporaries, but does not notice John's summaries of views regarding the motive power of the sensitive soul ("Lo sisè seny" 48-50).

²⁸ See the scant entries in Miquel Colom Mateu, *Glossari general lullà*, 5 vols. (Mallorca: Moll, 1982-85), s.v. 'aprensibilitat' and 'aprensiu'.

imagination. This reductive treatment of apprehension is critical to Llull's classification of speech among the senses, as we will see.²⁹ The *Libre de contemplació* of 1273-74 does mention five "intellectual senses" —cogitation, aperception, conscience, subtlety, and courage (*coratgia*)— that largely serve the needs of contemplation, but does not identify them with the imagination.³⁰ The *Quaestiones per Artem demonstrativam solubiles* of 1290-91 explain how the imagination in animals includes the powers of appetite, recollection, and estimation, but without distinguishing these as motive or apprehensive powers.³¹ The discussion of imagination in the *Arbre de ciència* of 1295-96 names no specific internal senses, although the operations that it performs do recall the apprehensive functions of fantasy, instinct, and memory.³² Finally, the *Liber de ascensu et descensu intellectus* of 1305 does specifically note that in animals imagination comprises only the apprehensive, appetitive, and estimative powers, while in humans it includes fantasy and movement toward the desired sensory object.³³

The assignment of both appetite and motion to the imagination in the passage just cited illustrates the final result of Llull's gradual abandonment of the motive power as a separate level of soul. His earliest works do nonetheless clearly recognize a separate motive power. The account in the *Libre de contemplació* is not complex: it includes the appetite and will as sensual and intellectual divisions, following the understanding of Aristotle accepted by his Scholastic contemporaries.³⁴ It also mentions locomotion briefly, but says nothing about the muscles.³⁵ The *Doctrina pueril* of 1282-83 offers a lengthy *distinctio* for the multiple spiritual and corporeal meanings of *moviment*.³⁶ The last of these is the *motus* that occurs in the operation of the five external senses. Llull still includes the motive power as a separate level in the *Libre de meravelles* of 1288-89, but defines it simply as the mutual interaction of the other four levels of soul, which move one another just as the Divine Dignities

²⁹ Maura also recognized the importance of this treatment ("Verbo sensible" 49-68).

³⁰ 193.5 (*OE* 2: 567a).

³¹ Qu. 176 (*MOG* 4: 174a-175b).

³² 4.4.1 (*OE* 1: 609ab).

³³ The "sensibilem appetitum": 5.1.10, 6.4.1 (*ROL* 9: 77, 95).

³⁴ See 44, 268.27 (*OE* 2: 191a-193b, 820a). Cf. *De an.* 3.9 432b6 and Aquinas 1a.80.2 or 82.5.

³⁵ 44.28 (*OE* 2: 193b).

³⁶ 92 (*ORL* 1: 179-81). Use of *distinctiones* is probably the most characteristic "scholastic" feature of Ramon Llull's work and suits well his preference for analogical argument. On the theory and practice of this device, see J. B. Allen *Ethical Poetic* 142-51 and Richard H. and Mary A. Rouse, "Biblical *Distinctiones* in the Thirteenth Century", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 41 (1974): 27-37.

coessentially interact.³⁷ In the *Arbre de ciència*, however, the sensual appetite becomes an operation of the vegetative soul,³⁸ while the intellectual appetite becomes an operation exercised jointly by the three faculties of the mind.³⁹ In the *Liber novus physicorum* of 1310 and *Liber lamentationis philosophiae* of 1311 the motive sensitive power is simply one among many modes of the natural motion (*motus*) that occurs in the change from potentiality to actuality.⁴⁰

Although Llull never fully recognizes the apprehensive power and eventually discards the motive power altogether, he nonetheless incorporated their component functions among his divisions of sensitive and imaginative souls. In the case of the motive power, the reclassification of its functions may well have provided the opportunity to “discover” *affatus*. We have seen that Avicenna’s scheme lists voice as a function of the motive power, because the production of vocal sounds requires the movement of muscles, nerves, and vocal cords. Thus, Vincent of Beauvais explains how the motive power’s *virtus vocativa* emits sounds, has the lungs as its organ, and serves the purpose of manifesting *affectiones* in the soul.⁴¹ The association of voice and sensation was common in many ancient authorities. Aristotle himself treats speech with hearing in his review of the senses, and medieval commentators, always attentive to such aspects of the *forma tractatus*, follow his order of presentation.⁴² According to Diogenes Laertius, the Stoics listed speech, reason, the generative power, and the five senses as the eight parts of the soul.⁴³ Evidently alluding to this doctrine, Tomàs and Joaquim Carreras i Artau suggested that Llull’s theory of *affatus* derived from Stoic theories.⁴⁴ Llull’s direct

³⁷ 44 (*OE* 1: 393a).

³⁸ 2.3.1 (*OE* 1: 591a). Compare the similar revision described by Josep Maria Ruiz Simon, “De la naturalesa com a mescla a l’art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts luhianes)”, *Randa* 19 (1986): 69-99 (at 87).

³⁹ 5.3.B.3 (*OE* 1: 625a-626b).

⁴⁰ Dist. 3 (*ROL* 6: 74-83) and Chap. 9 (*ROL* 7: 114-16) respectively.

⁴¹ *Speculum naturale* 25.104.

⁴² *De an.* 2.8 420b5-1a6. On the commentaries, see Alastair J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship: Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages* (London: Scolar Press, 1983) 145-59. Perarnau cites various examples (“*Lo sisè seny*” 60).

⁴³ *Vitae philosophorum* 7.157, ed. R. D. Hicks (London: William Heinemann, 1925) 261.

⁴⁴ *Arbre de ciència* 3.3.6 (*OE* 1: 599n23, 1041). Anthony Bonner notes that Seneca (*Epistulae* 117.13) and Cicero (*Academica* 2.29.95) both use the term *effatum* to translate the Stoic term *axioma* (*EL* 25 (1981-83): 280). However, *axioma* indicates the *enuntiatum* or logical proposition, not the power of speech. On the logical and linguistic theories of the Stoa, see Edward Vernon Arnold, *Roman Stoicism* (New York: Humanities Press, 1958); Marc Baratin, “L’identité de la pensée et de la parole dans l’Ancien Stoïcisme”, *Signification et référence dans l’antiquité et au moyen âge*, Special Issue of *Langages* 65 (Mar 1982): 9-21; A. C. Lloyd, “Grammar and Metaphysics in the Stoa”, *Problems in Stoicism*,

access to Stoic texts is historically improbable, but various early medieval Western and Islamic authorities do cite them. Chalcidius mentions the *vocalis substantia* in his widely read *Commentarius* on Plato's *Timaeus*.⁴⁵ The encyclopedic *Rasa'il* of the Ikhwan al-Safa lists five corporeal and five spiritual (internal) senses: imagination, cogitation, memory, speech, and production. A scheme apparently adapted from the *Rasa'il* appears in the widely-circulated *Picatrix*: in this work speech is one of seven powers of feeling or perception.⁴⁶ A more influential Stoic doctrine was the theory of *pneuma*, which passed chiefly through Galen to medieval authorities. Some of these, evidently following Haly Abbas, distinguish three spirits —the natural, vital, and animal— that join the soul to the body.⁴⁷ Thus, Alcher of Clairvaux's widely diffused *De spiritu et anima* explains how the *vis animalis* is located in the brain and causes the operation of the senses, movement of the limbs, and production of vocal sounds.⁴⁸

These ancient and medieval doctrines associating speech and the senses provided the premises, but not the precise "source" for Ramon Llull's proposal of speech as a sixth sense called *affatus*. The "discovery" of the sixth sense still faced the taxonomic problem of placing the power of speech within his psychological model. We have seen that voice was often associated with the motive functions of the sensitive soul and the belief that all humans and animals make sounds necessarily implied that speech must derive from the sensitive or imaginative powers that they both possess.⁴⁹ Llull, of course, did not explicitly recognize the apprehensive powers and eventually abandoned the motive power as a separate level of soul. He assigns many of the apprehensive and motive functions to his imaginative soul and only recognizes the five external senses as powers of the sensitive soul. Consequently, any other function — such as speech — that he associates with the sensitive soul would also receive the

ed. A. C. Lloyd (London: University of London and The Athlone Press, 1971) 58-74; A. C. Lloyd, "Language and Thought in Stoicism", *ibid.* 75-113; and Benson Mates, *Stoic Logic* (Berkeley: University of California Press, 1961).

⁴⁵ *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* 220, ed. J. H. Waszink, Plato Latinus 4 (London: Warburg Institute, 1962) 232.

⁴⁶ See John Dagenais, "Origin and Evolution of Ramon Llull's Theory of *Affatus*". *Actes del Tercer Colloqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*, ed. Patricia Boehne et al. (Montserrat: Publicacions de l'Abadia, 1983) 107-21, at 111. On the terminological confusion in the scheme of the *Rasa'il*, see Henry A. Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", *Harvard Philosophical Review* 28 (1935): 69-133.

⁴⁷ See Harvey Inward *Wits* 7, 62n22.

⁴⁸ 22 (PL 40:795). Perarnau suggests a single line from Alcher's treatise as a possible inspiration ("*Lo sisè seny*" 59-60) but Llull's classification of *affatus* among the senses necessarily depends on further distinctions than those available from the Galenic scheme.

⁴⁹ As Perarnau notes "*Lo sisè seny*" 53.

designation of external sense. Thus, we can understand Lull's proposal as a result of this redistribution of apprehensive and motive functions within his basic model of human nature. Still, to us moderns, the mere possibility of classifying speech as an external sense may hardly justify doing so. In order to understand how speech functions as a sense, we must examine carefully the physiological and psychological functions that Lull attributes to *affatus*.

Operation of affatus among the senses

Lull's explanations of how *affatus* functions rely upon the same physiological and psychological doctrines that explain the operations of the other senses. The doctrines that Lull adapts are not in themselves difficult to understand. Although his presentation of them continuously increases in elaboration throughout his career, they nonetheless remain founded on the broadly Neoplatonic axiom of "like knows like" and therefore rarely engage the specifically Aristotelian questions of causal order that exercised his Scholastic contemporaries.⁵⁰ An excellent example of his argument appears in his account of vision.⁵¹ Like all ancient and medieval authorities, Lull describes vision most fully, stating explicitly in his *Arbre de ciència* that it provides a paradigm for understanding all the other senses.⁵² Virtually all of Lull's later writings on psychology explain sensation and cognition through the operation of the "innate correlatives" of essential activity, passivity, and act that he considered fundamental constituents of all beings.⁵³ Thus, visual sensation begins with the individual and actual passive correlative "visibility", which exists in the thing seen and participates formally with the general and potential passive correlative "visibility" existing in the eyes. The external "visibility" is first "digested" into

⁵⁰ See e.g. the development of his arguments from the *Libre de contemplació* 41.5 (OE 2: 184b) to the *Libre de ànima racional*. On the principle of *simile simili cognosci* see Aquinas 1a.75-79 and esp. 85,2 on the *antiqui* and *Platonici*.

⁵¹ See LA 282-3; cf. SS 67-113. Cf. *Arbre de sciència* 3.3.1 (OE 1: 596b-97b).

⁵² 3.3.1 (OE 1: 597b). The Western philosophical tradition has long associated essential nature and visible image as *forma* or *eidos*. See Jacques Derrida, "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", *New Literary History* 6 (1974): 5-74 (at 54).

⁵³ See, for example, *Liber lamentationis philosophiae* 7 (ROL 7: 110-12); *De refugio intellectus* (ROL 11: 247); *Liber de perversione entis removenda* 7 (ROL 5: 486-7); or *Liber correlativorum innatorum* 9 (ROL 6: 149-50). On the importance of the correlatives in Lull's gnoseology, see Ruiz Simon "De la naturalesa com a mescla" 83. The fundamental study of Lull's doctrine of innate correlatives is Jordi Gayà Estelrich, *La teoria luliana de los correlativos* (Palma de Mallorca, 1979).

the internal "visibility" by the vegetative power (which the higher sensitive power virtually comprehends).⁵⁴ When the active correlative "visitivity" takes up this "visibility" the correlative act of vision and the sensation itself are complete. The complementary operation of the correlatives in the reception of sensible forms ultimately performs the role of the spiritual immutation described by Aquinas.⁵⁵ More importantly, the active "visitivity" defines a variety of *sensus agens* similar at least in principle to that recognized by some of his Scholastic contemporaries.⁵⁶ One of the few mentions of Llull in contemporary Scholastic literature is in fact a refutation of *affatus* as a *sensus agens*, by Bartholomew of Bruges.⁵⁷ As Perarnau perspicuously observes, the definition of active and passive correlatives for every sense certainly serves to assimilate the almost wholly active operation of *affatus* to the largely passive operations of the other five senses.⁵⁸ In Llull's system, all the senses become both active and passive through his correlatives.

Llull imitates contemporary Scholastic accounts of sensation that define a "medium", "organ" (or "instrument"), and "object" for each sense power.⁵⁹ The *Liber de affatu* specifies the object and instrument or organ of every sense faculty.⁶⁰ At the same time, Llull departs radically from customary doctrine by disregarding entirely the definition of a sensory medium and attributing instead to all the senses the extramissional "line" of sensation usually associated with vision alone. According to the ancient theory already explained in Plato's *Timaeus*, vision occurs when the eye emits a ray or line that contacts the object of sight.⁶¹ By Llull's day, this explanation was ceding to the new optic theories of Alhazen.⁶² The tra-

⁵⁴ Many of the authorities compiled by Vincent of Beauvais offer organic explanations of sensation (e.g. *Speculum naturale* 25.10). However, the digestive role assigned to the vegetative power in the interaction of internal and external correlatives is peculiar to Llull. It illustrates well the role in his Art of the "elemental exemplarism" described by Ruiz Simon, "De la naturalesa com a mescla", 72, 90.

⁵⁵ 1a.78,3.

⁵⁶ See Stuart MacClintock, *Perversity and Error: Studies on the "Averroist" John of Jandun* (Bloomington: Indiana University Press, 1956) 10-50.

⁵⁷ See Auguste Pelzer, *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale* (Paris: J. Vrin, 1964) 532.

⁵⁸ "Lo sisè seny" 53-4.

⁵⁹ On the designation of organ as instrument, see e.g. Vincent of Beauvais *Speculum naturale* 25.24, 59, 62, or 64. For typical brief accounts of sensation, see e.g. Aquinas 1a.78,1 and 3 or Vincent of Beauvais *Speculum naturale* 25.25.

⁶⁰ Perarnau sees a "distinció ben concreta" between organ and instrument in the treatise ("Lo sisè seny" 64, with reference to LA 296; cf. SS 460). In fact Llull does not distinguish organ and instrument for touch, vision, or hearing.

⁶¹ 45B-46A.

⁶² See David C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler* (Chicago: University of Chicago Press, 1976) 104-21.

ditional ancient and medieval authorities compiled by Vincent of Beauvais mention this line only in the sense of vision.⁶³ Some explicitly deny that any sense besides vision functions in a direct line; they especially note the circular propagation of sound waves.⁶⁴ Llull nonetheless attributes this line to each sense,⁶⁵ comparing its conductive power to the mast of a ship or a hollow tube (in the case of hearing).⁶⁶ His extrapolation of this extramissional line to the operations of all the senses reveals the power of his analogizing procedures of exposition, which readily rework the tenets of received doctrine. It also solves the widely-debated problem of explaining the projection of sensible species through intervening space.⁶⁷ Llull's arguments evidently acknowledge these questions. For example, the *Liber de affatu* specifies no line for taste, just as Aristotle states that taste has no medium.⁶⁸ On the other hand, in the case of touch it defines flesh as its organ and specifically describes a line of sensation as the medium of touch.⁶⁹ This is the only explicit definition of a medium in the *Liber de affatu*. Aristotle posed for later authorities the question of whether flesh is the organ or medium of touch,⁷⁰ and Llull's account apparently confronts this issue.

Finally, where other medieval authorities attributed to each sense power a single predominant element,⁷¹ Llull argues that the sense object, the line of sensation, and the eyes possess all four elements, as well as vegetative and sensitive natures.⁷² In the case of smell he does note that the element air predominates in this line,⁷³ and air is the medium of smell recognized by Aristotelian commentators.⁷⁴ Since all entities in the hierarchy of being participate in the levels of being or natures inferior to them, this line allows the elemental, vegetal, and sensual natures of the eyes to participate with those of the perceived object "by contiguity".⁷⁵ Consequently, vision "attains in its own visibility the visibility appropriated from without, with these two visibilities participating to-

⁶³ *Speculum naturale* 25.9-83.

⁶⁴ See Perarnau "Lo sisè seny" 70-1.

⁶⁵ LA 282-6; cf. SS 68-196. Cf. *Arbre de ciència* 3.3 (OE 1: 596a-99b).

⁶⁶ LA 284; cf. SS 129-38.

⁶⁷ See Perarnau's excellent discussion ("Lo sisè seny" 65-9, with reference to lines 67-113).

⁶⁸ LA 285; cf. SS 164-78. Cf. *De an.* 2.10 422a16.

⁶⁹ LA 286; cf. SS 185-90.

⁷⁰ *De an.* 2.11 422b20-22; cf. Vincent of Beauvais, *Speculum naturale* 25.79.81.

⁷¹ See Perarnau, "Lo sisè seny" 66.

⁷² *Arbre de ciència* 3.31 (OE 1: 596b-97b).

⁷³ LA 284-5; cf. SS 149.

⁷⁴ See Perarnau "Lo sisè seny" 72.

⁷⁵ *Arbre de ciència* 3. Prol., 3.3.1 (OE 1: 594ab, 597a).

gether in species and sustained in one single line of elements stretched between the forms"; that is, "between both forms stands the line of elements, similiary formed and subject to vision".⁷⁶ Although this passage employs Llull's correlatives, it also shows how his model of sensation still assumes the "elemental exemplarism" found in earlier redactions of his system.

If we turn now to Llull's accounts of how speech functions as a sixth sense, we find that this model can only accommodate with difficulty the functions of *affatus*. The difficulty ultimately arises from the divergence between the exteroceptive operation of the five external senses and the interoceptive operation of Llull's sixth sense. To fully understand *affatus* we must, as will become evident, regard it as a process of communication among the external and internal senses. In order to see how *affatus* functions in this fashion, we will trace the process of *affatus* through each stage that Llull seems to recognize in its operation as a sense. His various accounts of *affatus* suggest four principal stages: 1) the generation of concepts or desires as mental objects for *affatus*; 2) the apprehension of those objects by *affatus*; 3) expression of these objects by *affatus* in speech; and finally; 4) the reception of speech by hearing.⁷⁷ Our exposition of these stages collates remarks about *affatus* with others on language found in works written throughout Llull's career. Although this procedure necessarily includes some inconsistent or confusing claims, it nonetheless usefully shows how Llull's proposal of speech as a sixth sense develops within a context of related doctrines. For each stage we will consider the conventional tenets of medieval physiological or psychological doctrines that he adapts, and then examine how that adaptation serves his definition of speech as a sense.

Stage One: Generation of Concepts. To begin with, *affatus* transmits both thoughts and desires. These correspond broadly to the objects of the intellective and sensitive appetites.⁷⁸ Llull generally refers to these thoughts and desires with the comprehensive term "internal conceptions", in the manner of a traditional general category such as *affectus animae*.⁷⁹ Perarnau suggests that "internal conception" means either desires or

⁷⁶ "Visitivum attingit in sua propria visibilitate visibilitatem de foris appropriatam, participantibus ipsis duabus visibilitatibus simul in specie sustentatis in linea una cadem elementata inter figuras terminata;" "inter ambas figuras stat linea elementata, modo simili figurata, subjectata ipsi videre" (LA 282-3; cf. SS 82-6 and 89-91).

⁷⁷ These four stages effectively invert the process through which the other five senses operate. For different schematizations of the operation of *affatus*, see Perarnau ("Lo sisè seny" 42) and Tusquets ("Lenguaje como argumento" 178-9).

⁷⁸ Cf. Aquinas 1a.80,2.

⁷⁹ See Alcher *De spiritu et anima* 4 (PL 40: 782).

thoughts, depending on the context.⁸⁰ It seems more likely though that Llull seeks to maintain a single, general object for *affatus* since this better serves his identification of speech as a discrete sense and maintains the continuity that he posits between the levels of soul in human beings.⁸¹ Llull repeatedly states that the purpose of *affatus* is to allow one animal to share its "internal conceptions" with another animal.⁸² This primary purpose evidently justifies his definition of these as the formal and final cause of *affatus*.⁸³ Although many thoughts or desires presumably arise from sensations of the external world at large, Llull most often mentions only their appearance within the soul. Where humans possess both intellectual thoughts and imaginative desires, animals possess only the latter.⁸⁴ Drunks and fools speak without using their imaginations at all.⁸⁵ All these remarks assume Aristotelian doctrine.⁸⁶

Llull's accounts of how these concepts arise draw especially on various elements of traditional physiological lore. He explains that thoughts arise in the heart and brain of those animals that have hearts, and in the brain alone of those that lack hearts.⁸⁷ This claim derives from various Aristotelian teachings, well-known from Avicenna and other authorities.⁸⁸ Llull's distinction between those animals that possess or lack hearts conflates two elements of Aristotelian biology: first, the division between nonsanguineous and sanguineous animals, all of which possess hearts and brains;⁸⁹ second, the observation that all nonsanguineous and some sanguineous animals lack voices.⁹⁰ The *Lectura super Artem inventivam* explains that speech better manifests what is conceived in autumn and summer than in winter, with the result that birds sing and people speak more joyfully in spring and summer.⁹¹ These comments evidently assume commonplace medical

⁸⁰ "Lo sisè seny" 89, 94.

⁸¹ As Perarnau recognizes, "Lo sisè seny" 64.

⁸² E.g. LA 280, 293, 296; cf. SS 12, 390, 459. Cf. *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* 240 (MOG 5: 325. All references are to questions from Pars 2 of Distinctio 3); *Proverbis de Ramon* 262.2-3 (ORL 14: 286); *Arbre de ciència* 3.3.6 (OE 1: 599ab).

⁸³ *Lectura* 239.

⁸⁴ LA 280, 294; cf. SS 14, 419. Cf. *Arbre de ciència* 1.7.89 (OE 1: 587b); *Arbre de filosofia desiderat* 1.3.17 (ORL 17: 421); *Lectura* 240; *Proverbis de Ramon* 184.12 (ORL 14: 197) and *Arbre de ciència* 16.7.366 (OE 1: 1024a).

⁸⁵ LA 295; cf. SS 438.

⁸⁶ *De an.* 2.8 420b33 and 3.3 427b6-8b17.

⁸⁷ *Lectura* 244.

⁸⁸ *De an.* 5.8 (ed. Van Riet 2: 174-85). Cf. the texts summarized by Vincent of Beauvais *Speculum naturale* 21.2.6, 26-8.

⁸⁹ *Hist. an.* 1.16, 2.5 494b26, 506a5.

⁹⁰ *De an.* 2.8 420b7-10.

⁹¹ *Lectura* 243.

theories regarding the interaction of physical environment and temperament. Contemporary authorities also adapted these to explain the hygienic and psychotherapeutic value of literature.⁹²

In general, then, *affatus* provides both humans and animals with a means of communicating all those *affectiones* or *passiones* that arise in the sensitive, imaginative, or rational soul.

Stage Two: Apprehension of Concepts. Next, *affatus* receives these thoughts or desires from the intellect or imagination, and thereby “conceives” or “senses” them.⁹³ It thus performs an apprehensive function internally within the soul, which Llull habitually terms “conception”.⁹⁴ Llull emphasizes in the *Liber de affatu* that whereas the other five senses apprehend external objects, *affatus* apprehends internal ones.⁹⁵ Despite the prominent role that Llull’s correlatives play in his accounts of other senses, only once does he fully explain this internal apprehension with them: *affatus* conceives exterior “conceptibilities” with its natural, bodily affative “conceptive” and own affable “conceptible”, and these participate in species with the interior “conceptible”, and thus *affatus* moves the tongue and speech to manifest externally what was conceived internally.⁹⁶ The reference to conceiving exterior “conceptibilities” evidently indicates the apprehension of external forms. Better understanding of this internal *conceptio* or *apprehensio* will be possible once we come to consider the role of *affatus* as mental discourse.

Stage Three: Expression or Manifestation of Concepts. After apprehending or conceiving thoughts and desires, *affatus* then manifests them externally through vocal sounds.

Llull’s explanation of voice again includes various elements taken from medieval medical doctrine, and notably more than appear in his

⁹² On these theories, see the excellent study by Glending Olson, *Literature as Recreation in the Later Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press) 1982.

⁹³ E.g. *Lectura* 244. Perarnau believes that the vernacular “sent” means “fer sensible” in the following passage from the vernacular version: “car sent la manifestatió de la conceptió, coué que sia distinció enfre éla e la conceptió, car si no u era no seria miigà qui sentís la conceptió” (SS 424; “Lo sisè seny” 91). The Latin text gives “sentit” (LA 294).

⁹⁴ Llull’s recourse to verbal analogy appears explicitly in his explanation that the sensitive soul presents instincts to the imagination just as “la fembra qui concep infant imprem en aquell alguna semblança de l’object que imagina; e açò mateix del mascle” (*Arbre de ciència* 16.7.366; *OE* 1: 1024a). The dual sense of ‘conception’ (“conceive a thought” vs. “conceive a child”) allows a comparison of mental and bodily operations that effectively explains both operations through appeal to a single relationship, the communication of a likeness.

⁹⁵ E.g. LA 289, 290; cf. SS 271, 287-8, 297-8.

⁹⁶ *Lectura* 246.

earlier writings. In the *Libre de contemplació*, he explains simply that words and cries result from things moving, touching, speaking, crying, or sounding, following the Aristotelian axiom that noise occurs when one object strikes another.⁹⁷ He mentions also that the tongue and lips serve as organs of articulation, and his remarks recall the descriptions of voice found in basic school texts.⁹⁸

The *Liber de affatu* of 1294 and contemporary writings offer so much more detail regarding the physiology of speech that it is difficult to resist the conclusion that Llull had gained some new familiarity with texts from the medieval medical tradition.⁹⁹ Still, his accounts are undeniably idiosyncratic, eclectic, and synthetic. His model of the cumulative levels of being organizes his explanation of the sixth sense, as it does all the senses, in the *Arbre de sciència*: air provides vocal sound (i.e. as the contribution of the elemental level of being) the vegetative power provides the pleasure desired in the species (of the things) communicated, while the sensitive power provides the act of sensation.¹⁰⁰ Moreover, the object, medium, and organ of *affatus* are necessarily Llull's own invention. He always identifies the manifestation of internal conceptions as the object of *affatus*.¹⁰¹ However, the definitions of organ and instrument are less consistent, naming variously the tongue, speech, and their "movement".¹⁰² Most of his writings describe this movement as the passage of air from the lungs and out of the mouth, following Aristotle's explanation of how speech sounds arise.¹⁰³ More remarkable is the quasi-Pythagorean expla-

⁹⁷ 125.1 (OE 2: 374a); cf. *Libre de demostracions* 1.49 (ORL 15: 48). *De an.* 2.8 419b3-420b4. See Perarnau "Lo sisè seny" 70.

⁹⁸ 125.22 (OE 2: 376a). Cf. e.g. Boethius's *In librum Aristotelis de Interpretatione Commentaria maiora* 1, Patrologia Latina 64 (Paris: J.-P. Migne, 1891) cols. 393-639 (at col. 394AB).

⁹⁹ Most of these sources — Razes, Haly Abba, Costa ben Lucca, Platearius, Constantinus Africanus, and above all, Avicenna — were based ultimately on Aristotle and Galen (see Harvey *Inward Wits* 28). Moreover, their teachings circulated widely in manuals such as the famous compendium prepared in 1301 by Bernard of Gordon for his medical students at Montpellier; Bernard's text even appeared in vernacular translations. (Professor Brian Dutton of the University of Wisconsin informs me that an edition of a fourteenth-century Castilian version of Bernard's work is under way.)

¹⁰⁰ *Arbre de sciència* 3.3.6, 3.7 (OE 1: 599a, 606b).

¹⁰¹ E.g. LA 280, 287, 290, 296; cf. SS 18, 217, 300, 471. See also *Arbre de ciència* 3.3.6 (OE 1: 599a); *Proverbis de Ramon* 262.3 (ORL 14: 286); *Liber de praedicatione* 2.B.1.36.2.1 (ROL 4: 141).

¹⁰² Contrary to Perarnau's claim "Lo sisè seny" 94. Cf. *Arbre de ciència* 3.3.6. (OE 1: 599a); LA 296 (cf. SS 459-61); *Proverbis de Ramon* 184.8, 262.3-4 (ORL 14: 197, 286); *Liber de praedicatione* 2.8.1.36.2.1 (ROL 4: 141); *Lectura* 242.

¹⁰³ *De an.* 2.8 420b23-7. The *Liber de affatu* states that the internal conception both 'accipitur' in the lungs and 'formatur' in speech (LA 296). Hence, Perarnau concludes that the lungs are the physical location in which formal conception and material airstream unite

nation of sound in the *Liber de ascensu et descensu intellectus*, which notes that the heavens cause vowels or consonants in sound with their harmony or melody.¹⁰⁴

The "line" of sensation for *affatus* is the *motus* that begins in the *membris sensatis* (i.e. lungs, tongue, and palate) and *pars, in qua non est sensata* (i.e. speech).¹⁰⁵ This division between "sensitive" and "insensitive" parts combines several Aristotelian arguments: the claim that only the sanguineous parts of animals possess sensation;¹⁰⁶ the description of the organs of speech;¹⁰⁷ and remarks on the relations between the heart and the lungs.¹⁰⁸ The trajectory of this line seems directly dependent on the conception of *affatus* as a version of the *virtus vocativa* of the motive power. This line presumably allows, by virtue of its comprehensive composition, the same interaction between *affatus* and its object as it does for vision and its object. Thus, the *Liber de affatu* describes this line as both *elementata* and *sensata*.¹⁰⁹ More importantly, it connects the correlative "sensitive" and "sensible", that is, the conception and its vocal manifestation.¹¹⁰ It joins the mind, mouth, and speech, Lull claims, because the intellect has an apprehensive nature, which is thus able to participate and join with the sixth sense.¹¹¹ Vincent of Beauvais argues against certain unnamed authorities who maintained that imaginable and intelligible species are born directly from the anterior ventricle of the head to the tongue and vocal organs by means of a nerve descending from the inner chamber of the brain.¹¹² They thus attributed an active and motive function to a nerve that is actually passive and sensitive (or apprehensive) and serves only to convey the sensations of taste from the

("Lo sisè seny" 94 with reference to SS 460-2). The variations in Lull's other accounts of *affatus* make this difficult to establish.

¹⁰⁴ 7.2.3 (ROL 9: 110). Tusquets notes Lull's subsequent qualifications to the apparent celestial determinism suggested by this claim ("Lenguaje como argumento" 195-6). On Pythagorean theories of language, see S. K. Henninger, *Touches of Sweet Harmony: Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics* (San Marino, California: Huntington Library, 1974).

¹⁰⁵ LA 296; cf. SS 463-70.

¹⁰⁶ *De part. an.* 2.10 656b18-21.

¹⁰⁷ *De an.* 2.8 420b5-21a5.

¹⁰⁸ *De part. an.* 3.4,6 666a12-15, 669a15. The best single comprehensive source of all this Aristotelian lore regarding the comparative physiology of speech in humans and animals is Avicenna, *De natura animalium* 4.1, *Opera* (Venice, 1508; rpt. Louvain: Bibliotheca Societatis Iesu, 1961) 33ra-b. Lull probably knew it from various encyclopedias or compendia.

¹⁰⁹ LA 296; cf. SS 465.

¹¹⁰ *Arbre de ciència* 3.3.6 (OE 1: 599a); cf. *Lectura* 241.

¹¹¹ *Liber de ascensu et descensu intellectus* 3.2.6 (ROL 9: 49).

¹¹² Cf. *Speculum naturale* 25.71.

tongue to the mind.¹¹³ Like Aristotle and his commentators, Llull notes that the tongue is the organ of both taste and speech.¹¹⁴ This common function evidently reinforced a parallel between taste and speech as faculties of sense apprehension.

All these explanations of the vocal manifestation of concepts through *affatus* imply the existence of separate phonic and semantic aspects in speech, even if Llull does not distinguish them very precisely. In regard to the phonic component, he states that the locutive power informs (*specificat*) sound and moves the instrument where voice is formed;¹¹⁵ speech is informed by or from sound;¹¹⁶ the manifestation occurs through sound informed in voice or speech;¹¹⁷ the concept extracts speech from sound materially and *affatus* gives itself the specified form of speech;¹¹⁸ and finally, the tongue *artificialiter* disposes sound, just as *affatus* naturally causes voice.¹¹⁹ All these statements regarding *specificatio* attempt to define the *informatio* of the matter of vocal sounds with the forms of words (regarded as intelligible species). Where the speculative grammarians treat this hylemorphic relationship strictly,¹²⁰ Llull does so more loosely and is thus better able to develop his new theory. Thus, the *Liber de ascensu et descensu intellectus* explains that *affatus* imposes names on things, assigns predicates to subjects, and proffers discrete and continuous syllables as forms of particular or universal concepts.¹²¹ This last remark and similar ones in the *Proverbis de Ramon* rehearse Aristotle's examples of quantity in language, correlating them with the equally fundamental logical distinction between particular and universal.¹²² The elementary nature of these

¹¹³ *Speculum naturale* 25.26.

¹¹⁴ *De an.* 2.8 420b17; *De part. an.* 2.17 660a20-25. LA 287, 294; cf. SS 221, 401-8. *Proverbis de Ramon* 262.4 (ORL 14: 186). Perarnau notes that Llull's comments on taste ignore various details of conventional doctrine ("Lo sisè seny" 78).

¹¹⁵ LA 280; cf. SS 22-23.

¹¹⁶ LA 290, 293, 296; cf. SS 301, 387, 473.

¹¹⁷ *Lectura* 238.

¹¹⁸ *Ars iuris quae est de inventione mediorum juris civilis* 5.5, ed. E. Wohlhaupter, *Estudis Franciscans* 46 (1935): 196-215 and 47 (1935): 161-250 (at 47: 196).

¹¹⁹ *Metaphysica nova et compendiosa* 2.8.1 (ROL 6: 51).

¹²⁰ See Geoffrey L. Bursill-Hall, *Speculative Grammars of the Middle Ages* (The Hague: Mouton, 1971) 50-51.

¹²¹ 2.2.4; 6.9.10 (ROL 9: 26; 104). Tusquets claims that *affatus* employs only sounds without conceptual sense, while another "habla racional" does employ sounds joined to concepts; "Lenguaje como argumento" 179-80. Given Llull's limited attention to the processes of semiosis in his accounts of *affatus*, it seems optimistic to agree with Tusquets that the sixth sense "vale para construir una metafísica semiótica y la correspondiente apologetica"; *ibid.* 184. Such a judgement applies far better to the *Liber de significatione* (ROL 10: 1-100); see the author's *The Spiritual Logic of Ramon Llull* (Oxford: Clarendon, 1987) 163-75.

¹²² 184.4-6, 17 (ORL 14: 196-7). Cf. *De interp.* 7 17a35 and *Cat.* 6 4b30-5.

classifications demonstrates Llull's minimal concern for the material constituents of discourse. His interest lies almost exclusively in the spiritual objectives of communication.

These objectives necessarily involve the semantic component of language, which he usually identifies with the concept as intelligible species,¹²³ form,¹²⁴ or simply likeness.¹²⁵ Although this terminology resembles that employed by Latin or Arab authorities, it is difficult to consider this explanation of how concepts "inform" speech as "purely formal".¹²⁶ Llull's fundamental "elemental exemplarism" just as readily favors organic analogies for describing the process through which concepts "inform" speech: for example, *affatus* transmutes the concept into speech, just as the vegetative power does food and drink into flesh and blood.¹²⁷ These organic analogies not only explain the *specificatio* of language, but also validate references to the physiology of speech elsewhere in Llull's analyses of *affatus*.

Stage Four: Reception of Concepts. Finally, once speech achieves the manifestation of thoughts or desires in spoken words, the ears hear these words, according to the usual process for the reception of sensible species by the five external senses. Llull says relatively little about this stage, but it is essential to his arguments regarding the communicative function of *affatus*. Especially notable is his observation that speakers hear the sounds emitted from their own mouths. The *Arbre de ciència* explains that a roaring lion hears its own voice and the voice of others.¹²⁸ The *Liber de affatu* states somewhat obscurely that the "voice is received externally in the auditive power, which through its own correlative audible power offers to the inner manifestation a likeness of the conception of the object created in the external manifestation".¹²⁹ It is important to note that this last passage does not clearly distinguish between the auditive power of the speaker and the auditive power of the listener. This

¹²³ E.g. LA 280; cf. SS 22-3.

¹²⁴ E.g. LA 280, 296; cf. SS 17, 473. Llull often uses *figuratum*, meaning "given form" or "formed"; see Colom, *Glossari* 1: 49 (s.v. *affigurar*).

¹²⁵ E.g. LA 280; cf. SS 24-5. See also LA 296 (cf. SS 475) and *Arbre de filosofia desiderat* 1.3.17 (ORL 17: 421).

¹²⁶ As Perarnau suggests "*Lo sisè seny*" 61. Cf. Aquinas 1a.85.2; Avicenna *De anima* 5.6 (ed. Van Riet 2: 134-53); or the various authorities collected in Vincent of Beauvais *Speculum naturale* 27.29-60.

¹²⁷ *Liber de ascensu et descensu intellectus* 7.2.3 (ROL 9: 111).

¹²⁸ 3.7 (OE 1: 606b).

¹²⁹ "Recipitur illa vox per auditivum extra, qui in suo proprio audibili dat conceptionis similitudinem objectae manifestationi interius, in manifestatione exterius affectatae" (LA 280). Cf. SS 24-6.

slight ambiguity is perhaps purely coincidental, but nonetheless suggests a fundamental larger issue involved in Llull's proposal of speech as a sixth sense, namely the role of *affatus* as a mode of internal communication or "mental language" among the faculties of the soul.

All the remarks collected in the preceding summary demonstrate that *affatus* conceives thoughts or desires from within the soul and then expresses them orally in speech. *Affatus* is thus interoceptive, where the other five senses are all exteroceptive. Most of Llull's remarks on the operation of *affatus* concern this intrasubjective function, rather than the intersubjective function of communication between speakers and listeners. This emphasis hardly surprises: on one hand, the interoceptive function of *affatus* is certainly its most novel feature, and therefore most in need of explanation; on the other, analyses of the perception of oral language more properly pertain to accounts of the sense of hearing. Nonetheless, it is important to recognize that the proposal of speech as a sense depends far less on speech as a medium of communication among individuals than on sensation as a cognitive operation of the individual subject. If we turn now to consider carefully how *affatus* fulfills this cognitive role, both its classification and operation among the other senses becomes far more easily comprehensible.

Affatus as oral and mental language

We have seen already that Ramon Llull's "discovery" of *affatus* resulted at least partially from a reclassification of the "inner senses" defined by Avicenna and based ultimately on Aristotelian theories. The scholastic psychology organized around such doctrines was, however, certainly not the only model of the soul's operations available to Llull. We have also noted a better-known and more authoritative scheme—the accounts of contemplation, inner vision, and meditation developed by Patristic and Prescholastic writers. Fundamental to their models of these functions is the so-called "language of the mind" or "discourse of the soul".¹³⁰ Exercise of this function in *affatus* places Llull's sixth sense in a tradition that ultimately remits to the Platonic "dialogue of the soul with itself".¹³¹

¹³⁰ As a guide to recent research on this topic, see Paul F. Gehl, "Mystical language models in monastic educational psychology", *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 14 (1984): 219-43 and "Philip of Harveng on Silence", *Proceedings of the Illinois Medieval Association*, vol. 2, ed. Mark D. Johnston and Samuel M. Riley (Normal: Illinois State University, 1985) 168-81.

¹³¹ As Sebastián Triás Mercant well observes *El pensamiento y la palabra* 17.

For Christian theology the *locus classicus* regarding mental language was Augustine's famous account of the *verbum quod intus lucet*.¹³² For philosophy and the arts a common authority was Boethius's analysis of the distinction between written, oral, and mental *orationes*.¹³³ The Schoolmen often describe the role of this mental discourse in faculty psychology.¹³⁴

Allusions to this language of the mind appear in accounts of human psychology throughout Lull's early writings,¹³⁵ but the *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles* of 1290-91 offer an especially explicit description, suggesting its growing importance in his models of sensation and cognition. In this work, the motive power already consists simply in the joint operation of the three mental faculties: when a person recalls something desirable, sensible species retained in the imagination move the imagination, the imagination the intellect, the intellect the will to a purpose, the purpose the will, the will the intellect, and the intellect the imagination to imagine the thing desired.¹³⁶ Within this process, Lull recognizes two varieties of mental language: in the first, intellectual, speech is generated from intellectual images in order to attain intellectual objects, such as God, the divine attributes, angels, or the soul; in the second, sensual, speech is generated from sense images in order to attain sense objects in the material world. In both cases the rational soul generates this inner speech in order to apprehend what is absent.¹³⁷ This kind of mental language constitutes the basis for communication between angels, as Lull explains in his *Libre dels àngels* or *De locutione angelorum*.¹³⁸ The arguments of these works are conventional.¹³⁹ The *Medicina de peccat* notes that devils who hear with spiritual

¹³² *De trinitate* 9.7.12, 15.10.18, 15.15.25, ed. W. J. Mountain, Corpus Christianorum 50-50A (Turnholt: Brepols, 1968) 1: 304; 2: 484-5, 489-9.

¹³³ *In librum Aristotelis de Interpretatione* 1 (PL 64: 407 B). On the significance of Boethius's formula, see Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Princeton: Princeton University Press, 1983) 366-72.

¹³⁴ E.g. Aquinas *De differentia verbi divini et humani*, ed. Raymundus M. Spiazzi, *Opuscula philosophica* (Turin and Rome: Marietti, 1954) 101-2. Cf. also 1a.34,1; 79,11 ad 3; 107,1. George P. Klubertanz exhaustively analyzes the role of this discourse in Aquinas's scheme of the internal senses: *The Discursive Power: Sources and Doctrine of Vis Cogitativa According to St. Thomas Aquinas* (St. Louis: Modern Schoolman, 1952).

¹³⁵ E.g. *Libre de contemplació* 126-7 (OE 2: 377a-81b) or *Compendium Artis demonstrativae* 2.1.5 (MOG 3: 75b-76a).

¹³⁶ Qu. 175 (MOG 4: 89-90).

¹³⁷ Qu. 54 (MOG 4: 76).

¹³⁸ Perarnau, recognizing this connection, happily included an edition of this previously unpublished text as an appendix to his edition of the Catalan text ("*Lo sisè seny*" 104-21). It now appears in *ROL* 16: 207-36.

¹³⁹ Cf. the similar explanations of Aquinas 1a.107.

ears tempt men not to praise God.¹⁴⁰ As Joan Tusquets aptly indicates, this mental language completes a sort of communicative continuum, in which animals have sound but no sense, angels sense but no sound, and humans both sense and sound.¹⁴¹

The account in the *Quaestiones per Artem demonstrativam solubiles* is especially notable for its use of the term *phantasias*. Even though Llull employs this word interchangeably with *species* and *similitudo*, the role of these images in considering things absent from the senses clearly recalls one of the chief functions of the imagination. Llull thus evidently assumes the conventional classification of the imagination as one of the internal senses within the apprehensive power of the sensitive soul, as described above. By attributing to the intellectual and sensual divisions of mental speech the apprehensive functions normally assigned to the imagination, Llull describes one of the most important characteristics of *affatus*, namely its conception of thoughts and desires from the intellective and sensitive souls. These two types of mental language already constitute an analogical application to spiritual speech of the distinction between sense and intellectual knowledge. Only one further analogical step—the assimilation of corporeal sensation to spiritual cognition as common modes of “discourse”—would be necessary in order to create a single apprehensive faculty of communication, namely *affatus*.

It is perhaps hardly surprising that the *Quaestiones per Artem demonstrativam solubiles* is one of the last works in which Llull expounds the divisions of sensual and intellectual speech. Within a few years, his sixth sense of *affatus* would define a mode of communication that embraces both sensation and cognition, because it operates at two separate levels: on the one hand, it communicates with the higher faculties of imagination, will, reason, and memory; on the other hand, it communicates with its fellow external senses. Llull’s accounts of the sixth sense usually treat each of these levels as a distinct function, since they correspond to separate corporeal and spiritual levels of cognition. If we examine how *affatus* communicates with each level, it becomes easy to see that Llull’s sixth sense organizes a comprehensive system of internal communication among the faculties of the sensitive, imaginative, and intellective souls.

In its communication with the higher faculties, *affatus* plays an instrumental role. Llull explains that *affatus* and internal concepts differ: the latter pertain to the intellect and imagination and the former to the

¹⁴⁰ Line 3412 (ORL 20: 124). Cf. likewise *Libre de meravelles* 16 (OE 1: 348).

¹⁴¹ “Lenguaje como argumento” 173.

sensus communis. Therefore *affatus* serves as a mediator, conceiving imaginable or intelligible concepts and manifesting them in speech.¹⁴² Indeed, the operation of the imagination is better manifested through *affatus* than any other sense.¹⁴³ At the same time, *affatus* also represents “corporeal delights” to the imagination, which in turn represents them to the soul.¹⁴⁴ Similarly, the sense of touch “manifests” its sensations to the imagination.¹⁴⁵

One of the most quintessentially Lullian arguments of the entire *Liber de affatu* explains this function of *affatus* in the following sequence of propositions.¹⁴⁶ First, there is greater *concordantia* between a sensual and an intellectual power than between two sensual powers, because of the greater power that the intellectual possesses, as in the union of body and soul; here *concordantia* evidently indicates a relationship of necessary dependence. Second, only *affatus* manifests the operations of memory, which is a faculty of the rational soul that informs the body; this claim embraces the unique role of *affatus* almost as a separate argument, while developing as well an argument about the dependence of sensual on intellectual powers. Third, if the *sensus communis* acquires *virtus* from the objects of memory, then it must do so through *affatus* and this *virtus* must be as great or greater than the *virtus* that the *sensus communis* receives from the other senses. Finally, if these conditions did not exist, the *sensus communis* would receive greater *virtus* from the other senses and would receive greater *virtus* from memory through forgetting than through remembering, and these consequences are impossible. This conclusion requires, of course, the identification of forgetting as a lesser *virtus* received from the faculty of memory. The exercise of *affatus* mentioned here is clearly not communication between two separate persons.¹⁴⁷ It is instead the interaction of the senses and rational soul. It is interesting that this example does not mention the imagination, but rather attributes a mediating role to *affatus* and thus suggests how *affatus* functions at the same level of internal senses as imagination.

This intermediary position creates relationships that are basically reciprocal. For example, only *affatus* among the senses manifests the will, with the result that the will considers (*se habet ad*) the object of *affatus*

¹⁴² LA 294; cf. SS 418-25.

¹⁴³ LA 290; cf. SS 297-8.

¹⁴⁴ *Liber de praedicatione* 2.B.1.36.1 (ROL 4: 142).

¹⁴⁵ LA 294; cf. SS 403.

¹⁴⁶ These summarize LA 289; cf. SS 264-78.

¹⁴⁷ As Perarnau suggest “*Lo sisè seny*” 81, 83. The vernacular text gives *loqució* as the name of the speech power in this passage (SS 272).

faster.¹⁴⁸ Lull describes these processes most explicitly in the *Liber de ascensu et descensu intellectus*, where he portrays all the soul's faculties as quasi-personifications. He tells how, when the senses perceive particular stones, *affatus* speaks the universal term *lapis*, hearing receives that term, imagination imagines it, and the intellect creates the genus stone. But if the intellect questions the real existence of this genus, then *affatus* "truly declares that the genus is thus truly and really in the species of the stone, just as species are truly and really in their individuals. And thus the intellect knows that *affatus* speaks the truth, with the aid of hearing and imagination".¹⁴⁹ In this assertion of a Realist understanding of the Tree of Porphyry as cognitive *rectitudo*, both hearing and *affatus* act as spiritual senses that work to rectify the perceptions of the corporeal senses.¹⁵⁰

Lull's remarks on the interaction between *affatus* and the five other external senses use the relationship between speech and hearing as a paradigm. The interaction of the six external senses occurs through the *sensus communis*, the power responsible for synthesizing their disparate perceptions. Avicenna lists the *sensus communis* among the internal senses,¹⁵¹ which correspond to Lull's separate imaginative soul. Lull identifies the *sensus communis* with the sensitive soul and hence *affatus*, like the other five senses, pertains to the essence of the *sensus communis*.¹⁵² He ignores, moreover, this power's function of organizing a common object from the various perceptions of the individual senses, and mentions instead only its function as source of the sensitive capacity with which each sense grasps the objects "common" to it.¹⁵³ Thus, Lull notes that the objects of touch are things soft and rough, cold and warm, or hard and soft,¹⁵⁴ but without pursuing the question of the unity of the sense of touch.¹⁵⁵ Given this limited definition of the *sensus communis*, it is not surprising that Lull's explanation of how the *sensus communis* relates speech to the other senses is scarcely satisfying:

¹⁴⁸ LA 289; cf. SS 287-8. The comparative "faster" oddly implies that the will perhaps considers objects from the other senses as well, but not as readily.

¹⁴⁹ "Ucre dicit, quod illud genus est uere sic in speciebus lapidis realiter, sicut species sunt uere et realiter in suis inuiduis. Et tunc intellectus cognoscit, quod affatus dicit uerum, auditu adiuuante et etiam imaginatione" (2.9.1; ROL 9:41-2).

¹⁵⁰ Tusquets considers this quasi-personified account of faculty psychology to be a "radically semiotic" procedure of argumentation ("El lenguaje como argumento" 199).

¹⁵¹ *De anima* 4.1 (ed. Van Riet 2: 1-11).

¹⁵² LA 295; cf. SS 436. Cf. *Arbre de ciència* 3.2 (OE 1: 595b-596a) and LA 294; cf. SS 421.

¹⁵³ LA 281; cf. SS 37-44.

¹⁵⁴ LA 281; cf. SS 43-4.

¹⁵⁵ As suggested by Perarnau "Lo sisè seny" 63. Aristotle's *De anima* (2.11 422b19-424a14) treats in detail the problem of the diversity in tactile sensation.

fari de rebus placidis atque pulchris movet potentiam visivam ad videndum ipsas, adeo quod homo desiderat videre pulchritudines rerum per affatum laudatarum, et conceptus illius placiti fit potius per vocis manifestationem, quae pulchra manifestat, quam per coloris modum; movet igitur citius potentia affativa oculos ad videndum quam color, qui est objectum visus, et quia causa est ante effectum, in isto motu oportet quod, si est causa, de necessitate sit effectus, et hoc convertitur; oportet igitur quod de necessitate sit potentia affativa pars sensus communis, sine qua oculi non posset appetitum habere naturalem ad videndum pulchra, quia non esset qui eis revelaret vel manifestaret res pulchras et placidas ad videndum, cum oculi non participant cum conceptu intra, quem conceptum in voce manifestat potentia affativa; et illa manifestatio est suum objectum, et vox est objectum illius auditus, qui movet oculos ad videndum per pulchritudines manifestatas in voce; est igitur affatus sensus de necessitate propter hoc, ut ipse et auditus possint movere oculos ad appetitum naturalem in videndo pulchra.¹⁵⁶

Llull's initial remarks here on how one person's speech moves another person to desire perception of an object are largely unremarkable. He makes similar claims for the power of speech to move the sense of touch.¹⁵⁷ However, his deduction that this influence requires the direct affiliation of speech and hearing in the *sensus communis* embraces several assumptions that appear extremely unorthodox, if not indefensible, within the context of received medieval doctrines regarding sensation and cognition.¹⁵⁸ First, it conflates the motive and apprehensive functions of the sensitive soul. Second, it apparently ascribes the motive function to the *sensus communis*. Third, it reverses the usual sequence of sensation and desire, or rather assigns to *affatus* a paramount role in presenting objects to the appetite and will. Fourth, it implies that the senses of one individual ought to participate with the mental concepts abstracted from sensible species by another individual. Fifth, it apparently asserts that these revealed or manifested concepts are the superlative objects of the senses. Sixth and last, it proposes that hearing (or more exactly, audible species) should move the eyes, rather than speech as originally stated. This last assumption perhaps supposes that the *sensus communis* has already coordinated the operation of vision and hearing.

¹⁵⁶ LA 286-7; cf. SS 205-18.

¹⁵⁷ LA 288; cf. SS 245-51.

¹⁵⁸ Perarnau finds Llull's argument in this passage unacceptable because it contradicts ordinary experience ("*Lo sisè seny*" 77).

Ultimately, however, Llull's argument is incomplete, because it fails to account for the power of appetite in animals or of will in humans to desire an object and of instinct in animals or cogitation in humans to judge that object, as usually recognized by the Schoolmen.¹⁵⁹ The link between motion, desire, and imagination is emphatic in Aristotle's *De anima* and plays a major role in the affective processes described there.¹⁶⁰ The *Libre de ànima racional* briefly notes that *affatus* stimulates bodily delights in the sensitive soul with the imagination.¹⁶¹ This comment presumably refers to the powers of cogitation or fantasizing that the imagination includes, but is too short to clarify the exact nature of the interaction between those powers. Overall, Llull's arguments regarding the interaction between *affatus* and the external or internal senses are only comprehensible as a series of comparisons between their respective functions: that is, all of his explanations constitute proportional analogies between the powers, objects, or media of *affatus* and those of the other senses. This analogy thereby defines a single role for *affatus* to play in both exteroceptive and interoceptive apprehension.

The validity of this definition ultimately depends upon the same Neoplatonic metaphysics of participation through resemblance that founds Llull's entire system.¹⁶² The operation of the senses, imagination, and intellect requires likeness in order to ensure the *multiplicatio* (in the Scholastic sense) of forms or species through the successive stages of internal conception or apprehension and external manifestation or reception that *affatus* includes. Llull defends the model of a *sensus agens* organized by his active and passive correlatives as necessary to ensure this participation of internal and external.¹⁶³ This participation implicitly constitutes the "communication" described in virtually all of the passages cited already.¹⁶⁴ An explicit example appears in the explanation of how speech is formed (*figurata*) and informed (*specificata*) between the internal

¹⁵⁹ E.g. Aquinas Ia.78,4 and 80,2.

¹⁶⁰ 3.10 433b27-30. On these processes, see Kathy Eden, *Poetic and Legal Fiction in the Aristotelian Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1986) 77.

¹⁶¹ 2.7.7. (ORL 21: 206).

¹⁶² See the excellent succinct explanation of Ruiz Simon, "De la naturalesa com a mescla" 81-3 and 90-93.

¹⁶³ See *Liber de possibili et impossibili* 3.2.5.6 (ROL 6: 421-2). The necessary bond created by the external and internal action of any being is indeed fundamental to Llull's entire metaphysics; see the excellent discussion by Charles Lohr, "Les fondements de la logique nouvelle de Raymond Lulle", *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, Cahiers de Fanjeaux 22 (Toulouse: Privat, 1987) 233-48 (esp. 240-7) and Walter W. Artus, "Ramon Llull, the Metaphysician", *Antonianum* 56 (1981): 715-49.

¹⁶⁴ Perarnau notes the importance accorded to this relationship, without attempting to explain it ("*Lo sisè seny*" 54).

mental and external verbal manifestation of a concept. Llull avers that natural appetite desires the manifestation made internally in order to be able to participate with another animal and to reveal its conception to it.¹⁶⁵ Aristotle suggests that every object of appetite is a real or apparent good and Llull describes an equally basic attraction using "elemental *exempla*".¹⁶⁶ However, he also attributes this innate attraction to the Divine Dignities that the speaker, listener, and language all bear. Llull explains that words proffered "under the sign" of the Dignities of *Bonitas*, *Magnitudo* and so forth are necessarily true, while false words necessarily arise "outside the sign" of the Dignities; moreover, words receive the Divine Dignity of *Virtus* just as plants or stones do.¹⁶⁷ This last analogy was a commonplace in Scholastic compendia of *distinctiones* and Llull cites it again in his *Rhetorica nova*.¹⁶⁸ It extends to language a basis for participation, like the comprehensive elemental composition already described for the "line of sensation", and thereby ensures that like knows like.

This communication between external corporeal and internal psychic powers allowed Llull to resolve gnoseological problems that vexed his Scholastic contemporaries.¹⁶⁹ The acute preoccupation with defining the exact connection between sensation and intellection surely contributed to Llull's insistence on imagination as an intermediary stage in his psychological model. We have already seen how *affatus* involves some of the apprehensive functions conventionally ascribed to imagination. The classification of speech as a sense allowed him to restore the continuity between external and internal senses that he lost by distributing them

¹⁶⁵ The Latin gives "naturalis appetitus desiderat manifestationem factam interius ut cum eo possit participare et ei suam conceptionem valeat propalare" (LA 280). The Catalan reads "apetit natural dezira la concepció que és feta dedins per so que ab él pusca partissipar e la sua concepció manifestar" (SS 19-22).

¹⁶⁶ *De an.* 3.10 433a27. Cf. *Liber lamentationis philosophiae* 7 (ROL 7: 111-12).

¹⁶⁷ *Ars brevis quae est de inventione iuris* 5.5 (ed. Wohlhaupter 196).

¹⁶⁸ Paris, Bibliothèque Nationale MS lat. 6443c, f. 105rb. Cf. e.g. Alan of Lille, *Liber in distinctionibus dictionum theologialium*, *Patrologia Latina* 210 (Paris: J.-P. Migne, 1855) cols. 685-1012 (at col. 1007, s.v. *virtus*).

¹⁶⁹ It proves nothing to mention, as Perarnau does ("*Lo sisè seny*" 50-1), the numerous treatises and commentaries *de anima* written by contemporary Scholastic masters: Llull also wrote various works on the soul. Comparison of his arguments and theirs does not indicate that Llull ignored the burning questions of his time, but rather that he regarded them differently: he considered as moral challenges to action questions that the schoolmen considered intellectual premises of study. Llull's arguments certainly demonstrate keen concern for the most fundamental issue of his era, the relationship between corporeal sensation and intellectual cognition. See the still useful account of Anton Pegis, *Saint Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1934) and the more recent studies cited by René Gauthier, "Le traité *De anima et de potentiis eius* d'un maître des arts (vers 1225). Introduction et texte critique", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 66 (1982): 3-55.

between separate sensitive and imaginative souls.¹⁷⁰ In order to justify his classification, Llull strives to show how speech links the sensory and intellectual functions of the soul, and performs both apprehensive and expressive operations. But by stressing this cooperation of the internal and external or of the corporeal and spiritual, Llull necessarily elides the distinction between interoceptive and exteroceptive faculties or between internal and external discourse.

Nonetheless, Llull deemed that cooperation indispensable to the moral ends that speech should serve. Having examined in detail the physiological and psychological processes of sensation and cognition that *affatus* organizes, we may now turn to consider how those ends encouraged Llull to adapt those processes as he did in his "discovery" that speech functions as a sixth sense.

Mark D. JOHNSTON

Iowa City, Iowa

¹⁷⁰ As L. Badia notes, *affatus* brings speech within the system of the Lullian Art; see Anthony Bonner and Lola Badia, *Ramon Llull: Vida, pensament i obra literària* (Barcelona: Empúries, 1988) 107.

ACTITUD Y RESPUESTAS DE LULIO AL ATEÍSMO

Con el interesante título de *Liber de gentili et tribus sapientibus*¹ nos dejó el filósofo mallorquín Raimundo Lulio uno de sus primeros escritos, que es bastante atractivo. El objetivo principal que perseguía en este libro no era más que, mediante una disputa o debate vigoroso pero amistoso, comparar y demostrar por su verdad más completa la superioridad de una de las tres grandes religiones monoteístas. Al mismo tiempo, y como de paso sin embargo, el autor nos advierte de la existencia de gente atea —a quienes como veremos no da ese nombre— en un tiempo y período de la historia que alguien ha designado “una edad de creencia”² por la supuesta no-existencia de ateos. Puede que el ateísmo de esas personas haya sido más bien de tipo vivido o práctico, que teórico y militante.³ Fuese como fuese, al comienzo del *Liber de gentili*, Raimundo dejó de una manera elegante un como esbozo de un enfrentamiento inteligente y amigable con los ateos en general, incluso con los de nuestros días, con tal de que aquellos con los que se dialoga sean ateos de buena disposición, y por consiguiente sinceros y razonables en sus argumentos.

Se abre el *Liber de gentili* con un prólogo⁴ en el cual el autor, casi al principio, nos entretiene con una narración del encuentro de tres sabios

¹ La versión latina se puede encontrar en *MOG II* (1722), pp. 21-114. La versión catalana —catalán fue la lengua de Lulio y en ella escribió el *Liber de gentili* originalmente—, se puede ver en *OE I*, pp. 1047-1142. Una reciente y única traducción inglesa se puede ver en *Selected Works of Ramon Llull*, tr. and ed. Anthony Bonner (Princeton: Princeton University Press, 1985), vol. 1, pp. 91-304.

² Con este título identifica Anne Freemantle el largo período de más de mil años desde San Agustín de Hipo hasta el fin de la primera mitad del siglo xiv en su *The Great Ages of Western Philosophy* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1962), vol. 1, pp. 1-175.

³ Sobre estas clases de ateísmo véase Maurice Holloway, *An Introduction to Natural Theology* (New York: Appleton-Century-Crofts Inc., 1959), pp. 69-70.

⁴ La narración que empieza en el prólogo del *Liber de gentili*, *MOG II*, pp. 21-26, concluye al final del mismo libro, pp. 109-14.

de religiones distintas, quienes participarán en una disputa ecuménica que constituye, como ya se ha sugerido, el tema principal de la mayor parte del libro. Pero antes de presentarnos a dichos sabios que salían de su ciudad a un bosque cercano para descansar un poco de sus profundos estudios, la narración nos introduce a un hombre ateo, pero de buenas costumbres, quien además era muy culto y a quien se le conocerá como "el gentil". En pocas palabras, pero con mucha simpatía, el autor lo describe como una persona bien educada, y hasta experta en filosofía, pues nos informa que era "valde peritus in philosophicis scientiis".⁵ Al mismo tiempo nos cuenta que estaba muy triste y que su tristeza se debía a que, no obstante una vida previa rica y placentera, su conciencia recientemente le había hecho dirigir su pensamiento a la certeza de la muerte, tal vez en un futuro cercano. Tal era la fuerza de su conciencia de ello que el mero comenzar a pensar en la muerte le llenaba de terror. La causa profunda de este temor que casi lo paralizaba no era otra cosa sino que hasta entonces el gentil "no sabía nada ni de Dios ni de una resurrección futura".⁶ Con la mente en tal condición, el gentil decidió salir de su tierra natal, dejar a su familia y amigos, e ir adondequiera en busca de alivio suficiente para su tristeza y vacío. Después de haber recorrido muchas tierras llegó al mismo bosque que los tres sabios, un bosque lleno de árboles frondosos, de riachuelos serpenteantes, y con toda clase de animales y pájaros interesantes. La vista y compañía de todo eso le distrajo bastante, pero sólo por un tiempo muy breve, ya que la comprensión de que todo lo que le había dado tanto gusto finalmente acabaría de ser y de existir, al igual que él mismo, le volvió a su previo estado de tristeza. Es en esa coyuntura que la narración sigue, informándonos del encuentro del gentil con los tres sabios. Como ya se ha dicho, éstos se habían puesto en camino al mismo bosque con la intención de descansar un poco de sus estudios y otras ocupaciones. Después de saludarse mutuamente, los tres sabios se pusieron de acuerdo para en seguida iniciar entre ellos una disputa diligente pero amistosa, con el fin de descubrir racionalmente el mérito y la verdad de sus religiones o "leyes"⁷ respectivas. Pero tan pronto como saludaron al gentil y se hicieron conscientes de su ánimo perturbado, decidieron por esa razón posponer su debate hasta después de ofrecerle pruebas convincentes, con un fundamento de razones necesarias, de *rationes necessariae*,⁸ tanto de la existencia de Dios como de la verdad de

⁵ *MOG II*, p. 22.

⁶ *Loc. cit.*

⁷ *Ibid.*, pp. 25, 113.

⁸ *Ibid.*, pp. 25-26.

una resurrección futura. A fin de proceder ordenada y racionalmente basarían sus demostraciones sobre ciertos conceptos metafísicos y morales, cuyos nombres habían visto inscritos en las hojas de cinco árboles simbólicos. En el desarrollo de las pruebas o argumentos observarían también ciertas reglas o condiciones, indicadas en los árboles y también por una noble dama que respondía al nombre de "Inteligencia".⁹

La descripción sensitiva del gentil pone en claro que Lulio no le consideraba un ateo agresivo y descreyente, muy confiado de su opinión negativa acerca de la realidad de Dios. Más que un ateo muy hostil, el gentil parece ser un agnóstico o una persona sin conciencia alguna de la existencia de un ser divino, por la simple razón de que desde su niñez nunca ni siquiera había oído hablar de una divinidad.¹⁰ Con todo, el retrato del gentil dibujado por Lulio sugiere un mundo del siglo XIII que no estaba completamente bajo la influencia de religiones personales ni públicamente organizadas. Sin duda en distintas sociedades se daban círculos o grupos de gente, seguramente pequeños, que ni siquiera tenían el mínimo conocimiento acerca del Ser Divino.¹¹ La narración en el prólogo del *Liber de gentili* insinúa, sin decirlo, que el autor probablemente se había encontrado con algunas de tales personas quienes, a pesar de poseer un alto grado de cultura y de inteligencia para otras cosas, habían permanecido analfabetas en asuntos religiosos o teológicos, por no decir que olvidaban o ignoraban a Dios completamente. Seguramente el ateísmo era más bien de vivencia o de tipo práctico que teórico.

Respetando el acuerdo en que entraron los tres sabios después de su encuentro con el gentil o ateo, el primer libro del *Liber de gentili* ofrece dieciséis pruebas de la existencia de Dios. En el resto del mismo libro se dan otras pruebas de una resurrección futura, y de la presencia en el interior de Dios de cierto número de atributos divinos, los cuales son en realidad los análogos primarios de ciertas perfecciones transcendentales con las que se elaboran las pruebas teístas mencionadas. El tratamiento y desarrollo de las pruebas, aunque breve, es en conjunto bastante positivo. Es decir que Lulio se interesaba más en defender con razones la existencia de Dios que en atacar, o simplemente rechazar, las que pudieran ofrecer los ateos. No quiere decir esto, por supuesto, que Lulio ignorara por completo las razones y argumentos de los infieles y ateos. Al final de la tercera prueba insinuada por el primero de los cinco árbo-

⁹ *Ibid.*, pp. 23-24.

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹¹ En confirmación de este pensamiento véase *ibid.*, p. 110.

les simbólicos, el ateo plantea una pregunta, en realidad una objeción, que tocaba la posibilidad de que el mundo haya existido siempre, sin un principio, y por su propio poder, y que por consiguiente sea increado.¹² La respuesta del primer sabio demuestra con claridad que Lulio no sólo conocía la dificultad u objeción, sino que también estaba bien preparado para rechazarla racionalmente, al igual que otras razones que ateos sinceros, pero sin fe, pudieran oponer a la verdad de la existencia de un Ser Divino. En otro libro¹³ que acabó poco después del *Liber de gentili*, y que probablemente había comenzado antes de terminar aquél, contamos con pruebas innegables de que el filósofo de Mallorca conocía bien muchas de las razones y argumentos con que los ateos defienden su opinión errónea. La prueba está en que Lulio respondió en el libro más tardío a muchas de las razones de los descreyentes, al mismo tiempo que desarrollaba no menos de cincuenta pruebas —algunas de más fuerza que otras, naturalmente—, en defensa de la verdad de la existencia de Dios.¹⁴ También en otro escrito de fecha más tardía, una *Disputatio fidelis et infidelis*,¹⁵ nos introduce a un fiel católico que demuestra contra un infiel “quod Deus sit”, al mismo tiempo que con mucha agudeza responde a diez argumentos propuestos por el infiel, manifestamente otro ateo.

En el desarrollo de las pruebas teístas del *Liber de gentili* Lulio utiliza algunas de las nociones y procedimientos básicos de su famosa Arte Magna.¹⁶ Ahora bien, ni la lectura ni la comprensión correcta de las pruebas requieren un conocimiento amplio del Arte, ni mucho menos aún de sus esquemas lógico-algebraicos y combinatorios. A pesar de haber escrito el *Liber de gentili* en seguida después de la primera versión del Arte, el *Ars compendiosa inveniendi veritatem seu Ars magna*,¹⁷ fue como si conscientemente decidiera poner el *Ars* a un lado ahora que se ocupaba de otro libro destinado a una audiencia más amplia. Escribiría el nuevo libro “breviter et planis vocabulis”,¹⁸ pues lo dirigía no sólo a gente bien educada, sino también a gente sin mucha educación, “tam laicis et rudibus, quam subtilibus et provecis”.¹⁹

Las distintas pruebas del *Liber de gentili*, como ya hemos visto, no estaban dirigidas a ninguno de los creyentes de cualquiera de las tres

¹² *Ibid.*, p. 27.

¹³ A saber, el *Liber mirandarum demonstrationum* en *MOG* II, pp. 177-420.

¹⁴ *Liber mirandarum*, *MOG* II, pp. 196-260.

¹⁵ Este libro puede verse en *MOG* IV, pp. 377-429.

¹⁶ Para una breve introducción al Arte de Lulio véase Anthony Bonner, “Llull’s Thought” en *Selected Works of Ramon Llull*, vol. 1, pp. 53-70.

¹⁷ Este libro puede verse en *MOG* I, pp. 433-481.

¹⁸ Llull, *Liber de gentili*, *MOG* II, p. 21.

¹⁹ *Loc. cit.*

grandes religiones monoteístas, sino al gentil, al no-creyente de ninguna de ellas, por no decir de ninguna religión que hablara de Dios. Hasta el momento en que por casualidad se encontró en el camino con los tres representantes de distintas religiones, el gentil nunca ni siquiera había oído hablar de Dios. Así lo dijo él mismo: "toto tempore vitae meae unquam aliquid audiverim de Deo".²⁰ Por lo tanto ninguno de los tres sabios podía de ninguna manera que se llamase sensible basar sus pruebas en las doctrinas o enseñanzas de su fe. Al contrario, si pensaban seriamente cambiar el parecer de su nuevo amigo, el gentil delicado, entonces no tendrían otro recurso que tratar de mover con buenas razones su mente e inteligencia. Los sabios tendrían que fundamentar sus argumentos con evidencia y verdades asequibles al entendimiento de una persona que, como ya sabemos, estaba bien versada en las ciencias de su tiempo, inclusive la filosofía, pues ya hemos leído que el gentil era "valde peritus in philosophicis scientiis".²¹ De modo no diferente que San Agustín ocho siglos antes, Raimundo tenía el derecho de contar con que los investigadores serios de la existencia de un Ser Divino la investigaran con buena disposición moral y con una inteligencia abierta, y que por consiguiente no la rechazaran desde el principio con arbitrariedad y sin razón alguna. Eso es sin duda el significado e intento de las palabras de San Agustín "crede ut intelligas",²² particularmente cuando se trata de un preámbulo tan importantísimo de la fe.²³ Igual es el sentido e intento de las palabras que Lulio escribió quince años después del *Liber de gentili*: "Nullus intellectus in via sine habitu fidei potest intelligere quod Deus sit."²⁴ Así tiene que ser, ya que el hecho es que en repetidas ocasiones Lulio se detuvo a desarrollar pruebas sobre la existencia de Dios, sin que la fe cristiana ni ninguna de sus enseñanzas entraran, ni explícita ni formalmente, en la estructura o en una de las premisas de dichas pruebas. ¿De qué otra manera podía haber procedido cuando intentaba convencer a un descreyente, como lo era el gentil ficticio?

Dieciséis es el número de las pruebas que Lulio desarrolló en el primer libro del *Liber de gentili* con el intento de demostrar la existencia de Dios, explícita y directamente.²⁵ Sin duda todas deben calificarse de

²⁰ *Ibid.*, p. 26.

²¹ *Ibid.*, p. 22.

²² Sobre la actitud de San Agustín acerca de este punto véase McInerney, Ralph, *A History of Western Philosophy* (Notre Dame-Indiana: Notre Dame University Press, 1970), vol. 2, pp. 33-35, 37.

²³ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 1, p. 2, ad 1 (Rome: Marietti, 1952), vol. 1, p. 11.

²⁴ Llull, Ramon, *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, MOG IV, p. 572.

²⁵ El primer libro abarca las pp. 26-41 de MOG II.

filosóficas, a pesar de ser propuestas por un pensador netamente cristiano, sin el mínimo deseo de comprometer sus eslabones con la fe cristiana. De las dieciséis pruebas, las primeras seis son de talla o estilo más metafísico que las demás, pues éstas seis establecen la verdad de la Realidad Divina sobre la base más fuerte y sólida de un número de "virtudes increadas", cuyos nombres se veían inscritos en las hojas del primer árbol simbólico. Dichas virtudes increadas deben entenderse, pues lo son, como los análogos primarios de ciertas perfecciones trascendentales, que están presentes en cualquier y todo ser aunque de manera analógica. Por esa razón se dan también en la estructura del Arte luliano, como los "principios absolutos" de todo ser y del mismo Arte luliano,²⁶ así como en el interior de la Esencia Divina, aunque como sus "rationes necessariae",²⁷ que no comprometen la simplicidad y unidad divinas. Las otras diez pruebas teístas que se leen en el *Liber de gentili* no son de una índole tan metafísica, y sin duda por eso son menos potentes, aunque no por eso dejan de tener bastante fuerza persuasiva, al menos para los que comparten en buena parte los motivos y la visión filosófica de Lulio. En el *Liber de gentili* se distribuyen de esta manera: tres de ellas están enganchadas con el segundo árbol simbólico, y razonan su conclusión sobre la base de una armonía o concordancia necesaria que se da entre todas y cada una de las "virtudes increadas" y cada una de las siete "virtudes creadas", cuyos nombres se veían escritos en las hojas del segundo árbol; las dos siguientes pruebas se fundamentan sobre la base de la repugnancia y oposición que obtienen entre las "virtudes increadas" por un lado y cada uno de los vicios capitales por el otro, cuyos nombres se veían escritos en las hojas del tercer árbol; dos pruebas más, esta vez enlazadas con el cuarto árbol, las desarrolló Lulio sobre la base de la armonía o acuerdo que existe entre todas las virtudes creadas, las unas con las otras; y por último las tres pruebas sugeridas por las hojas del quinto árbol tienen como base la oposición de cada una de las virtudes creadas contra cada uno de los vicios capitales o principales.

Debido a los límites que en esta ocasión se nos imponen, no es posible examinar detalladamente cada una de las dieciséis pruebas teístas que hemos hallado en el *Liber de gentili*. El tiempo y espacio no permiten más que esbozar con un breve análisis cuatro de ellas. Desde el punto de vista metafísico las cuatro que hemos escogido, y que son las iniciales en

²⁶ Véase Ramón Llull, *Ars Brevis*, apartado 2, fig. 1 en *Selected Works of Ramon Llull*, tr. Anthony Bonner (Princeton: Princeton University Press, 1985), vol. 1, p. 582.

²⁷ "... in Deo sunt rationes sive dignitates reales et naturales, sino quibus Deus esse non potest." Llull, *De ascensu et descensu intellectus*, ROL IX, pp. 139-140.

el primer libro del *Liber de gentili*, son a nuestro juicio las más persuasivas e interesantes, al menos para lectores con inclinación al pensar metafísico. Antes de dedicarle a cada una de ellas nuestra atención, cabe notar que tanto su sentido como su valor persuasivo requieren una cosmovisión o comprensión del mundo de la realidad que debe calificarse racionalmente realista y metafísicamente optimista. Es decir que las pruebas presuponen una visión y un aprecio de la realidad en la que se rehusa y rechaza mirar al mundo y a nuestras personas como si no fuesen más que hechos sin sentido, el resultado de un azar ciego o de fuerzas sin ninguna inteligencia, que por ser tales han efectuado un universo totalmente caótico y absurdo. Muy al contrario, la comprensión de la realidad que se presupone, nos impone un aprecio genuino de nuestras personas y del mundo como cosas fundamentalmente buenas y aun hermosas o bellas ontológicamente —como las consideraban ya los griegos de antaño, quienes por eso hablaban del “cosmos”. Que así pensaba Lulio lo pone muy en claro, repetidas veces, su recurso a un principio que podríamos llamar “el principio del valor, la bondad y la perfección del ser”. Ya lo vemos enunciado con claridad en las líneas iniciales de la primera prueba, puestas en labios del primer sabio que tomó la palabra para convencer al gentil de la verdad de la realidad divina. El principio, innegable sin duda en el pensar de Lulio, declara que ‘ser’ o ‘existir’ va de la mano —y por consiguiente coincide y concuerda— con lo que es bueno o un bien y con lo que es una perfección. Y por el contrario no ser, o el no-ser, lo malo y lo imperfecto, o lo que es imperfección (tomando lo malo e imperfecto en un sentido metafísico) concuerdan y se acompañan el uno a los otros.²⁸ Convencido de la verdad y evidencia de tal principio del valor de ser, Lulio pudo inferir de la existencia empírica de las cosas de nuestro mundo —que no tienen la máxima perfección, sino por el contrario son de una perfección menor o pequeña— la conclusión de que tiene que darse en existencia un Ser Supremo, quien como tal es lo más alto de lo que es bueno y perfecto, sin defecto alguno. Tampoco tenía Lulio que recordar al lector que por el Ser Supremo entendemos de ordinario el ser que llamamos “Dios”. Hay que notar que como sucede con la mayoría de los conceptos y principios básicos metafísicos, el principio de

²⁸ “Manifestum est humano intellectui, quod magnitudo et bonitas et esse convenient in simul... malum autem et parvitas sive defectus, quae bonitati et magnitudini opponuntur, convenient cum non esse.” Lull, *Liber de gentili*, MOG II, p. 26. En su tal vez *opus magnus* y asimismo como en otro de sus primeros escritos, el enciclopédico filosófico-teológico *Liber contemplationis in Deum*, Lulio utilizó con eficacia este mismo principio para mostrar cómo el hombre percibe y aprende con certitud y racionalmente “quod Deus sit in esse”. Cap. 176 en MOG IX, pp. 416-20.

la perfección y valor de ser se extiende y se aplica a todo lo que está comprendido dentro de la extensión del ser, pero de una manera analógica. Y por eso Lulio lo utilizó y hasta lo expresó, aunque no siempre con las mismas palabras, teniendo en cuenta el carácter y la naturaleza distintos de las cosas investigadas, como lo demuestra una rápida mirada a las pruebas de que hemos estado hablando.

Además del principio metafísico del valor de ser a que nos hemos referido, cada prueba en el *Liber de gentili* cuenta con una premisa empírica cuya evidencia son algunos datos o hechos del mundo de nuestra experiencia. Por eso hay que calificar las pruebas como pruebas o argumentos "a posteriori", ya que nos permiten subir por medio de nuestro conocimiento del mundo a la verdad de la existencia de Dios.

Como ya se ha dicho, el principio de la perfección del ser presupone una verdad y premisa fundamental en la estructura de los argumentos presentados en el *Liber de gentili*, y Lulio ya lo había formulado con claridad al principio de la primera prueba a la que echamos una mirada ahora. "Al intelecto humano le es claramente manifiesto que la grandeza, la bondad y ser concuerdan entre sí",²⁹ ya que cuanto mayor sea un bien, tanto más acuerda con ser. Y de modo contrario lo malo y pequeño, es decir lo opuesto a la bondad y a la grandeza, acuerdan cada uno de ellos con no ser, puesto que cuanto mayor es el mal o algo malo, tanto más concuerda con ser algo menor que con ser algo mayor. Si no fuese así, si el caso fuese lo contrario, entonces debiera ser que los seres humanos desearían más no ser que ser; y también querrían más lo que es malo que lo que es bueno. Su naturaleza también les inclinaría a preferir lo más pequeño a lo más grande, y hasta a ser menos que más de lo que son.³⁰ Al parecer del sabio que en el *Liber* pronunció estos sentimientos, el sentido y la verdad de todo lo dicho son cosas obvias a la mente humana y aún a nuestra vista, según lo que se observa de los objetos en el mundo.³¹ Antes se notó que en sus razonamientos Lulio recurrió no sólo a principios metafísicos sino también a verdades conocidas por la experiencia. De acuerdo con esa práctica, el mismo sabio le recuerda al gentil que "cada bien presente en las plantas, en todo lo que tenga vida, y de verdad en todas las otras cosas del mundo, tiene límites y es así algo finito".³² En el antes citado *Liber demonstrationum*³³ Lulio entra en más

²⁹ *MOG* II, p. 26.

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ *Ibid.*, p. 27.

³² "Omne bonum existens in plantis et vegetabilibus aliisque rebus viventibus et non viventibus est finitum et consistit in certo termino." *Loc. cit.*

³³ *MOG* II, p. 196.

detalles, pues menciona concretamente varios tipos distintos de bienes que se dan en el mundo, algunos por supuesto mejores y de mayor valor que otros. Pero con todo, cada uno de todos los bienes en el mundo es algo finito, que por consiguiente no debe ni puede considerarse como el Bien Altísimo. La existencia de tal Bien, que no puede ser otro que Dios, es lo que el primer sabio del *Liber de gentili* intentaba establecer cuando le declaró al gentil: "Ahora bien, si Dios no existiese, seguiría que no existe ningún bien dotado de un ser infinito. También seguiría que todo bien actualmente existente concuerda con un ser poseído de límites, y por último también que el ser y el no ser infinitos acuerdan el uno con el otro al mismo tiempo."³⁴ Como para explicar más las consecuencias de que Dios no existiese, y para llegar más a su intento de establecer la verdad de que Dios existe necesariamente, continúa su razonamiento así: a) "ya que un finito bien concuerda con ser algo que es menos, mientras que un infinito bien concuerda con ser algo que es más por razón de que la infinitud y la grandeza concuerdan la una con la otra",³⁵ y b) ya que es un hecho que existen actualmente seres finitos y menores, que por ser tales concuerdan con no-ser, "cuanto más y hasta sin comparación es necesario que se dé la existencia de un Bien Infinito".³⁶ De otra manera siguen toda clase de cosas sin sentido y hasta contradictorias, como es el caso ya indicado en que se darían simultáneamente el ser y el no-ser infinitamente.

En su primera prueba, como hemos visto, Lulio utilizó los conceptos básicos de las dos perfecciones que son la bondad y la grandeza para establecer de un modo racional la realidad de un Bien Supremo. Para su segunda prueba, puesta también en labios del primer sabio, Lulio recurrió a los conceptos de grandeza y eternidad.³⁷ En su razonamiento declara al principio de la prueba que si la eternidad no es nada, es decir, si no se da en existencia ningún ser eterno, entonces tiene que ser que todo lo que existe ha tenido un principio. Pero ahora si todo lo que hay en la realidad, si todo lo que existe, ha tenido un principio, entonces tiene que ser que por lo menos una cosa o un ente se haya comenzado a sí mis-

³⁴ "Si Deus non esset, sequeretur, quod nullum bonum existeret in infinito esse, et quod omne bonum quod esset in esse, consisteret inter terminos, et etiam infinitum esse et non esse insimul convenirent." Lull, *Liber de gentili*, MOG II, p. 27.

³⁵ "Veruntamen cum bonum finitum conveniat cum minori esse, bonum autem infinitum conveniat cum majori; hoc autem est, quia infinitas et magnitudo conveniunt, finitas vero seu parvitas insimul sun concordēs." *Loc. cit.*

³⁶ "Quanto magis absque omni comparatione necesse est, unum bonum infinitum existere in esse." *Loc. cit.*

³⁷ *Loc. cit.*

mo. Es obvio que tal ente o cosa que se haya comenzado a sí mismo es una completa sin-razón, una contra-razón, ya que todo lo que haya sido principiado, es decir, que haya tenido un principio, tiene que trazar su principio últimamente a algo que sea lo que es sin un principio, medio o fin, lo cual describe a un ser eterno. Siguiendo con reflexiones sobre el hecho de que los cielos giran alrededor de la tierra día y noche, el sabio nota que todo lo que se halla en movimiento tiene que tener algún límite y ser finito en tamaño o en extensión. Ya se sabe por otro lado que la eternidad no tiene ni acuerda con un principio ni con un fin, puesto que si tuviera lo uno o lo otro, ya no sería la eternidad que se ha supuesto. Esto demuestra bien que la eternidad va y concuerda con una grandeza infinita, y no con cualquier mundo que se diga finito y con límites, debido a que la extensión o cantidad que ese mundo necesariamente posee va con un comienzo y un fin. De por sí o de sí mismo el mundo tarde o temprano tiene que cesar, tiene que dejar de ser. Si no termina ahora, o en seguida, se debe a que la misma Grandeza Infinita que lo comenzó cuando le dio un principio, sostiene su realidad. La conclusión que se impone es que la eternidad concuerda perfectamente con la Grandeza Infinita, y nunca con una grandeza que tiene límites y es finita.³⁸

En el desarrollo de la tercera prueba, el sabio se vale de los conceptos entitativos de la eternidad y el poder, que, aunque de manera análoga, se dan en todo lo que goza de ser, con la estipulación que “eternidad” se sustituya por “duración” cuando se trata de lo que no sea Dios. Termina la prueba con una conclusión, afirmando la existencia de un Ser Eterno poseído de poder supremo e infinito. Al final de la prueba sigue una pregunta u objeción que se refiere a la posibilidad de un universo eterno, y eso por su misma potencia. Con una respuesta corta el sabio nota simplemente que al igual que el mundo no tiene ni la capacidad ni la potencia de ser infinito en tamaño, pues su estructura entitativa implica o requiere necesariamente cierta extensión —que la hace incapaz de ser de por sí, o de ser hecha, infinita en tamaño—, así también su cantidad lo desacuerda completamente y para siempre con una eternidad que sea sin principio.³⁹

Sin la oportunidad en estas páginas ni para examinar más esa prueba que se basa en los conceptos de la eternidad y del poder, ni para poder hacer más que mencionar que las pruebas cuarta y quinta utilizan en su razonamiento los conceptos metafísicos de a) el poder y la sabiduría,⁴⁰ y

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 27-28.

de b) la sabiduría y el amor (= la voluntad),⁴¹ analógicamente presentes en toda la realidad como las perfecciones previas, pasamos a dar una rápida mirada a la sexta prueba del primer árbol simbólico. En esta sexta prueba entran en juego las nociones o conceptos básicos del amor (= la voluntad) y de la perfección. “Ambos, el amor y la perfección, acuerdan el uno con la otra, así como también el ser y la perfección conforman el uno con la otra. Por otra parte lo opuesto de éstos, es decir, el no ser y la imperfección, concuerdan el uno con la otra.”⁴² Sin embargo es un hecho, y muy bien lo sabemos, que en el hombre, igual que en las otras cosas del mundo, el ser y la imperfección se dan juntos. Cuánto más conviene y sin comparación alguna que ser y perfección se den juntos, en perfecta armonía, en un ejemplar o cosa en cuyo interior no se dé nada ni de no-ser ni de imperfección. A no ser que tal ser exista, el ser y la perfección nunca podrán hallarse en acuerdo recíproco ni siquiera en una sola cosa sin que sus contrarios, no-ser y defectos, estén también presentes al mismo tiempo. Tal idea es irracional e imposible, afirma el sabio, lo que prueba que necesariamente Dios existe, y que en Él se dan solamente ser y perfección, sin nada de no-ser ni de imperfección. En el hombre y en otras cosas que no son Dios la presencia de al menos un poco de no-ser se puede observar debido al hecho de que en un tiempo no existían ni aquél ni éstas. Ninguno de ellos es perfecto totalmente, pues se dan defectos en cada uno de ellos. No cabe decir, por supuesto, que ellos estén privados de toda perfección, pues gozan y están en posesión de algún ser, lo cual es una perfección fundamental de gran valor, ciertamente cuando se le compara con lo que no tiene nada de ser. Hay que añadir que ese ser, cuando lo poseen, lo reciben continuamente del Ser Supremo. Y en Éste, como ya hemos visto, sólo hay ser y perfección con una exclusión total de no-ser y de toda imperfección.⁴³

Walter ARTUS

St. John's University
Jamaica, New York

⁴¹ *Ibid.*, p. 28.

⁴² “Amor et perfectio conveniunt cum esse, esse autem et perfectio conveniunt adinvicem, et eorum opposita, scilicet non esse, seu privatio et defectus insimul concordant.” *Loc. cit.*

⁴³ “... est propter influentiam, hoc est propter abundantiam et perfectionem Dei, qui existit in esse et perfectione sine aliqua privatione vel defectu.” *Loc. cit.*

“LA MORT DE RAMON LULL”, DE SALVADOR
GALMÉS I SANXO

(Nota introductòria i transcripció de Pere Rosselló i Bover)

NOTA INTRODUCTÒRIA

La mort de Ramon Lull és segurament l'últim text escrit per Salvador Galmés i Sanxo (1876-1951). El manuscrit no porta cap datació, però la gran dificultat de la lletra i una referència en unes notes adjuntes a un llibre publicat en 1949¹ ens permet de situar-lo cap a 1950 o àdhuc al mateix 1951, any en què Galmés morí. Potser es refereix a aquest mateix treball una carta de Galmés a Francesc Sureda i Blanes (1888-1955), datada a Sant Llorenç del Cardassar el 16 d'octubre de 1950,² en què parla d'un treball erudit sobre la qüestió del martiri de Ramon Lull, al qual es dedica des de fa quatre mesos amb grans dificultats motivades pel seu precari estat de salut. Pel que diu en aquesta carta, no pensava publicar-lo immediatament i, en tot cas, no creia que s'hagués de difondre més que en cercles especialitzats.

En realitat, *La mort de Ramon Lull* no és un simple article de caràcter biogràfic, com tants dels altres que escriví. Fins i tot pot considerar-se com una espècie de rectificació al que, potser amb massa vehemència, havia afirmat sobretot en els escrits més primerencs. La tesi segons la qual Lull no morí martiritzat ja era formulada a *Dinamisme*

¹ Es tracta del llibre d'Enrique-Manuel Pareja Fernández, *El manuscrito luliano Torcaz I, del Seminario de Canarias* (La Laguna de Tenerife: Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat de La Laguna, 1949).

² Carta conservada a l'arxiu de l'Escola Lulhística de Mallorca, la d'última datació d'un conjunt d'onze.

de Ramon Lull³ (1935) i posteriorment ha estat represa per diversos investigadors amb uns arguments molt propers als de Galmés.⁴ Tal volta, encara que és poc probable, la redacció de *La mort de Ramon Lull* pot estar relacionada amb un treball del P. Salvà que pretenia demostrar que la data que tradicionalment s'ha donat de la mort de Lull (el 29 de juny de 1315) era la correcta.⁵ No seria d'estranyar que Galmés, en el cas que hagués conegut el projecte de Salvà, es preparàs a refutar els seus arguments, tal com ja havia fet uns anys abans a propòsit d'una altra tesi d'aquest autor.⁶

En *La mort de Ramon Lull* advertim una actitud científica molt madura: el seu únic propòsit és clarificar la qüestió i descobrir la veritat de la mort del Mestre. Pensa que no cal atribuir-li glòries falses, com la del martiri, ja que Lull té qualitats suficients per si sol. *La mort de Ramon Lull* ressegueix tots els documents històrics que li permeten provar la falsetat de la llegenda entorn de la mort del Mestre. Galmés arriba a la conclusió que Lull va morir a Mallorca a finals de 1315 (o a començaments de 1316) de mort natural, sense que cap indicati permeti parlar de martiri, la qual cosa és reforçada pel que en deia l'inquisidor Nicolau Eimeric (1320-1399). Addueix que la llegenda de la mort de Lull per lapidament a Bugia i del seu posterior trasllat a Mallorca en un vaixell genovès sorgeix al segle XV, segurament per l'afany dels seus seguidors i devots de donar proves que permetessin canonitzar-lo prest.

³ Aquí deia: "Anà a Bugia i fou alapidat? Morí dins mar a vista de Mallorca a conseqüència de les nafres, agombolat en una nau de genovesos? La tradició és bella i digna, però la història, freda com una llanceta, apar que la vulla esquinçar. Creim que tornà a Mallorca acompanyat de la fama, altrament ben justa, de saviesa i de santedat, amb l'auriola gloriosa de la sofrença martirial sostinguda per l'Amat dues vegades almenys, i potser renovada ara; però també retut físicament qui sap si malalt i tot, i que morí al gener següent [1316] en ple hivern de l'any, de l'pedat i del cor." Salvador Galmés, *Dinamisme de Ramon Lull* (Mallorca, 1935), pp. 54-55.

⁴ Vegeu sobretot: Miquel Batllori, "Certeses i dubtes en la biografia de Ramon Lull", *EL* 12 (1960), pp. 317-320; Armand Llinarès, *Raymond Lulle, philosophe de l'action* (París, 1964); Llorenç Pérez, "La muerte y el martirio de Ramón Lull", *Revista Balear* (Palma de Mallorca), núms. 14-15 (1969), pp. 15-17; i Sebastià Garcías Palou, "Sobre el origen de la supuesta leyenda martirial de Ramon Lull", *Scripta Theologica* (Navarra), vol. XVI/1-2 (1984), pp. 307-322. D'altres investigadors (J. N. Hillgarth, Antoni Bonner, Lola Badia, Jordi Gayà, etc.) constaten el misteri creat entorn de la seva mort. Molt pocs afirmen encara la veracitat de la llegenda. Certament, Galmés s'avançà alguns anys a la majoria dels investigadors.

⁵ Bartomeu Salvà, "La cronología catalana en la Edad Media y la muerte del B. Ramon Lull", *Studia Monographica et Recensiones* 6 (Palma de Mallorca, 1951), pp. 31-69.

⁶ Em referesc a l'article de Salvador Galmés, "Ramon Lull no és l'autor del Llibre *Benedicta tu in mulieribus*", *Estudis Romànics* 1 (Barcelona, 1947-8), pp. 75-88. Aquest treball és un autèntic atac furibund contra les tesis i la dedicació al lullisme del P. Bartomeu Salvà.

El manuscrit de *La mort de Ramon Lull* és un esberrany. Tal volta Galmés no en féu cap original ni cap còpia autògrafa. De fet, àdhuc la redacció és poc acurada i l'estil és força àrid, cosa que no és gens pròpia del nostre escriptor. No crec que sigui compromès afirmar que, en aquest aspecte, és un treball inacabat. Galmés s'hauria preocupat de redactar les idees i les dades que posseïa, sense una atenció especial per la redacció definitiva del text. La lletra és molt difícil i tortuosa i palesa les dificultats del nostre autor per escriure, motivades per la manca de visió i pel tremolor de les mans. També s'hi troben molts d'errors d'escriptura (oblit d'algunes lletres, mots i signes de puntuació). Hi abunden els mots ratllats, els incisos i les correccions múltiples. Per això he intentat reconstruir el text tot seguint les indicacions i els signes que Galmés havia posat al seu esberrany. S'ha regularitzat l'ortografia i la puntuació, i la manca de mots o fragments (o la lectura insegura d'alguna paraula) s'indica mitjançant els claudàtors (signe que ell no emprà mai). Altres problemes de l'original (com l'existència de dues paraules sinònimes escrites una sobre l'altra, que permetria dues redaccions diferents) s'assenyalen en les notes a peu de pàgina.

El text prové del conjunt de manuscrits i llibres conservats pels hereus de Salvador Galmés a Sant Llorenç del Cardassar. Actualment pertany a l'escriptor manacorí Miquel A. Riera Nadal, que em va facilitar l'accés per fer-ne la transcripció, excepte uns fulls que hi manquen (els números 13 i els dos últims, 15 i 16, més uns altres dos de notes) que vaig localitzar en la biblioteca de Galmés a Sant Llorenç (en casa del seu nebot, el Sr. Miquel Rosselló). En total el text complet consta de 16 fulls (de 13,5 × 18,5 cms.), més els dos de notes, que en una cara porten un text imprès en castellà d'un ajuntament. Galmés n'aprofita el dors per escriure i fa afegitons als espais en blanc de l'anvers. En una carpeta del Club Card (en poder del Sr. Guillem Pont de Sant Llorenç), en què es conserven diversos materials de Salvador Galmés o relacionats amb ell, també hi ha una fotocòpia del text complet d'aquest article.

Pere ROSELLÓ I BOVER

Palma de Mallorca

LA MORT DE RAMON LULL

Tots els autors que se n'han ocupat, convenen que el gloriós Mestre passà d'aquest món en l'any 1315. Quant a la data precisa, al lloc i a l'ocasió de la mort des de primèria del XVIè. s. els lullistes accepten i concreten el dia 29 de juny, a Bugia a conseqüència de martiri cruent pres (partit) sofrit en el camp de Bugia per alapidament. De 40 anys ençà s'han publicat documents febaents que desmenten lliurement les tres afirmacions anteriors i en obsequi de la honestat històrica, cuidam estar obligats a restablir la veritat netejant de mentida un episodi tan interessant de la vida del Mestre qui no fretura de glòries que no té, car bé li basten i sobren les que té.

Examinem la triple qüestió.

1er. Dia 29 de juny de 1315. R. Lull no morí tal dia ni a Bugia ni a Tunis de [cap] a Cabrera ni a Mallorca.

En maig de 1314 escriví a Messina (Sicília) l'obreta *Civitate mundi* on, segons Wadding, Ramon manifesta el seu propòsit de transfretar a Moreria (*ap. Pasqual, T. I. p. 322*), cosa que després del concili de Vienne no tenia res d'estrany. Vist d'ací el viatge, Messina pot semblar un port d'escala per arribar a Tunis. El fet és que hi anà, potser reculant de Messina a Mallorca, cosa poc probable —malgrat el document de l'Arxiu del Regne de Mallorca, datat a 14 agost 1314, que no sabem on para i dubtam si ha existit mai— o bé aniria de Messina a Tunis directament i estalviant més de la meitat de camí. El cert és que hi era devers el mes d'octubre de 1314. D'allà estant escriví al comte-rei d'Aragó, Jaume II, i aquest, dia 4 novembre el recomanà (des de Lleida) al rei de Tunis: "...rey, fem vos saber que havem entès que en Ramon Luil, natural nostre, es en la vostra ciutat de Tuniç, en la qual li plau habitar e estar, on, rey, com nos conegem lo dit Ramon, que es hom bo e savi e de bona vida e el qual nos amam, pregam vos que vulats e us placia que l dit Ramon, per honor de nos criats e tingats recomanat en la vostra gracia, açò vos agrahirem molt".

Lliurà aquesta carta al destinatari (rei) amb encàrrec¹ de reforçar la demanda verbalment, "...el feel nostre en Johan Gil pintor, turcimany del molt alt e molt noble rey de Tuniç, i al dia següent (5 de novembre)

¹ A sobre, hi ha escrit "orde".

el comte-rei fa escriure a R.L. que en resposta a la carta d'ell “quam nobis noviter transmissistis” l'ha recomanant al rei de Tunis.

Vuit mesos després, R.L. seguia a Tunis, on escriví un *Liber qui est de Deo et de suis propriis qualitatibus* qui comença: *Incipit*: “Cum dominus cadi Tunisci sapientissimus comprobetur et magna sapiencia coninectare philosophie naturalis et divine sit eciam et existat, propter hac Raymundus compilat istum librum de philosophia naturali et divina cadi sapientissimo predicto. Et [...] probabimus in isto libro: Quod Deus est...”

Explicit: “Finivit Raymundus istum librum in civitate Tunici [...] iulii anno MCCCXV (sic) incarnationis domini nostri iesu christi.”

Amb igual data hi escriu una *Ars consilii*. Abans de finir-la, potser devers el mes de juny, R.L. dona notícies seves al comte-rei amb intenció d'emprar el seu valiment, i Jaume II volent complaure'l, amb data de 5 d'agost de 1315 i de Barcelona estant, escriu al Guardià dels Menorets de Lleida que per lletra novellament rebuda de R.L. sap que disputant amb els sarraïns a Tunis “ubi presens est”, ha compilat alguns llibres, entre ells l'esmentada *Ars consilii* “quam nunc facit”, i que seria bona cosa traduir-los de romanç a llatí. A judici del Mestre, és persona idònia ad hoc Fra Simó de Puigcerdà, deixeble seu *olim* i menoret d'aquell convent, i el rei demana al Guardià que a tal efecte l'enviï aviat a Tunis, i que abans d'emprendre viatge passi per la cort i es vegi amb ell per lliurar-li les lletres oportunes.

En el setembre següent fineix a Tunis un *Liber de inventione maior* i un altre *L. de agentia maiore*, registrats pels germans doctors Carreras i Artau, amb els nombres 67 i 172 del seu catàleg (T. I, pàgs. 285-329).

Fra Simó de Puigcerdà, probablement ja entrat el mes d'octubre, es veu amb el rei, el qual, el dia 29 des de Barcelona, escriu al P. Provincial dels Menorets d'Aragó, Fra Romeu Ortig innovant-li que R.L. des que és a Tunis, ha escrit quinze llibres (treball que acusa una estació allà d'una quinzena de mesos almenys) disputant amb els sarraïns, i que demana Fra Simó per posar-los en llatí. Que vist Fra Simó, aquest l'havia pregat que li obtengués llicència del P. Ministre i àdhuc manament d'obediència per a fer el viatge. Per això demana el rei al ministre provincial que escrigui lletra especial a Fra Simó i la trameti al rei pel correu portador donant-li la llicència i el manament d'obediència esmentats. I encara que escrigui (i trameti la carta al rei) al guardià del convent dels Menorets de Tunis que no embarguin ni distreguin Fra Simó del treball que té encomanat.

Sorpren una mica aquest convent de Menorets a Tunis, on probablement faria hostal o posada R.L. el Mestre durant aquest llarg sojorn allà.

L'interès urgent del rei per ² aquest negoci ens fa creure que Fra Simó no trigaria a partir, i que a primeria de novembre es reuniria amb el Mestre i es posaria en feina.

No romania ociosa l'activitat frontal de R.L. Durant el mes de Desembre escriu a Tunis el *L. de bono et malo*, i el *L. de maiori fine intellectus amoris et honoris* dedicat "ad alcadium episcopum tunici" i el *L. de Deo et mundo*, l'explicít del qual diu: "Finivit Raymundus hunc Librum Tunicii mense decembris, anno 1315" (Apud. Carreras i Artau, t. I, p. 255, n. 62). Aquestes tres obretes finides en un sol i mateix mes, fan creure que aquest estaria a les acaballes i a punt de començar al gener següent i la tasca de R. Lull durant els 15 o 16 mesos que romangué a Tunis (d'agost o setembre 1314 a desembre 1315) l'elevaria a una vintena de tractadets o almenys a 18, si dues de les registrades pels Carreras i Artau no són més que extractes.

Aquest fou el fruit de les seves disputes i controvèrsies amb els savis sarraïns de Tunis, especialment amb el Kadi de la Ciutat, al qui dedicà almenys dues de les obretes, una en el juliol i altra [en el] desembre com hem fet notar, a la meitat i a la darrerria, en capteniment de disputa noble, sàvia, reposada, cortesa i atentíssima sense cridòries ni vociferacions, que si qualque pic en tengué, era més jove i molt menys desenganat.

Aquí s'estronquen les notícies. Fra Simó podria haver treballat uns dos mesos al costat del Mestre.³ Acabà la feina? Aquest Lull no l'acabava mai. Acabà la força? Toca en sort al deixeble recullir el cos gastat del Mestre, retornar-lo a la mare pàtria i al solar d'origen? Sembla cosa lògica, humana i caritativa. Qui sap si amb una nau de genovesos passà de Tunis a Mallorca, ja entrat el gener següent. Del que no hi ha dubte és que passà d'aquest món, dins breu temps, potser dins el febrer o març, mesos darrers i finals de l'any 1315, de mort natural, car res no indica violència.

No tenim dubte que morí a Mallorca i fou soterrat en el convent de St. Francesc. En fa testimoni el mateix Eymeric i els menorets moradors del convent. Una tomba és presumpció que les despulles que guarda pertanyen a persona que finia sos dies en aquell lloc, a menys que hi haja prova contrària.

Aquí s'estronquen les notícies i s'esfuma la figura de R.L. com si la seva mort hagués passada desapercibuda o com si es tractàs d'un qual-sevol, fins que una setantena d'anys després, l'Eymeric ens dirà que morí a Mallorca (Ciutat) i fou soterrat en el convent de Sant Francesc.

² Idem., "en".

³ Idem., "de R.L."

L'any 1606, amb vistes, sembla, al procés de canonització que s'instruí l'any 1612, es féu treure còpia autèntica d'un document molt vell, “en part imperfet o faltat per molta vellesa tant per arnes com encare per estar les lletres molt orbades” (Custurer, pàg. 62, nota marginal) on consta: “Admirable cosa del Illuminat Mestre Ramon Lull. En la fi del any 1314 transfretà a Bugia e en l'any 1315 fonch lo dit Mestre Ramon *apedregat* en Bugia e ab una nau de Genovesos embarcat... e quant foren en les mars de Cabrera donà la anima seva a Deu (el) dia dels gloriosos Pere e Pau Apostols a XXVIII de juny e per molt manifest a grans miracles que feia nol soterraren en la sepultura de son Pare y mare” sinó que “estimant que seria *prest* canonizat encomenaren lo als frares menors dins una caixa de fusta e mes dins la sacristia” “e après per passament de temps se ha pres foch en dita sacristia” (no diu quan) “i ho cremà tot, salvantse miraculosament el cos del Mestre, el qual fou posat dins una tomba de pedra devall la trona, així com estava envelopat, ab lo alguasir, tot ple de sanch. Frare Joan Girard escriptor del present Memorial”.⁴ El document no porta lloc ni data, ni diu quan ni com es féu la traslació: el llenguatge i la grafia ens semblen més del XVIIè. s. que del XVè. i el contingut pura fantasia, però que ens pot revelar l'existència d'una tradició almenys que el cos de R.L. es guardava en Sant Francesc.

N'Eymeric, citat per Mn. J. Tarré (“Los códices Iulianos de la Biblioteca Nacional de París”, AST 14, 1941, p. 61, nota 12) en el *Dialogus*, diu ben clarament a darrerria del XIV, que R.L. morí a Mallorca (Ciutat) i rebé sepultura en el convent de Sant Francesc. El mestre Dr. J. Llobet, lullista fou qui en la primera meitat del XV fomentà i encobrí la traslació en 1448, de les despulles del Mestre des de la trona al lloc on estan ara, tot i que el sepulcre⁵ no estava fet encara (notícies preses del P. Custurer). De tot això resulta net que el cos de R.L. fou soterrat en St. Francesc, i doncs morí a Mallorca ja que és cosa sabuda i viscuda que els morts⁶ són soterrats en el lloc on moren mentre no hi haja prova contrària. No morí doncs R.L. a Bugia, ni a Tunis, ni a Cabrera, i qualsevol afirmació que s'alegui en algun d'aquests sentits si no va acompanyada de prova ferma i sèria la negam gratuïtament. (Segueix el text de n'Eymeric):

“Raymundus Lullus Maioricam unde taxerat originem, rediit, librum

⁴ Es tracta del *Memorial* de Fra Joan Ginard (no Girart), que Galmés ja citava al seu primer text sobre Ramon Llull (*Descripció de l'arribada y entrega del cadavre del B. Ramon Lull*, 1899).

⁵ Hi ha un incís il·legible.

⁶ A sobre, “defunts”.

de Plactu edidit (1295?) [...] post defunctus in Conventu Fratrum Minorum Maioricarum est sepultus, erat enim de Tertia Regula Beati Francisci” (Pres del P. Caldentey, *Floreçillas Lullianas*).

“En l'any de nostro senyor MCCCXV finà sos dies mestra Ramon llull en la Ciutat de Mallorca segons es stat atrobat en hun libre molt antich en lo peu del demunt dit libre o tractat apellat de consolació dermita. Deo gracias amen.” (Ms. Additional 16132 del British Museum).

De què morí Ramon Lull? Fins ara només tenim indicis de mort natural produïda per vellor.⁷

A les acaballes del XVè. s. començà a córrer la nova⁸ que era mort màrtir, però fins aleshores durant uns 150 anys almenys, ningú, ni amics ni enemics, no tengué notícia ni conegué el fet,⁹ com ho prova a bastament el fet que durant tot aquell temps, uns 150 anys, no trobam ni una menció, ni cap al·lusió, ni un lleu vestigi ni reminiscència de cap mena. Trobam, però, vestigis de mort natural.¹⁰

Cap notícia tenim de font coetània ni fidedigna. Sembla que el fet no fou espectacular, i que passat el dol de la sang, de la religió i de la ciutat, romangué el record de la mort de R.L. com el d'una cosa sense transcendència, tot i que la seva personalitat¹¹ de savi i de sant creixia i s'expandia ràpidament per tot el domini català-aragonès.¹² De bona hora tengué deixebles: devots qui es gloriaven de seguir el seu mestratge de saviesa i santetat, proclamant-lo Mestre en l'Escola i Doctor en l'Altar. També d'hora tingué impugnadors i adversaris irreductibles qui el titllaren d'errat en la fe i d'heretge en la ciència i de prescrit en l'Infern. Aquestes disputes nades, sembla, devers la meitat del XIVè. s. s'agreujaren fantàsticament durant tot el temps de l'inquisidor aragonès Fr. Nicolau Eymeric (1399) i es perllongaren, perduda¹³ virulència, almenys mig segle encara. Però en tota aquesta lluita de més de 150 anys no trobam ni uns ni altres, ni amics ni adversaris, cap al·lusió ni menció ni vestigi ni remi-

⁷ Fragment ratllat, però llegible, que diu: “Els coterrenys que veieren la seva mort no notaren res anormal ni extraordinari, ni res extraordinari ni anormal romangué registrat en els anals i cròniques de la Ciutat. Amb tot, R.L. era un savi i un sant, i tots dos caïres eren foguers. De bona hora sorgiren deixebles i devots.”

⁸ A sobre, “especia”.

⁹ Idem., “la nova”.

¹⁰ Afegit al dors que sembla anar fora del text: “Ms. Dominicà. *L. d'intenció*. Sumari i Taula al Vè del fol anterior (f. 94v) al 95, on comença el text, diu així: «Aquest libre qui après se segueyx es de primera e segona intenció, lo qual feu maestre Ramon (Lull) de Mallorques...» Després hi ha un altre incís sense punt d'origen aparent, que diu: “Emperò tot i que tals càrrecs sense que els seus partidaris haurien mancat de base.”

¹¹ A sobre, “fama”.

¹² Idem., “d'Aragó”.

¹³ Idem., “remisa”.

niscència de mort martirial i cruenta, sinó un silenci revelador de normalitat ordinària. Ni podia esser altrament. Els qui encetaren les lluites sabien prou que tenien d'espectadors dotzenes de persones que ho eren estades de la mort real, mai els podia ocórrer prendre per martiri una mort natural, ni per mort natural una mort violenta, i prova que no passà res d'això és el fet que els lullistes no oposaren mai el fet del martiri a la titlla d'heretge, i bé sabien amics i adversaris que el vessament final de sang per Jesucrist era i és testimoni real i oficial de justícia i santedat (ortodòxia plena) del pacient i que aquest erat in coelo beatus, i no prescrit en infern.

Els lullistes eren els primers desconeixents d'un fet que no era arribat encara a realitat de fantasia, i per tant no podien deixar vestigis del seu coneixement. Per això no és d'admirar la manca absoluta i sistemàtica del qualificatiu de *màrtir* tan profusament usat des del segle XVIè. Veiem-ne exemples.

El ms. 40 de la Biblioteca Provincial de Palma, d'entorn la meitat del XIVè. s. conté varies obres en algunes de les quals l'escrivà o copista afegia mots de glossa, com és ara: “Aquests son los Cent noms de Deu lo; quals Mestre Ramon Lull ha fets” (fol. 85v); “Cobles les quals feu Mestre Ramon Lull sobre la art de l'alquimia” (fol. 86); “Aquest libre qui apres se seguex feu Mestre Ramon Lull lo qual se apeyla libre de consolació d'ermità...” (fol. 83v); “Aquest libre qui apres se segeix es de primera e de segona intencio lo qual feu Mestre Ramon Lull de mallorques” (fol. 94v).

Ms. A (Aguiló, Palma, segle XIV-XV) “Del Consili que ffeu Maestre Ramon Lull malorquí” (fol. 54).

“Aquest es lo desconort que maestre ramon Luyll feu en sa vellesa...” (Dos mss. *Ob. latins 845 i 542* de Vaticana, ambdós del XIVè. s. — V. *Obres*. Vol. XIX, pàg. 219, nota 1).

Aquests mss. són del segle XIV, segona meitat gairebé tots, quan encara era relativament fresca la mort de R.L. i encara vivien dotzenes de persones de la generació que n'havien estat espectadors. Si hi hagués hagut martiri, els lullistes almenys l'hagueren tengut en memòria com a fet històricament fresc, i era de prou relleu i entitat per a tenir-lo en oblit i deixar-lo en silenci. Malgrat tot, ni una sola vegada aquells deixebles lullistes el qualifiquen de *màrtir*, i a fe que l'ocasió hi convidava.

—Seixanta anys després de la mort de R.L., Fr. Nicolau Eymeric com a Inquisidor general del regne d'Aragó, combaté apassionadament la ciència i la santedat lullianes. Al seu dir R.L. era heretge i per tant no podia esser savi (Doctor illuminat) ni sant (in coelis beatus), reconeixent, però, que “iste Raymundus Lull multos sequaces habuit atque

habet hodie (1376), que... lullista... appellantur” i professen i escampaven l'error (12°) “quod Raymundus praedictus est in coelis beatus et pro toti habendus a suis sectatoribus et nominandus”. Així ve a reconèixer que els lullistes del seu temps li tributaven culte litúrgic. No és estrany, doncs, que l'Eymeric impugni la *il·lustració divina*, ja que el motejava d'heterodox, però no s'explicaria el silenci sobre la mort martirial si aquesta fos un fet històric, primer, perquè encara vivien persones de la generació que l'havia presenciada; 2on., perquè els lullistes li haurien retret el martiri com a testimoni real i oficial de justícia i santedat (ortodòxia plena) del pacient.

En el s. XVè. i potser ja en el XIVè. R.L. tenia ofici i missa en honor seu, però no de *màrtir* sinó de *doctor*. En el ms. n.º 11.553 (abans I i 171 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fol. 128, que era estat del Marquès de Santillana), hi ha dues antífones amb versets i entremig una *oratio ad beatum Raymundum* del tenor següent: (transcripció literal) Apud *Obres* Vol-XX pàg. 313, nota 3. El P. Custurer (*Disertaciones*, pàg. 116, n. 57, proque finem) transcriu la deposició de Fr. Andreu Ballester de St. Francesc, diu que havia vist celebrar missa «en lo altar i capella on està lo seu sant cos que cada missa pregaria del dit Martir (R.L.) en la qual la Epístola era (Sap. VII, 7 sq.) “Optavi et doctus est mihi sensus”, y lo Evangeli era: “Quomodo hic litteras scit cum non didicerit” (Joan VII, 15) y les oracions propies...» Sembla que era impresa a València. Cal notar que l'epístola assignada a la missa del místic *doctor* R.L. és la mateixa que modernament s'assignà a la mística *doctora* Teresa de Jesús, ningun d'ells màrtir. Plau trobar coincidències a tanta distància de temps, reveladores d'un denominador comú, que no era pas el del martiri.

Més expressiu encara és l'Evangeli adoptat “Com aquest sab de lletra no havent-ne apresat?” (Joan VII, 15). Sembla talment fet a posta per enaltir la saviesa d'un il·luminat. Aquest passatge humanament parlant seria impropri d'un màrtir tant com escaient a un doctor.

Ja hem vist que l'escriptura molt vella i arnada autenticada en l'any 1606 donava notícia fins aleshores ignorada, d'haver estat soterrat el cos de R.L. en la sagristia de Sant Francesc i digué (a causa d'un incendi molt meravellós, no registrat pels autors coetanis ni calendat per ningú) traslladat a una tomba davall la trona, on estigué fins a 1448 que fou traslladat altre pic a la capella on hi ha l'actual sepulcre. A la tomba sota la trona hi havia diuen el següent epitafi:

“Raymundi Lulli (cuius) pia dogmata nulli sunt odiosa viro, iacet hic in marmore miro Hic M.C.C.C. cum P. coepit sine sensibus esse.”

Aquesta data s'interpreta llegint solament les majúscules, així: MCCCCP, donant a la P, quinzena lletra de l'alfabet, el nombre¹⁴ de 15. L'epitafi no diu, doncs, ni on morí, ni dia i mes en què morí, ni de què morí, cosa que bé es comprèn en casos ordinaris i normals, però absurdament inexplicable en un cas de martiri que no es podria haver oblidat a la seva ciutat entre els seus devots, a un centenar d'anys d'haver ocorregut i tributant-li culte litúrgic anyal. El P. Custurer així mateix hi troba a manca el mot *beato*, però no en feia gran cabal perquè les generacions d'aquells temps no eren tan primmirades com les posteriors, i en cita casos similars.

En 1449 el mestre Joan Llobet, home de polida formació científica i de fina percepció estètica, obrí escola de lullisme a Mallorca amb privilegi del Rei i posà gran cura en honrar i exaltar la persona de R.L. Lliurant amb afany i profit als treballs d'ensenyament, concebé l'obra del sepulcre, monument que avui admiram a St. Francesc a Palma, segons projecte original propi seu, i a la seva execució dedicà lleures, activitats i pecúnies amb una enamorada, duent ell personalment de la direcció de les obres, fins a la mort ocorreguda en 1460. Deixant el cos inferior del sepulcre talment com està avui (provisòriament acabat), (Vegi's la descripció del monument en Custurer, Quadrado, etc.). Ni en la part dirigida per Llobet ni en la que després feren construir els Jurats del Regne, no hi ha res que faça ni una mica d'allusió ni desveli una mica de reminiscència del martiri, com reconeix el P. Custurer somniant-lo ara en el drap *vermell* de les armes del Regne, ara en un emblema que manca o està trencat i potser seria una palma.

El canonge de Girona, qui després fou mestre d'Escola lulliana de Barcelona Gabriel Desclapes, ponderant el zel i mèrits del mestre difunt Joan Llobet, diu així: (24 maig 1460) “Totes ses obres dirigia a fi de augmentar y honrar la doctrina del Benaventurat Ramon Lull com a fael dexeble seu... Edificà acabadament aquella magnífica capella en la qual pogués estar transferit lo Reverenciabile cos del ya dit felicissimo Mestre Ramon Lull”, etc. (P. Custurer, *Disertaciones*, p. 11, n. 5).

Em sembla que si hagués tenguda notícia que era mort màrtir no ho hauria deixat passar en silenci. El P. Custurer, en les pp. 44-45 parla de “atestacion impresa aunque no autentica pero sacada de la que en forma autentica dió el Arxivero Real de Barcelona a tres de Setiembre del año mil quatrocientos ochenta y” (6 u 8) a on és qualificat dues vegades de “Santo Dotor y Maestro Raimundo Lullio”, però no de *màrtir*.

¹⁴ Idem., “valor”.

Els Jurats del Regne de 1487, en el seu testament administratiu o instruccions a llurs successors en deien: “Per fer lo honor que es pertany al cors de aquell venerable e de santa vida Mestre Ramon Lull, havem deliberat se fassa una tomba de alabaustre en la Esglesia de Sant Francesch haont estiga aquella Reverent ossa” Custurer, p. 72, n. 40.

Els Jurats de 1492 diuen a llurs successors: “Lo honor en Joan Vicens tenia carrec per nostres predecessors de fer una capella ab una tomba dedins aquella haon estigués lo cos del Reverent e Benaventurat Mestre Ramon Lull, lo qual a be que la ossa sia trasladada, e lo cos o ossa estiga en segur, empero la obra no s es tota acabada segons mostra lo principi de aquella, e la traçe que te lo dit Joan Vicens. Demanantvos de gracia degau oir lo dit Joan Vicens informarvos ha de totes coses, per que la obre de tant singular home com es estat Mestre Ramon sia acabada ab totes perfeccions” (Custurer, *Ib.* pp. 73-74, n. 42).

Pel que hem vist fins ara sembla que quan s'inaugurà el sepulcre on jauen ara les despulles de R.L. —més de 175 anys després de la mort— ningú no havia tengut notícia de martiri del¹⁵ Mestre. (Les notícies que en tenim ara totes ens són arribades posteriorment, entre la darrera desena del XIVè. s. i a les primeres del XVè., com veurem per via indirecta o de segona mà, no sempre de font prou pura ni prou coneguda, i qualche pic ignorada i tot).

Ni en el terç de segle anterior a l'Eymeric ni en temps d'aquest († 1399), perllongat fins a les calmes de la sentència definitiva (1419), ni en l'època del mestre Llobet autor del projecte del sepulcre, ni en els darrers anys quan els Jurats urgien l'acabament de l'obra, no trobam ni un indici ni un vestigi, ni una al·lusió ni una reminiscència que pugui evocar o suggerir la idea de martiri: més tost se'n troben que¹⁶ pressuposen no haver existit. Si a això afegim la manca total d'emblemes o indicis martirials en la fàbrica del sepulcre, creim que aquest¹⁷ conjunt de dades tot i negatives formen tanmateix una base¹⁸ prou ferma per estrebar-hi l'afirmació que R.L. no morí màrtir sinó que hi esdevingué (*inventus est*) posteriorment per art... d'alquímia-historigràfica.

No és que pretengui provar la inexistència del martiri: un fet inexistent,¹⁹ i passi la paradoxa, és *no-res* (*non ens*) i no-res no pot fer mai base ni àdhuc baseta a res i per tant és *improbable* per natura. La prova pertoca al qui aferma, i en el nostre cas, als 450 anys de la *invenció*, el mar-

¹⁵ Idem., “patit pel”.

¹⁶ Idem., “que el”.

¹⁷ Idem., “tot el”.

¹⁸ Idem., “fiter”.

¹⁹ Idem., a llapis, “in fieri”.

tiri de R.L. roman improvat. Així ho diu de fet la sola Autoritat qui ho pot dir, l'Església Catòlica, resistint sempre a la canonització per martiri cruent i vessament final de sang, a pesar de l'interès i pressió de la Cort d'Espanya en temps de màxima preponderància política religiosa i militar.

[ANOTACIONS DE L'AUTOR QUE ACOMPANYEN EL MANUSCRIT DEL TEXT]

Carreras i Artau.

N.º 170 — *De percitate Déu* [*De perseitate Dei*] - Messina, abril, 1314.

171 — *De civitate mundi* - Messina, maig, 1314.

Rubió i Lluch; Documents etc.

" " LIV — Jaume II recomana R. Lull al pintor Joan Gil torsimany del rei de Tunis: de Lleida, de novembre 1314.

LV — Jaume II, des de Lleida escriu, el 4 novembre 1314 al rei de Tunis "Rey fem vos saber que havem entes que en Ramon Luil natural nostre, es en la vostra ciutat de Tunij en la qual li plau habitar et estar...".

LVI — Jaume II, de Lleida estant, escriu a R.L. que en responsió a la carta d'ell "quan nobis novitas transmisisti", l'ha recomanat al rei de Tunis. Data a Lleida, 5 de novembre de 1314.

178 — *Liber de Deo et de suis propriis qualitibus*: finivit Raymundus istum librum in civitate Tunici anno MCCCXV (*sic*) incarnationis domini nostri Iesu Christi. (Pareja Fernández, *El manuscrito luliano Torcaz I*. La Laguna de Tenerife, 1949.)

" " 215 *Ars consilii*. Tunis, juliol, 1315.

LVIII — Barcelona, 5 agost, 1315.

Jaume II escriu al Guardià dels menorets de Lleida que sap per una lletra de R.L. que disputant amb els sarraïns a Tunis *Ubi presens est*, ha escrit alguns llibres, entre ells una *Ars consilii* (quan nunc facit) i el prega li enviïn fra Simó de Puigcerdà per posar-los en llatí i que hi vagi aviat i abans de partir que es veja amb ell (el rei) per lliurar-li lletres oportunes.

N.º 67 — *De inventione maiore* - Tunis, setembre, 1315.

- ” ” 172 — *De agencia majore* - Tunis, setembre, 1315.
 LIX — Barcelona, 29 octubre 1315 — El rei demana a Romeu Ortiz, Ministre dels menorets en la província d'Aragó que R. Lull des que és a Tunis, ha escrit quinze llibres disputant amb els sarraïns i que demana fra Simó de Puigcerdà per posar-los en llatí. Que ell (el rei) havia vist fra Simó, el qual li havia pregat que li obtingués del P. Ministre llicència i àdhuc manament d'obediència per a fer el viatge. Per això demana el rei al ministre provincial que envii lletra especial a fra Simó i la trameti al rei pel correu particular, donant-li la llicència i el manament d'obediència esmentats. I encara, que escriga (i trameta la carta al rei) al guardià del convent dels Menorets a Tunis que no impedeixen ni distreguen fra Simó del treball per què hi va.

N.º 68 — *De bono et malo* - Tunis, desembre, 1315.

- ” ” 174 — *De maiori fine intellectus amoris et honoris, dedicata ad alcaldiū episcopum Tunici*. Finit a Tunis en desembre de 1315.
 ” ” 175 — *De fide catholico contra sarracenos* - Tunis, desembre, 1315. (És un extracte?)
 ” ” 173 — *De Deo et mundo* - “Finivit Raymundus hunc librum Tunicii mense decembris anno 1315” (Cfr. Carreras i Artau, T. I, pàgina 255, n. 62).

UN INVENTARIO DEL REY JAIME III DE MALLORCA (1349),
Y OTROS DOCUMENTOS SOBRE LA DINASTÍA
MALLORQUINA

Hace pocos años me informó mi amigo el profesor Noël Coulet de la universidad de Aix-en-Provence que existía en los archivos de la región el inventario inédito que ahora sale a luz. El preámbulo del documento nos da las razones de su redacción. El 23 de noviembre de 1349 las autoridades de Niza, ciudad que entonces formaba parte del condado de Provenza, y así, de los dominios de la Reina Juana de Nápoles, fueron informadas de que una nave de Pissalino (o Pipilino) Liti, cuyo patrón era el genovés Dorino de Grimaldi, había llegado desde Mallorca al "Portus Olivi" y había sido descargado en Niza misma. Esta nave había formado parte de la flota del "Muy Ilustre rey de Mallorca". Corría el rumor de que el rey había sido "vencido, captado y matado por sus enemigos". Efectivamente, el 25 de octubre de 1349 el Rey Jaime III de Mallorca había sido derrotado y muerto en Mallorca en la batalla de Lluçmajor por las tropas de su cuñado Pedro IV de Aragón (Pere III de Catalunya), que había invadido las islas en 1343 y las poseía desde entonces.¹

Los bienes del Rey Jaime quedaron a bordo de sus naves. Por un documento del 5 de noviembre sabemos que esta flota se encontraba todavía en la bahía de Alcudia o cerca de Menorca.² El almirante, Lucí de Grimaldi, iba con Carlo de Grimaldi, a quien, según decían los espías

¹ Para los acontecimientos de 1349, véase las cartas del gobernador Centelles en A. Campaner y Fuertes, *Cronicon Majoricense* (Palma, 1881), pp. 96-109. Otras cartas en J. Vich y Salom y J. Muntaner y Bujosa, *Documenta regni Majoricarum (Miscelánea)* (Palma, 1945), pp. 251-62, y ed. por E. de K. Aguiló, en *BSAL* 22 (1928-29), 356-58, 385-88. Véase también B. Font Obrador, "Mallorca en 1349", *BSAL* 32 (1961-67), 245-60, y su *Historia de Lluçmajor*, 2.^a ed. (Mallorca, 1973), I, pp. 333-45.

² Font, "Mallorca en 1349", p. 260.

de Pedro IV, había prometido Jaime III el valle de Sóller y Alcudia.³ En la expedición se encontraban otros miembros de la familia, entre ellos el Dorino de nuestro documento. Entre las tropas de Jaime había provenzales, algunos de ellos presos por las fuerzas del gobernador de Pedro IV.⁴ Hasta 1349 Jaime había sido señor de Montpellier, ciudad que sólo acabó de vender a Felipe VI de Francia. Era natural que las autoridades de Niza le mirasen con simpatía. Decidieron secuestrar los bienes transportados por la nave de Liti y guardarlas para Jaime III, "si vivía aún", como dicen, o para sus herederos.

En la nave iba un catalán, Francesc Nicolau, quien había sido camarero de Jaime. Fue el que suministró un breve inventario del contenido de la barca al vicario y al juez de Niza. Este primer inventario, incluido dentro de nuestro documento, enumera sumariamente las provisiones que llevaba la nave, junto con una cantidad de armas (ballestas, saetas, unguentos para aplicar a heridas, etc.). Cuando los oficiales locales se enteraron de que "parte de la capilla real" se encontraba dentro de los 41 cofres (coffani) mencionados en este primer inventario, tomaron la decisión de hacer redactar un inventario detallado de su contenido. Este segundo inventario, redactado por un notario de Niza, es el que nos interesa. Escrito, como todo el documento, en latín, con algunas palabras en provenzal, no presenta grandes dificultades de lectura.⁵

El principal interés del documento consiste en la descripción que nos da del tesoro real que quedaba en manos de Jaime III en 1349. Sorprende ver que todavía poseía lo que se lee aquí. En efecto, después de perder Jaime las Islas Baleares en 1343 y Rosellón y Cerdeña en 1344, quedó muy pobre. En una carta del 22 de agosto de 1347, dirigida a la Reina Juana de Francia, el papa Clemente VI había tenido que implorar la clemencia del rey de Francia, que había incautado la ciudad de Montpellier, la última posesión importante que le quedaba a Jaime III. "Aparte de esto [Montpellier]", dijo el papa, "el rey de Mallorca no tiene nada para sostener a él y a sus hijos".⁶

La primera mujer de Jaime III, Constanza, hermana de Pedro IV de Aragón, había muerto en 1346. El 10 de noviembre de 1347 Jaime se casó con su amada Violante, hija del noble Berenguer de Vilaragut. Este

³ Campaner, pp. 98, 101 s., 104.

⁴ Font, *ibid.*, p. 256.

⁵ Debo un microfilm del documento a mi amigo, Mr. John Drendel (Universidad de Toronto). Según me informa consta de un cuaderno en papel. El texto empieza en el fol. 187v y acaba en el fol. 194r. Las pocas palabras que no he podido leer con certeza van con interrogante. La puntuación y enumeración es mía.

⁶ Véase la carta, inédita según creo, transcrita en el apéndice 1 a este artículo.

matrimonio le aportó una dote de 15.000 florines de oro. Se especifica en el contrato que esta cantidad sería destinada a recuperar las tierras usurpadas por Pedro IV.⁷ Pero no era suficiente para sufragar los gastos de una expedición a Mallorca. Jaime III tuvo que vender Montpellier a Felipe VI de Francia. La venta (por 120.000 “écus d’or”) fue acordada el 18 de abril de 1349.⁸ Aunque sólo parte de este dinero llegó a manos de Jaime, ahora tuvo fondos para armar su empresa. Antes de salir de Aviñón y dirigirse a Arles, hizo, el 7 de agosto, su testamento en el que estipuló que la Reina Violante tendrá derecho, después de su muerte, a “omnes vestes suas, et lectos suos sic munitos ut erunt tempore mortis nostre, et omnia jocalia et perlas, margaritas, coronas, redundellos, lapides pretiosos, sintas et omnia sua mobilia... nec non capellas ad servitium eius capelle deputatas, et paramenta earum, et omnia vasa auri et argenti sua”.⁹

Es razonable suponer que gran parte de lo comprendido en esta cláusula del testamento estaba dentro de la nave de Liti cuando, en septiembre de 1349, Jaime, su esposa y sus dos niños (de su primer matrimonio), el Infante Jaime (el futuro Jaime “IV” de Mallorca) y la Infanta Isabel, salían de la boca del Rhône hacia Mallorca.¹⁰ Nuestro inventario menciona una gran cantidad de vestidos de hombre y sobre todo de mujer. De algunos se dice que eran de “poco valor”. Algunos pertenecían sin duda a los caballeros, damas y doncellas del séquito. (Las damas y doncellas se mencionan en una carta del gobernador de Mallorca del 14 de noviembre.)¹¹ Pero podemos suponer que la ropa más vistosa, por ejemplo, vestidos de “escarlata” —una tela, nos dice Gual Camarena, de “calidad excepcional con la que se vestían reyes”— que aparecen en el inventario, a veces en blanco (4-5), rojo (8, 48), o “adornado con imágenes” (15), pertenecerían a la reina o a la Infanta Isabel (para ella, véase especialmente n.º 46).¹² Lo mismo puede decirse de las telas proceden-

⁷ El contrato fue publicado por A. Lecoy de la Marche, *Les relations politiques de la France avec le royaume de Majorque* (París, 1892), II, pp. 355-59, otro documento, del 13 de marzo de 1348, por E. de K. Aguiló, en *BSAL* 11 (1905-07), 51 s.

⁸ Lecoy de la Marche, II, pp. 158-61.

⁹ Aguiló, *BSAL* 11 (1905-07), 53-62 (esp. 59). Resumen en Lecoy de la Marche, II, p. 162 n. 1.

¹⁰ Campaner, p. 104 (carta de un espía del 29 de agosto). Aquí se dice que Jaime tenía 400 hombres montados y 3.000 a pie. El 11 de octubre la flota fue vista en Pollença (p. 105). Las cifras dadas para la flota varían. El 22 de octubre (la fecha correcta de la carta) ocho galeras fueron vistas en Portopí (p. 107).

¹¹ Campaner, p. 109: “les dones e donceles, qui ab ella [Madona Violant] son”. La fecha que lleva esta carta en Campaner (18 kal. novembris = 15 de octubre) ha de ser equivocada. Se impone la corrección 18 kal. decembris (= 14 de noviembre).

¹² M. Gual Camarena, *Vocabulario del comercio medieval. Colección de aranceles aduaneros de la Corona de Aragón (siglos XIII y XIV)* (Tarragona, 1968), pp. 302 s. No he

tes de Bruselas (9, 65, 185) o de Malines (19, 50, 123, 126), a veces con adornos de armiño (8), tafetán (10, 19) o de vero (7, 71). Hay otras muchas referencias a sedas (18, 25, 52, 64, 68, etc.) y otras a telas fabricadas de "bruneta", o sea de un color oscuro (31), de camelote (45), o de arduillas (43). Se mencionan también unos zapatos dorados (109).

Había, naturalmente, armas: espadas, a veces con puños de marfil (204), guantes (29) o yelmos (39) de hierro, o cotas de malla (212), pero también objetos de coral (2, 61), marfil (62, 171, 182, 200), cristal (43, 77 —cajas conteniendo reliquias— 105, 139, 184, 186) y, sobre todo, de plata. Se registran adornos personales (43, 107, 120, 135), agnus Dei (108, 172), campanas pequeñas (119), el cetro (210) y las dos "coronas reales, decoradas de plata con joyas" (38), con que Jaime III y Violante seguramente esperaban hacer su entrada triunfal en la Ciudad de Mallorca.¹³

La lista de objetos pertenecientes a la capilla real es muy extensa. Aparte de muchas vestimentas (81 s., 85, 93 s., 145, 148, 150 s., 153 s., 158-160, 166 s.) y frontales de altar (83 s., 143 s., 146 s., 149, 152, 162 s., 165), había un incensario (103), un cáliz (90) y, lo que vale la pena destacar, retablos (131, 142), en dos de los cuales "estaba representado el papa", imágenes en piedra de la Virgen María (132, 156), más "un pequeño oratorio de piedra" (161).¹⁴

Aunque he tratado en otra parte el tema de "Los Libros y la cultura de Jaime III", tengo que llamar la atención aquí sobre los libros que figuran en nuestro inventario.¹⁵ Aparte de los "cartularios" documentando las posesiones reales (60), hay menciones de más de 90 libros. Desgraciadamente las descripciones son muy parcas y en general no hay títulos sino sólo el número de tomos registrados. Pero, además de un

encontrado en las fuentes el paño de Tamorat que se indica en el n.º 188, ni el "gronhetis" del 185.

¹³ No he podido identificar el n.º 32 ("una pampsis de argento"), ni al "estreuhedor" del 199. La "pes argenti" (181) supongo que sería un adorno para la capilla real.

¹⁴ El broche ("noscla") de 173 (= nosca) recuerda unas "nosques d'argent daurades" que salen en el inventario de la Infanta Juana de Aragón (véase n. 22, infra, p. 168, y otra referencia en el rico inventario inédito del 25 de enero de 1356 de la capilla real de Pedro IV (ACA, RP, MR 943, fol. 182v): "vi nosques de capes daurades i esmaltades". ¿Qué era una "scubla deorata valde pulcra" (157) o una "flor cerene" (171)? Me intrigan las "dentes de lamia munite de argento" (106). El *Diccionari* de Alcover-Moll define "làmia" como "monstre fabulós, amb cap de dona i cos de drac". Ducange para "lama" da "daemonum species" (véase también lo que dice de "striga").

¹⁵ Mi comunicación con este título fue presentada al XIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón (Palma, 1987) y debe aparecer en las Actas. Aquí rectifico unas cifras. Véase también mi libro, *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, de inminente aparición, XXXVI. Aunque la lectura del n.º 55 de nuestro inventario es *Liber de Ienesis* pienso que se debe corregir *Genesis*, o sea un tratado religioso muy conocido en la Mallorca medieval y documentado en un inventario de un sacerdote de 1342 (*Readers*, n.º 33).

Officium beate Marie (12), un libro *de cantu* (44) y tres misales (79, 92, 130), se registran más de 80 libros no-litúrgicos. Éstos incluían 22 tomos de teología (141) y libros tanto en latín como en romance (58). Si se tiene en cuenta la donación que el rey había hecho, en 1341, a Poblet de 40 manuscritos y las graves pérdidas que le había ocasionado Pedro IV de Aragón, el número de libros que le quedaron en 1349 y el hecho de que los quisiera llevar consigo en esta arriesgada expedición no deja de ser impresionante.

Las anotaciones marginales que lleva nuestro manuscrito parece que fueron utilizadas en 1364 cuando el heredero de Jaime III, el Infante Jaime, entonces casado con la Reina Juana de Nápoles, pudo recuperar así 51 de los tomos ("de diversas ciencias y materias") que habían pertenecido a su padre.¹⁶

Es curioso contrastar el inventario de 1349, que nos da la última visión, por incompleta que sea, del tesoro de la Casa Real de Mallorca, con dos listas (apéndices 2 y 3) de 1358, encontradas en el Archivo de la Corona de Aragón. La primera contiene los pocos y bastante miserables objetos (toallas, sábanas, algún tapiz o colchón, cojines, un cubrecama) facilitados al Infante Jaime, mientras fue prisionero de su tío Pedro IV en Barcelona. La segunda lista especifica lo que el Rey Pedro dio a su sobrina, la Infanta Isabel, cuando ella se casó el mismo año con el marqués de Montferrat. Al publicar las dos listas parece conveniente hacer unos breves comentarios.

En 1349, después de la batalla de Lluçmajor, donde su padre había muerto, el Infante Jaime quedó "con una herida fea en la cara de un golpe de espada".¹⁷ No conmovido por el heroísmo que había mostrado su sobrino al luchar junto a su padre cuando tenía sólo unos catorce años, Pedro IV ordenó su traslado a Valencia, junto con la Reina Violante, la Infanta Isabel y el cuerpo de Jaime III. El infante fue encerrado durante casi diez años en el castillo de Játiva, en la frontera sur del reino de Valencia, y después, en 1358, trasladado, para mayor seguridad, al Castell Nou de Barcelona, donde, por las noches, fue encerrado dentro de una jaula de hierro. Este encierro duró hasta que pudo huir de Cataluña y llegar a Nápoles.¹⁸

¹⁶ Archives Départementales des Bouches du Rhône, B 4, fol. 171v. Los documentos fueron publicados, sin la referencia precisa, por Mn. Antoni Pons, "Mallorca y Provença", *BSAL* 21 (1926-27), 131 s.

¹⁷ Campaner, p. 108: "nafrat leig en la cara de colp de spaha".

¹⁸ J. E. Martínez Ferrando, *La tràgica història dels reis de Mallorca* (Barcelona, 1960), pp. 247-55. Los documentos originales en *BSAL* 3 (1889-90), 22 s.; véase también C. A. Willemsen, "Der Untergang des Königreiches Mallorca und das Ende der Mallor-

El proceso que Pedro IV había abierto contra la Reina Violante por envenenamiento de la primera mujer de Jaime III, tuvo que ser abandonado y Violante pudo casarse (en 1352) con el príncipe Oton de Brunswick, por entonces miembro de la corte del rey de Francia.¹⁹ En 1358 la Infanta Isabel llegó a casarse con Juan Paleologo, marqués de Montferrat, pariente del Príncipe Oton. A cambio de renunciar la infanta a sus derechos al reino de Mallorca, Pedro IV prometió dotarla con 40.000 florines de oro. Como esta cantidad no llegó nunca a ser satisfecha, la renuncia tampoco fue considerada válida. Después de la muerte del Infante Jaime (Jaime "IV" de Mallorca) en 1375, la infanta cedió sus derechos a Luis de Anjou, cosa que causó muchas preocupaciones a Pedro IV en la década de 1370-1380.²⁰

Lo único que hizo Pedro IV en 1358 por su sobrina con ocasión de su boda, fue darle los objetos de plata registrados en la lista que se publica aquí en el apéndice 3. Aunque puede parecer impresionante la mención de una cruz (n.º 1), de objetos destinados al servicio de la mesa (2-4, 12-15), o a la capilla (5-9), además de unos botones de plata para un vestido (16), para convencerse de que se trata de muy poca cosa basta hojear el inventario, hecho en 1360, de las posesiones de una hija de Pedro IV, la Infanta Juana; en 1360 dicha infanta tenía unos 16 años y estaba lejos de casarse.²¹ La cantidad de vestimentas y frontales, los preciosos manuscritos, la mesa de plata, las cruces, los vestidos e incluso el juego de ajedrez de la Infanta Juana eran realmente dignas, esta vez, de una princesa real.²² La "dote" de la Infanta Isabel de Mallorca caracteriza —aunque de una manera menos dramática que el tratamiento cruel que infligió al Infante Jaime— al Rey Pedro IV en sus relaciones familiares.

kinischen Dynastie", en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 5 (1935), 240-96 (esp. 267-75). Hay traducción de este trabajo por José Sureda Blanes, *Ocaso del reino de Mallorca y extinción de la dinastía mallorquina* (Palma, 1955) (véase esp. pp. 32-38), que conviene comparar con el original. La orden de encerrar al infante dentro de "una gabie de ferre" fue expedida antes del 13 de julio de 1358. Nuestro documento menciona pagos de abril a junio del mismo año.

¹⁹ Sobre Violante véase D. Zaforteza y Musoles, "Violante de Vilaragut, reina de Mallorca", *BSAL* 28 (1939-43), 261-83, y W. H. comte Rudt de Collenberg, "Yolande de Vilaragut, reine de Majorque, princesse de Brunswick et sa parenté", en *Archives du Midi*, 75 (1963), 86-93, y también Willemsen, "Der Untergang", pp. 265-67 (trad. castellana. pp. 30-32).

²⁰ Véase Lecoy de la Marche, II, pp. 206 s. y 373-81. El énfasis puesto en la *Crònica* de Pere III (Pedro IV) sobre el tema de Mallorca se debe sin duda a haberse resucitado esta cuestión en 1375.

²¹ Pero en 1360 unos embajadores franceses en una carta a su rey le dijeron que "le roy d'Arragon a une fille à marier de sa première femme", o sea Juana. Lecoy de la Marche, II, p. 373.

²² P. Sanahuja, "Mobiliari de la Infanta Joana, filla de Pere III", a *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch* II (Barcelona, 1936), pp. 165-69.

*INVENTARIO DE ALGUNAS POSESIONES DE JAIME III
(23 DE NOVIEMBRE DE 1349)*

Inventarium de bonis illustris principis domini regis Malhoricarum bone memorie, inventis in quadam navi Pipilini Liti, januensis, habitatoris civitatis Nicie. Otro título: Inventarium factum de rebus domini regis Maioricarum, inventarum in quadam navi et depositis penes mercatores assignatum per dominum Johannem de Forti, regium procuratorem et advocatum, in regio et regionali Aquensi archivo michi Hugoni Horonari, archivario. Otro título (posterior): Inventaire de certayne nef venant de Malhorque, ayant exchue au port de Nici. 23 nov. 1349.²³

Anno domini Millesimo trecentesimo quadragesimo nono, die vicesimo tercio mensis novembris tercie indictionis, pervento ad audienciam nobilium et peritorum virorum dominorum Guillelmi de Monte Olivo, militis, vicarii, Pauli de Ponte, iudici, et providi viri Magistri Raymundi Pape, clavarii civitatis Nicie, ex relatione veridica eisdem dominis officialibus facta per nobilem domicellum Jacobum Pere, subvicarium dicte civitatis, quod certi coffani et quedam quantitas polente et certa alia bona et victualia Illustrissimi principis domini regis Malhoricarum, qui et que portabantur in quadam navi Pissalini Liti, civis Nicie, cuius patronus erat quidam nominatus Dorinus de Grimaldis, que navis veniebat de insula Malhoricarum [et] ex casu fortuito applicuit in Portu Olivi et inde exonerata fuit in civitate Nicensi predicta in quadam apotheca Dominici Mantelli quondam. Cumque pululetur fama publica quod prefatus dominus rex ab ostibus suis fuerit devinctus, captus et occisus, desliberatione inter ipsos dominos officiales prehabita dictos coffanos et res ac bona omnia ipsius domini regis ut premitittur in dicta civitate exonerata ad salvum et ad securitatem ipsius domini regis, si vicxerit, aut suorum heredum, ne ²⁴ dicta bona per aliquam personam modo quolibet alienari possit aut valeant, saziri et sequestrari voluerunt et mandaverunt, ad eo etiam ut Magnificencia domini comitis Provincie et Folcarquerii exire [?] informare possit et valeat de premissis, revendi dicta bona tamdiu in arresto donec dicta Magnificencia aliud duxerit ordinandum.

Et procedentes dicti domini officiales ad premissa, predictam apothe-

²³ Estas inscripciones se encuentran en el fol. 194v, junto con otra que indica el destinatario del inventario: "Egregio et potenti viro, domino Guillelmo Angerii [?], militi, domino de Viciis, magnifici viri domini Fulconi de Agonto, militis, valle Rellanie domini, comitis Provincie et Forcarquerii generali vicegerenti, suo domino reverendo." En el fol. 187v se lee "Inventarium".

²⁴ "Et de" tachado.

cam cum clavibus et sigillo ipsius domini iudicis aposito in duabus portis ipsius apothecae claudi et clavari fecerunt et inde claves ipsius apothecae tradi voluerunt et mandaverunt prefato Dorino de Grimaldis, patrono dicte navis, in presentia Francisci Nicolay, catalani, custodis, ut dicebat, ipsorum bonorum, et camerarii dicti Malhoricarum regis, necnon Francisci Laydeti, notarii ipsius curie, dicti patroni, Peyroni Arnaudi, mei Gaufridi Guillelmi dicte curie notarii, et multorum proborum virorum dicte civitatis.

Successive vero prefatus dominus vicarius ad sui presenciam prefatum cathalanum evocari fecit, quem interrogavit cum iuramento prius per eundem prestito si aliqua alia bona dicti domini regis alibi exhonerari fecit preter quam in dicta apotheca, qui dixit et respondit quod non. Quem quidem cathalanum etiam ipse dominus vicarius interrogavit si de dictis bonis penes se inventarium habet, qui dixit et respondit quod sic. Quem ipse dominus vicarius in hoc presenti processu transcribere voluit per me notarium supradictum, cuius inventarii per ipsum cathalanum michi dicto notario traditi et assignati in ipsius domini vicarii presentia tenor est talis:

Primo, exhoneravit ipse cathalanus in apotheca predicta seu exhonerari fecit centum quadraginta sex sacos plenos farine, tam magnos quam parvos — CLVI [*sic*]. Item, coffanos quadraginta unum — XLI. Item, caxias tres — III. Item, tresdecim trocellos sive fardellos raube — XIII. Item, caxias tres — III. Item, salmam unam — I. Item, decem septem trocellos sive fardellos raube — XVII. Item, salmas duas — II. Item, septem caxias viratonum plenas — VII. Item, unam caxiam in qua sunt certa unguenta materiarum necessaria pro vulneribus et plagis — I. Item, sex cellas equitandi — VI. Item, unum bast saumerii — I. Item, triginta quatuor balistas — XXXIII. Item, duas jarras magnas de here. Item, unum bassinum. Item, unum elme armorum. Item, decem novem pavesia. Item, viginti sacos plenos de sivata — XX. Item, unam caxiam. Item, sacum plenum cazeorum. Item, viginti meginas carniū porcinarum salzarum — XX.

Die XXIII^{or} dicti mensis novembris prefati domini officiales ad dictam apothecam personaliter accedentes una mecum dicto notario, quam aperiri fecerunt presentibus Peyrino Arnaudi, Jacobo Prioris, Facio Cavisser, Guillelmo de Moginis, dicto cathalano, et pluribus aliis mercatoribus dicte terre, et inventis dictis coffanis pro cautela et securitate ipsorum et rerum in eisdem existencium voluerunt et ordinaverunt quod dicti coffani ponantur et deponantur in dicta civitate penes aliquos bonos ydoneos et sufficientes mercatores dicte terre. Et incontinenti de dictis coffanis fuerunt depositi penes Jacobum Prioris mercatorem duodecim. Item, penes Peyrinum Armandi [*sic*] fuerunt depositati coffani duodecim.

Item, penes Guillelmum de Moginis fuerunt depositati coffani decem. Item, penes Facionum Cavescer mercatorem coffani septem. Dicta vero farina, trocelli, et alia bona in dicto inventario nominata et descripta remanserunt in apotheca predicta, que quidem apotheca sive porte ipsarum cum quatuor clavibus sive serraturis fuerunt clause et clavate et etiam sigillo dicti domini iudicis sigillate.

Voluerunt etiam prefati domini vicarius et iudex quod cum dicti coffani sint reperiți et dicatur per dictum cathalanum quod certa pars capelle ipsius domini regis sit in dictis coffanis, ad evitandam omnem suspectiōnem et pro tuitiori cautela rerum in ipsorum coffrorum cistencium, quod dicti coffani aperiantur et aperiri debeant in ipsorum dominorum officium meique dicti notarii et dictorum mercatorum presencia et de eis que in dictis coffanis requiritur [fiat marg.] tam per me dictum notarium quam per dictum cathalanum duo inventaria consimilia ad cautelam. Qui quidem coffani aperti fuerunt quo supra mandato per unum fabrum in presencia dictorum domini vicarii et iudicis ac ipsius cathalani et quorundam aliorum mercatorum de Nicia et in eis res subscripte fuerunt invente, et inde facta inventaria que sequentur.

In coffanis positis in domo dicti Guillelmi de Moginis:

Primo, in uno coffano fuerunt invente res infra scripte, videlicet unum coffanum in quo erant botoni de argento octo cum quibusdam rebus aliis minutis. 2. Item, unam brancam corali pulcri et unum pentem de ebure. 3. Item, unas caligas de escarlata et unum ramaie parvum de perlis minutis. 4. Item, in ipso magno coffano unum corsetum muliebre de scarlata alba. 5. Item, de tela linea unam peciam. 6. Item, unam tunicam de scarlata alba muliebre. 7. Item, unum cossetum muliebre de camotat [?] cum penna varia. 8. Item, unum alium cossetum muliebre de scarlata rubea cum penna varia et cum vistis erminorum. 9. Item, unam tunicam muliebrem de bruysellis. 10. Item, unum alium cossetum muliebre de panno viridi, florum de taffatano. 11. Item, unum capucium. 12. Item, unum Officium beate Marie. 13. Item, quedam alia rauba, tam linea quam lania, pauci valoris. 14. Item, in quodam alio coffano res subscripte invente fuerunt particulares et distincte, videlicet una lodex sive flassata. 15. Item, unum capucium pulcrum de escarlata operatum cum ymaginibus. 16. Item, quedam alia indumenta hominis pauci valoris. 17. Item, in quodam alio coffano fuit inventum unum cossetum de disguisato muliebre. 18. Item, duo copertoria de cirico. 19. Item, unam clamidem de panno melinarum fresatum, cum uno fresco de orato florato de taffatano escacato. 20. Item, unum epitogium cum capucio novo de livido. 21. Item, unum cossetum de escacato muliebre. 22. Item, certa linteamina et mapas. 23. Item, unum librum, in papiro scriptum. 24. Item, in quodam alio

coffano res subscripte invente sunt, videlicet certa pannicula pauci valoris. 25. Item, in quodam alio coffano fuerunt invente due plate, quarum una coperta erat de velluto et alia de cerico. 26. Item, unas fandas. 27. Item, quatuor brasseros. 28. Item, quatuor cayserias. 29. Item, unum par sirothecarum de ferro. 30. Item, in quodam alio coffano res subscripte sunt inventa, videlicet duo linteamina. 31. Item, unum gardacossium de bruneta nigra. 32. Item, una pampsis de argento. 33. Item, unum mantellum partitum muliebre. 34. Item, unum alium mantellum de livido cum penna vennorum. 35. Item, unum epichogium de livido cum penna longum. 36. Item, unum cossetum cum quibusdam rebus minutis. 37. Item, duas tunicas parvi valoris. 38. In quodam alio coffano duas coronas regales, deorata de argento cum lapidibus. 39. Item, duos elmes de ferro. 40. Item, tres giponos aptos ad armandum. 41. Item, duos pennones de syndone. 42. Item, unum cimbre. 43. Item, in quodam alio coffano certa linteamina et indumenta hominis et mulierum et unum coffretum et una penna esquiolorum, in quo quidem coffreto sunt I agnus dei de argento, munitum vimos [?] paternoster de cristrello et una zona argentea modica et certe alie res minute. 44. Item, in quodam alio coffano sunt res subscripte, videlicet unus Liber de cantu. [marg. L. I.] 45. Item, unum cossetum cum penna varia, anticum, de camelino. 46. Item, gardacossium et tunicam de escarlata infantis. 47. Item, unum mantellum hominis listatum cum penna varia. 48. Item, unum mantellum mulieris de escarlata rubea, cum penna varia nova et bona. 49. Item, unum epichogium et tunicam de escarlata sine folratura. 50. Item, unum capucium de melinis, cum capucio folratis de vicars [?]. 51. Item, duo capucia de escarlata non folratis. 52. Item, unum copertorium parvum de sirico. 53. Item, unum pannum de tele viridi. 54. Item, duo linteamina. 55. Item, in quodam alio coffano fuit unus Liber de ienesis [Genesis ?] inventus [marg. L. I]. 56. Item, unum gardacossium de misclato et quedam alia minuta.

De coffanis positis in domo Facii Caviscer:

57. Primo, duas vanovas et quedam alia rauba pauci valoris in uno coffano sunt invente. 58. Item, in quodam alio coffano certos libros, tam magnos quam parvos et tam in latino quam in romancio, et in pargameno et in papiro descriptos, quorum aliqui sunt destructi et putrefacti. [marg. L.] 59. Item, unum alium coffanum in quo erat una boneta plena raube. 60. Item, unum alium coffanum in quo erat unum capsaber et aliqui cartularii rationum papirei. 61. Item, in quodam alio coffano, in quo sunt duo coffreti, et in uno una branca coralhi et quedam alia et in alio coffreto est unus liber [marg. L. I] et unum velum subtilem muliebrem. 62. Item, unum oratorium de ebure valde pulcrum. 63. Item, duas pecias de velluto rubeo. 64. Item, cossetum muliebre de sirico operatum.

65. Item, unam capam de bruysellas, floratam de variis minutis [?], pulcherimam. 66. Item, unum mantellum muliebre folratum de morretis. 67. Item, unum epichogium muliebre. 68. Item, copertorium de cirico. 69. In quodam alio coffano fuit inventa una maleta plena rauba. 70. Item, unum coffretum. 71. Item, unam gipam de vario folratam de morretis. 72. Item, unam cotam muliebrem de panno viridi, floratam de sindone viridi. 73. Item, duo linteamina. 74. Item, certas perlas finas, bonas et grossas, in quodam marsupio. 75. Item, duo paria linteaminum. 76. Item, quedam alia indumenta pauci valoris. 77. Item, in quodam alio coffano due catxiete de cristuallo cum multis reliquiis. 78. Item, duos oratorios. 79. Item, unum Missale novum, pulcrum. [marg. L. I.] 80. Item, duos coysinetos altaris. 81. Item, unum indumentum sacerdotalem. 82. Item, unam capam sacerdotalem. 83. Item, unum panum altare nigrum. 84. Item, certa alia paramenta altaris. 85. Item, triginta tres pecias, tam parvas quam magnas, inter capas, cayblas, manipulos, stolas, et amices, que assignate fuerunt dicto Facio Cavescer, cum ipse essent labinate et quasi destructe, pro reparatione ipsarum.

De coffanis positis in domo Petri P' Armandi predicti:

86. Primo, sunt inventa in uno ex dictis coffanis volumina librorum in pargameno descripta, et tam magna quam parva viginti duos — XXII [marg. L.] 87. Item, volumina librorum in papiro descripta quatuordecim — XIII [marg. L.] 89. Item, in alio coffano fuerunt inventi duo cofreti et certa indumenta mulierum. 90. Item, in alio coffano erat unus calix cum patena de argento. 91. Item, duo viraglie de argento. 92. Item, unum Missale [marg. L. I.] 93. Item, unum indumentum sacerdotale. 94. Item, unum indumentum de escarlata cum penna varia. 95. Item, et quedam alie res minute. Item, in quodam alio coffano res subscripte sunt invente: 96. Primo, quedam indumenta hominis. 97. Item, unos gladios mensales. 98. Item, unum estoquetum. 99. Item, in quodam alio coffano sunt inventa certa indumenta hominis. 100. Item, in alio coffano sunt inventa una servelleria et quedam rauba pauci valoris. 101. Item, in alio coffano quedam rauba linea et quedam indumenta mulieris. 102. Item, in alio coffano sunt inventa duo marsupia de sirico cum una curassa. 103. Item, quedam indumenta hominis et quedam alie res minute, nec non unum ensensier sive turrubulum de lochono super deoratum. 104. Item, in alio coffano sunt invente res subscripte, videlicet unam florem de argento super deoratum. 105. Item, unum vas parvum cristalli, munitum de argento. 106. Item, due dentes de lamia que sunt munitae de argento. 107. Item, una sentura de argento. 108. Item, unus agnus de argento. 109. Item, unum par calcarium superdoratorum. 110. Item, una bussa de sirico cum duobus javetis et cum uno libro parvo. [marg. L. I.]

111. Item, una sentura argenti cum uno libro satis magno. 112. Item, unum mantulum parvum cum uno capucio de escarlata cum pennis variis. 113. Item, unum capucium duplicem. 114. Item, unum copertorium de cirico. 115. Item, epichogium. 116. Item, floreni quatuor, qui dati sunt dicto cathalano pro suis expensis faciendis. 117. Item, et quedam alie res minute. 118. Item, in alio coffano quedam linteamina cum una sobremesa de cirico et cum quibusdam aliis frasquis pauci valoris. 119. Item, in alio coffano sunt invente sex cloquearia parva de argento. 120. Item, una zona de argento cum quinque anulis aureis. 121. Item, duo agnus dei de lothono, muniti cum una busa de cirico. 122. Item, libri tres et quedam alie frasque. [marg. L. iii.] Item, in alio coffano sunt invente videlicet res subscribe: 123. Primo, unum gardacorssum cum tunica de melinis cum penna dorsorum variorum. 124. Item, unum mantellum de escarlata, florum de dorsis variorum. 125. Item, unum gardacorssum muliebre de escarlata, cum penna agnorum. 126. Item, unum mantellum de melinis cum penna de gronhetis. 127. Item, unum corssetum muliebre partitum cum penna agnorum. 128. Item, una tunica de panno rubeo.

Predicta vero fuerunt inventa presentibus dicto Petro Armandi, Deyrino de Grimaldis, Pissalino Liti, dicto cathalano, necnon presentibus, videntibus et volentibus dominis vicario et iudice et pluribus aliis.

De coffanis positis in domo Jacobi Prioris predicti:

129. Primo, in uno coffano inventum fuit unum indumentum sacerdotale. 130. Item, unum Missale [marg. L. I.] 131. Item, quedam tabule pictae. 132. Item, et una ymago beate Marie lapidea. 133. Item, in quodam coffano rotundo erant due pecie sindonis antiqui pauci valoris. 134. Item, quinque coffreti, in quibus erant certe res minute modici valoris. 135. Item, una zoneta de argento pauci valoris. 136. Item, unum aurelherium supradoratum. 137. Item, in quodam alio coffano erant septem cloquearia parva de argento. 138. Item, duobus gladiis mensalibus cum manubriis de castralho. 139. Item, una tacia de cristalho. 140. Item, quedam linteamina et certa indumenta hominis. 141. Item, in alio coffano libri qui esse dicuntur de sacra theologia, tam magni quam parvi viginti duos — XXII. [marg. L. XXII.] 142. Item, et due tabule in quibus erat depictum papa mundi. 143. Item, in alio coffano erant res infra scripte, videlicet duo frontali altaris. 144. Item, unum pannum de cirico, operatum ad munitum altare. 145. Item, unum indumentum album de cirico sacerdotale. 146. Item, frontal unum altaris de cirico. 147. Item, unum alium pannum de cirico pro altare. 148. Item, unum alium indumentum sacerdotale de cirico, anticum. 149. Item, unum frontale altaris rubei. 150. Item, unum alium indumentum sacerdotale de sindone rubeo. 151. Item, unum alium indumentum sacerdotale de syndone albo. 152. Item,

unum frontale rubeum altaris. 153. Item, unum alium indumentum sacerdotale de sindone albo. 154. Item, unum alium indumentum sacerdotale album, operatum. 155. Item, unum Missale pulcrum. [marg. L. I.] 156. Item, unam ymaginem lapideam Virginis Marie cum quodam tabernaculo depicto. 157. Item, unam scublam deoratum valde pulcrum. 158. Item, in alio coffano erant res subscripte, videlicet unum indumentum sacerdotale de sindone viridi, completum. 159. Item, una caybla alba de sindone. 160. Item, una capa alba de sindone. 161. Item, unum parvum oratorium de lapide. 162. Item, paramentum album de altare unum. 163. Item, una cortina altaris alba et de sindone. 164. Item, due toallie altaris. 165. Item, frontale altaris. 166. Item, unum indumentum sacerdotale album completum, cum uno frontale deorato. 167. Item, unum alium indumentum sacerdotale album, cum uno aurelherio altaris. 168. Item, in alio coffano sunt inventi libri septem [marg. L. VII], cum uno frontali altaris et cum uno Breviario [marg. L. I.]. 169. Item, epichogium et capucium de quodam mesclato cum penna nigra. 170. Item, et quedam alie res minute pauci valoris. 171. Item, in quodam alio coffano fuit inventa quedam catxieta cipresia, tota marcata, in qua erant duo coffreti, quorum unum est de ebrice et aliud de fusta, qui sunt muniti, pro ut creditur, de argento, et in dicto coffreto de ebrice erat quedam flor cere ne cum quibusdam perlis et lapidibus. 172. Item, unus agnus dei de argento, munitum cum lapidibus et perlis. 173. Item, unam nosclam cum lapidibus et perlis. 174. Item, due bre [?] de auro cum perlis et lapidibus. 175. Item, unos cressadors cum perlis et lapidibus et esmiltis. 176. Item, una bucxia parva de ebrice, in quo sunt anuli duo. 177. Item, unum tabernaculum sive oratorium parvum de auro cum lapidibus et perlis. 178. Item, burssa deorata cum una zoneta parva de argento. 179. Item, unum corey de cirico. 180. Item, unam pentem de ebrice. 181. Item, pedem argenti. 182. Item, unam bucxiam de ebrice de argento munita. 183. Item, unam cotardicam de panno aureo. 184. Item, unam catxieta de cristalho, copertam de corio cum uno oratorio. 185. Item, unum epichogium de bruysellis cum penna de gronhetis. 186. Item, unos pater noster de cristalho. 187. Item, mantellum folratum de sindone. 188. Item, gardacorssum longum muliebre de tamarat cum vistis minorum. 189. Item, unum mantellum de livido cum penna venorum. 190. Item, unos fermalhos de argento cum perlis. 191. Item, in quodam alio coffano fuit inventa quedam gipa armandi. 192. Item, unum epichogium. 193. Item, unum cladium [sic] cum quodam alio gipono. 194. Item, tunice due cum duobus epichogiis. 195. Item, alia tunica cum una canna de mesclato. 196. Item, unum saculum de spenich pulverizatum. 197. Item, et quedam alia pannicula. 198. Item, in quodam alio coffano erat unus coffretus in

quo erat I sench de sirico nigro cum duobus paternoster. 199. Item, capelletum sive estreuhedor de argento cum quibusdam perlis pauci valoris. 200. Item, unum lambequi de velluto cum uno speculo de ebrice. 201. Item, una berreta de sirico daurata. 202. Item, unum sacum de sindone cum quibusdam rebus minutis. 203. Item, unum marsupium de sirico. 204. Item, unos gladios mensales cum manubriis de ebrice, viretos de argento. 205. Item, duas parvas pecias de borro [?]. 206. Item, unam vanoam cum uno corsseto rubeo muliebre. 207. Item, unam pecietam de bocaramo parvam. 208. Item, unum mantellum de livido et unam tunicam. 209. Item, in quodam alio coffano sunt inventi libri quindecim, tam magni quam parvi. [marg. L. XV.] 210. Item, in quodam alio coffano fuit inventa una virga de argento cum duobus pometis. 211. Item, lin-teamina quatuor cum uno morral senture de argento. 212. Item, una gipa de sindone superdeorata cum una cota armandi. 213. Item, epichogium hominis cum penna variorum. 214. Item, et quedam alia minuta.

Que quidem res pro ut invente fuerunt sunt in dictis coffanis repositae integraliter et sine omni diminutione preter quam dicti quatuor floreni inventi in quodam coffano, qui dati fuerunt et traditi per dictum dominum vicarium dicto cathalano pro suis et sue famulie expensis faciendis. Et inde dicti coffani per dictum fabrum clausi pro ut melius fieri potuit et omnes sigillati bene et fideliter sigillo domini iudicis supradicti, et dimissi dicti coffani in domibus ubi fuerant positi et assignati dictis mercatoribus, et pena posita eisdem mercatoribus presentibus et audientibus per dictos dominos vicarium et iudicem centum marcorum, et de dictis coffanis bonam debeant hinc custodiam et nemini assignare sine domini sententia aut ipsorum dominorum officialium licentia et speciali mandato.

Que omnia ego Gaufridus Guillelmi, notarius dicte curie, scripsi et in predictis interfui, presentibus mercatoribus Daurino de Grimaldis, Pissalino Liti, Iohanne de Surregalibus, et pluribus aliis.

Archives Départementales des Bouches du Rhône, B 1170, fols. 187v-194r.

APÉNDICE I.

CARTA DEL PAPA CLEMENTE VI A LA REINA JUANA
DE FRANCIA (22 DE AGOSTO DE 1347)

Clemens episcopus servus servorum Dei. Carissime in Christo filie Johanne Regine Francie illustri, salutem et apostolicam benedictionem. Intellecto nuper quod carissimus in Christo filius noster Philippus Rex Francie illustris, occasione novitatis facte per carissimum in Christo filium nostrum Jacobum Regem Maioricarum illustrem in comitatu Rossilionis, villam et baroniam Montispesulani ad manum regiam poni et nichilominus contra ipsum regem Maioricarum ac subditos et servitores suos qui super hoc ei astiterunt procedi mandavit, speciali ad hoc commissario destinato, Nos eundem regem Francie per nostras litteras deprecamur ut prefato regi Maioricarum pie compaciens velit erga eum benigne agere ac omnem penam si quam pro culpis preteritis innuerit ei graciosè remittere ac manum regiam a villa et baronia predictis — cum aliunde prefatus rex Maioricarum non habeat unde se ac filios, licet pauperes, regali tamen prosapia genitos, sustentare valeat — amovere. Quo cura serenitatem tuam attente rogamus quatenus apud eundem regem Francie quod nostris in hac parte precibus annuat pro nostra et apostolice sedis reverencia interponas efficaciter partes tuas. Datum Avinione XI kl. septembris pontificatus nostri anno sexto.

MS. París, Bibl. Nat. lat. 9261, n.º 49.

E. Déprez, J. Glenisson y G. Mollat (ed.), *Clément VI (1342-1352), lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France* 2 (París, 1958), 372 (n.º 3414) dan un resumen del documento, sacado del Reg. Vat. 141, fols. 63v-64.

APÉNDICE 2.

PAGOS EFECTUADOS PARA LA ROPA DEL INFANTE

JAIME DE MALLORCA

(Abril-junio de 1358)

Notamens den Bernat Carreres, cambrer del alt Inffant de Malorches.

Primerament rehebé en Barchinona en los mesos de abril, maig e juny del any de la nativitat de nostre senyor MCCC LVIII les coses dejús escrites: I^a vanova boton[a]da, que fo comprada en Barchinona, costa C sol. 2. Item, en los dits mesos rehebé I^a altra vanova ab obra d'Ongria per ops del dit Inffant de Malorches — LXX sol. 3. Item, rehebé 1 altra vanova de puntes per ops del dit Inffant e costa — LX sol. 4. Item, rehebé en Barchinona I altra vanova e II parells de lançols que costa per tot — LXXX sol. barchs. 5. Item, rehebé en la dita ciutat de Barchinona I tapit per tenir en terra denant lo lit; costa XXXV sol. barchs. 6. Item, rehebé en la dita ciutat de Barchinona I^a vanova, e costa per tot — CX sol. barchs. 7. Item, rehebé I^a tovalla e IIII tovallons en la dita ciutat de Barchinona, e costa per tot — XXXV sol. barchs. 8. Item, rehebé I^a altra tovalla, que costa — XVI sol. barchs. 9. Item, rehebé I matalaff per ops del dit Inffant — XXXV sol. barchs. 10. Item, rehebé en la dita ciutat de Barchinona II matalaffs e I traveser, que fforen comprats per ops del dit Inffant, e costaran per tot — CCCXIII sol. X. diners barchs. 11. Item, en los dits mesos rehebé en la dita ciutat de Barchinona per ops del dit Inffant I^a vanova botonada; costa — CCCXXX sol. barchs. 12. Item, rehebé I parell de lançols per ops del lit del dit Inffant — LXXXV sol. 13. Item, en Barchinona rehebé I banqual de lenya [?] que ffo possat denant lo lit del senyor Inffant; costa — LX sol. barchs. 14. Item, en les dits mesos rehebé den [ilegible] I^a tovalla per ops del dit Inffant; costa — XXXII sol. 15. Item, IIII tovalles [e] VIII tovallons, que fforan comprades en Barchinona; costa per tot — LXII sol. barchs. 16. Item, rehebé I^a altra tovalla poqua que costa — IIII sol. VI diners. 17. Item, fforan comprat[s] en Barchinona I lit de post ab I banch per ops del dit; costa ab VI taules de fusta que dobran [ilegible] — CII sol. V diners. 18. Item, rehebé I ffaçet que ffo fet per ops del dit Inffant, e costa — XLV sol. barchs. 19. Item, rehebé I marffega per ops del lit del senyor Inffant; costa — XXXVIII sol. 20. Item, rehebé II coxins que costaran per tot — XXX sol. barchs. 21. Item, I parell de calces que costaran — XV sol. barchs. 22. Item, rehebé II camissos, II borgues [?],

II tasels [?], II tavayoles [?] per ops del dit Inffant; costa per tot — LVII sol. IX diners. 23. Item, en lo mes de juny del any MCCC LVIII rehebé lo dit Bernat Carreres den Pere Savalles [?], prevera [?] del senyor rey — II parells de calçes. 24. Item, foren liurades per al dit alt Infant unes tovalles e I parell de tovallons, los quals reebé per ma de Mossen Nortal de Fosses; costaren — LIII sol. bar.

Archivo de la Corona de Aragón, RP, MR 943, fol. 244r-v.

APÉNDICE 3.

LISTA DE LA PLATA DADA A LA INFANTA ISABEL DE MALLORCA EN 1358

L'argent dijus scrit de manament del senyor rey liura En Pere de Margens a la alta Infanta dona Ysabel, neboda del dit senyor, muller del marques de Montferrat, e lo dit argent era de la cort.

Primerament, una creu d'argent ab peu daurat, ab IIII esmalts ab diversses babanys en lo dit peu, e lo canó es sijellat e esmaltat, e el cap del canó estaven II angels la creu el mig, e pesa a march de Barchinona — IIII marchs V onzes e mige.

2. Item II talladors d'argent, grans, tots blanchs, que pesaren a march de Barchinona — VII marchs VI onzes.

3. Item, I confiter ab peu ab VI esmalts en lo peu e ab I esmalt gran el mig en torn tot esmaltat, e pesa a march — VI marchs, II onzes, II ternals e mig.

4. Item, II baçins de dar aygua a mans, tots blanchs ab sengles esmalts reyal's grans el mig ab diversses fullatges, daurat; pesa — IX marchs, una onza, II ternals.

5. Item, I ensençer, tot blanch e sijelat, e pesa a march de Barchinona — III marchs, III ternals.

6. Item, I^a naveta tota blancha d'argent, cobertada per tenir ensenç, e pesa — I march, VII onzes, ternal e mig.

7. Item, I cauze d'argent ab panna, tot daurat pla, e pesa — I march, VII onzes, I ternal e mig.

8. Item, II candalobres d'argent, tots blanchs, ab esmalts en los poms — V marchs, VII onzes, VI ternals.

9. Item, II canadelles d'argent, ab los suatges daurats; pesaren — I march, II onzes, e III ternals e mig.

10. Item, una escala d'argent ab VI esmalts reyal's, III en cada taula,

sielada e daurada e daltra part tota blancha, que pesa — XIX marchs, III ternals.

Abatuts V marchs, I^a onza e mige que pesa; lo fust resta — XIII marchs, VI onzes, VII ternals e mig.

11. Item, XXVIII cuyeres d'argent, II daurades, que pesaren -- I march, VII onzes, II ternals.

12. Item, II pitxers blanchs redons d'argent, cobertrats, e pesaren — IX marchs, V ternals e mig.

13. Item, XX escudeles d'argent totes blanques, e pesaren — XXVIII marchs, V onzes e mige e mig ternal.

14. Item, pesaren XVIII taçes blanques — XVIII marchs e mige onza.

15. Item, costaren III dotzenes de botons d'argent, tots daurats, per ops de la dita senyora Infanta — IX florins d'or.

ACA, RP, MR 943, fol. 248r-v.

J. N. HILLGARTH

Pontifical Institute of Mediaeval Studies
Toronto, Canadá

RESUMS

Mark D. JOHNSTON, *Affatus: Natural Science as Moral Theology* (I)

Ramon Llull's theory of affatus—the classification of speech as a sixth sense in humans and animals—has puzzled nearly all modern scholars of his work. Besides deviating radically from received Aristotelian theory, it seems to contradict ordinary experience as well. Nonetheless, various commonplace Scholastic psychological and physiological doctrines do support the association of speech with the five senses. Moreover, close attention to the polemical context of Llull's claims about affatus also suggests that his proposal relies upon equally commonplace doctrines concerning speech from Scholastic moral and ascetic theology. Llull's "discovery" of affatus in 1294 is comprehensible as an attempt to rectify the human use of natural language so as to serve better the moral finality of communication.

Walter ARTUS, *Actitud y respuestas de Lulio al ateísmo*

An analysis of the first book of the *Liber de gentili* shows us the arguments Llull presents to dissuade the protagonist of his atheism. Principally he uses those of the concordance between goodness, greatness and being, of the perfection of being, and of eternity, which he contrasts respectively with evil, minority and non-being, with imperfection, and with things begun in time and mortal. The author shows that the existence of the first requires that of a Supreme Being.

"La mort de Ramon Llull" de Salvador Galmés i Sanxo, edited by Pere ROSSELLÓ I BOVER

In what is surely the last text written by Salvador Galmés before his death in 1951, the author examines in detail all the facts and stories surrounding the death of Ramon Llull, and years before most scholars were prepared to discard the legend of his martyrdom, Galmés concedes that without doubt it was a pious invention of later followers intent on having him canonized. Pere Rosselló has restored the text from a rough draft found among Galmés' notes.

HILLGARTH, *Un inventario del Rey Jaime III de Mallorca (1349), y otros documentos sobre la dinastía mallorquina*

After the defeat of James III of Mallorca in the battle of Lluçmajor on October 25 th, 1349, a ship with some of the king's possessions arrived in Nice. A Catalan on board had made a brief inventory, but when the local authorities realized that part of the royal chapel was contained in the 41 coffers mentioned in the captain's list, they decided to make a much more detailed inventory. These two documents are here published for the first time, along with an introduction outlining the end of the king's life, and an appendix of three supplementary documents (a letter from Pope Clement VI to Queen Juana of France from August 1347, and two from 1358 giving an idea of the possessions of the Infante James of Mallorca and of the Infanta Isabel).

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) Badia, Lola, "From religious propagandist to cultural ambassador", *Catalan Writing 2* (Barcelona: Institució de les Lletres Catalanes, 1988), pp. 87-91.

Conté una edició amb traducció anglesa del *Cant de Ramon*.

2) *Raymond Lulle, Livre de l'Ami et de l'Aimé*, trad. Patrick Gifreu, "Orphée" (Montpellier: La Différence, 1989), 191 pp.

Conté una edició amb traducció francesa del *Llibre d'amic e Amat*.

3) Llull, Ramon, *Blanquerna*, trad. E. Allison Peers, ed. Robert Irwin (Londres: Dedalus i Nova York: Hippocrene, s.d.), 536 pp.

Una reimpressió, amb l'afegit d'una cronologia de la vida del Beat, de la coneguda edició de 1926 (Bru 139).

4) Llull, Ramon, *Das Buch vom Freunde und vom Geliebten*, trad. Erika Lorenz (Zuric/Munic: Artemis Verlag, 1988), 156 pp.

Conté una traducció alemanya del *Llibre d'amic e Amat*.

Ressenyat a continuació.

5) *Raymond Lulle, Principes et questions de Théologie*, ed. Armand Llinarès, trad. René Prévost, "Sagesses chrétiennes" (Paris: Éditions du Cerf, 1989), 264 pp.

Conté una traducció francesa del *Llibre de quadratura e triangulatura de cercle*.

Ressenyat a continuació.

6) *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XVII, 76-81, Opera Parisiis annis MCCXCVII-MCCXCIX composita*, ed. Michela Pereira, Theo Pindl-Büchel, "Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis" LXXIX (Turnhout, Bèlgica: Brepols, 1989), xiv + 462 pp.

Conté una edició de:

Contemplatio Raimundi (ROL 76), amb els seus apartats de *Quomodo contemplatio transit in raptum* (ROL 77) i *De declaratione conscientiae* (ROL 78)

Tractatus novus de astronomia (ROL 79)

Declaratio Raimundi per modum dialogi edita (ROL 80)

Investigatio generalium mixtionum secundum Artem generalem (ROL 81).

Ressenyat a continuació.

7) Lull, Ramon, *Vida coetània*, trad. Jesús M. Montserrat, ed. Josep Renyé, "Biblioteca Lulliana" 1 (Fondarella: Edicions Palestra, 1989), v + 18 pp.

Conté una traducció catalana de la versió llatina de la *Vida coetània*.

Ressenyat a continuació.

8) Lull, Ramon, *Libro de los secretos de la naturaleza o quinta esencia, del doctísimo filósofo Raimond Llull*, trad. Atilano Martínez Tomé (Madrid: Ediciones Doble R, 1989), 245 pp.

Ressenyat a continuació.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

9) Aitó de Gorigos, *La flor de les històries d'Orient*, ed. Albert Hauf, "Col·lecció de Textos Medievals Breus" 9 (Barcelona: Biblioteca Escríny, 1989), 206 pp.

Ressenyat a continuació.

10) Badia, Lola, "A propòsit de Ramon Llull i la gramàtica", *Estudis de llengua i literatura catalanes - XVIII. Miscel·lània Joan Bastardas 1* (Montserrat, 1989), pp. 157-182.

Ressenyat a continuació.

11) Bauzá, Manuel, "L'exemplarisme de Ramon Llull", "Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca" 7 (Mallorca, 1989), pp. 21-31.

12) Bonner, Anthony, "El Breviculum de Ramon Llull", *Brisas* 136-7 (Palma, 1989, nov.-des.), pp. 12-13.

13) Bonner, Anthony, i Badia, Lola, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*, "Les Naus d'Empúries. Pal Major" 2 (Barcelona: Empúries, 1988), 190 pp.

Ressenyat a continuació.

14) Cavaller, Ramon, "Diàleg de Ramon i Mehmet a la cerca del Gran Mestre", *S'Arenal* (1989 juny 15), pp. 16.

15) Colomer, Eusebi, "L'humanisme als països catalans: Sibiuda, Turmeda i Vives", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 2 (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1988), pp. 23-44.

Ressenyat a continuació.

16) Fortuny, Francesc J., "Vers una revisió de la història del lullisme", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 2 (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1988), pp. 200-206.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

17) Galley, Claude, "Une autre évolution du conte oriental: lo llibre de les besties de Ramon Llull", *Atti del V Colloquio della International Epic, Fable and Fabliau Society. Torino-St. Vincent, settembre 1983*, ed. A. Vitale-Bovaroni i G. Mombello (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1987), pp. 259-271.

Ressenyat a continuació.

18) García Marín, Jesús, "Buenaventura Serra (1728-1784) y la ilustración española: Feijoo, Sarmiento, Flórez, Mayans, Finestres y el círculo de Cervera", *Segon Congrés d'Història Moderna de Catalunya. Catalunya a l'època de Carles III. Actes 1*, "Pedralbes. Revista d'Història Moderna" (Universitat de Barcelona, Dept. d'Història Moderna, 1988), pp. 353-9; Llull 354-5.

19) Garcías Palou, Sebastián, *La formación científica de Ramon Llull* (Inca, Mallorca, 1989), 203 pp.

Ressenyat a continuació.

20) Greive, Hermann, "Ramon Llull i la càbala", *Calls* 3 (Tàrrrega, 1988-9), pp. 75-82.

Una traducció al català de l'estudi "Ramon Lull und die Kabbala", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20 (1973), pp. 324-331 (Sa 220).

21) Imbach, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, "Bochumer Studien zur Philosophie" 14 (Amsterdam: B. R. Grüner, 1989), 170 pp.; Lull 60-4, 102-31.

Ressenyat a continuació.

22) Johnston, Mark D., "The Natural Rhetoric of Ramon Lull", *Proceedings of the Illinois Medieval Association*. Vol. 3, ed. David Wagner (De Kalb, Illinois: Northern Illinois University, 1986), pp. 174-192.

Ressenyat a continuació.

23) Llinarès, Armand, "Les singes, le ver luisant et l'oiseau", *Romania* 108 (París, 1987), pp. 97-106.

Ressenyat a continuació.

24) Perarnau i Espelt, Josep, "Entorn d'un paràgraf del «Llibre de definicions» lulhianes", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 2 (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1988), pp. 197-9.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

25) Pereira, Michela, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, "Warburg Institute Surveys and Texts" 18 (Londres, 1989), 118 pp.

Ressenyat a continuació.

26) Sala-Molins, Lluís, "El gegantisme de la raó lulhiana", *Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca*, 7 (Mallorca, 1989), pp. 7-20.

27) Santamaría, Alvaro, *Ramon Lull y la Corona de Mallorca. Sobre la estructura y elaboración de la «Vita Raimundi Lulli»* (Mallorca: Sociedad Arqueológica Luliana, 1989), 115 pp.

Ressenyat a continuació.

28) Soler i Llopart, Albert, "Three Romances by Ramon Lull", *Catalan Writing* 2 (Barcelona: Institució de les Lletres Catalanes, 1988), pp. 92-6.

29) Trias Mercant, Sebastià, "El «Ramon Llull» de Miguel Cruz Hernández y las «zonas calientes» del pensamiento luliano", *Miguel Cruz Hernández. Pensamiento islámico, investigación de su tradición y actualidad. Anthropos* 86-87 (Barcelona, 1988), pp. 98-102.

30) Tusquets, Joan, "Les respostes de Ramon Llull a l'ateisme medieval", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 2 (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1988), pp. 11-21.

Ressenyat a continuació sota el núm. 15.

RESSENYES

4) Llull, *Das Buch vom Freunde und vom Geliebten*.

Der 'Libre d'amic e amat' wird wie kein anderes Werk Llulls geschätzt und ist mehrfach in moderne Sprachen übertragen worden. Nachdem sie bereits Ludwig Klaiber kurz nach dem Krieg ins Deutsche übersetzte (erschieden Olten 1948 und Köln 1967), liegt nun eine weitere deutsche Übertragung aus der Feder von Erika Lorenz vor. Diese bedeutet — soviel sei ohne nähere Begründung festgestellt — eine wesentliche Verbesserung gegenüber der Arbeit Klaibers.

In einer Hinführung zum Text bietet die Herausgeberin zunächst eine knappe, hilfreiche Orientierung über Llulls Leben, der Kontext, in dem das *Buch vom Freunde und vom Geliebten* steht und dessen Verflechtung mit der muslimischen Sufilyrik sowie der provençalischen Troubadourliteratur. Sie erläutert zudem, was der Mallorkiner meint, wenn er die Aphorismen als Metaphern kennzeichnet. Damit wird ein wesentlicher Grundzug des llullischen Denkens hervorgehoben, welches unermüdlich danach strebt aus dem Bereich des Geschaffenen Hinweise auf den unendlichen Gott zu finden.

Die Übersetzung der Schrift auf der Basis der katalanischen Editionen sowie der ältesten lateinischen Handschrift ist präzise, durchgängig gut lesbar und verständlich und gibt den mystich-lyrischen Duktus des Originals sowie dessen zarte Schönheit angemessen, soweit eine Übersetzung dies überhaupt vermag, wieder. Die von der Übersetzerin vorgenommene Anordnung der einzelnen Sprüche als 'Versikel' in abgegrenzten Zeilen unterschiedlicher Länge verdeutlicht treffend die sprachliche Stellung der 'Metaphern' zwischen Vers und Prosa. Erklärende Fußnoten zum Text

erhellen außerdem verschiedentlich die von Llull verwandte Symbolik und erleichtern dem Leser das Verständnis.

Insgesamt betrachtet leistet Erika Lorenz mit ihrer Übersetzung einen verdienstvollen Beitrag zur Verbreitung der Gedanken Ramon Lulls im deutschen Sprachraum, die durch dieses Buch einem weiten Leserkreis in ansprechender Form nahegebracht werden können.

Walter Andreas Euler

5) Lulle, *Principes et questions de Théologie*.

La *Quadratura e triangulatura de cercle* és una obra que es divideix en dues parts: una breu primera part introductòria sobre geometria, i una segona part molt més extensa que es titula *Dels començaments de teologia* i que desenvolupa les implicacions del simbolisme geomètric de la primera. La versió llatina de la primera part fou publicada per J. E. Hoffmann, "Ramon Lulls Kreisquadratur", *Cusanus-Studien* 7 (Heidelberg, 1942), i una traducció francesa d'ella serà publicada en breu en *EL*; el volum que ara ressenyam conté una traducció francesa de la segona part. L'obra és prou interessant i important. Primer, perquè forma part d'una sèrie d'obres escrites o almenys iniciades l'any 1299 (les altres són el *Liber de geometria nova et compendiosa* i els *Començaments de filosofia*) en les quals Llull intenta construir una matemàtica simbòlica, d'introduir-se en una mena de pitagorisme medieval. El traductor no entra en aquest aspecte de l'obra, però a mi em sembla que seria molt profitós estudiar-lo. Segon, hi ha la novetat d'un capítol sobre la jerarquia celeste en el qual cita Dionisi Areopagita i que Llinarès suggereix que fou pres del comentari d'Hug de Sant Víctor, *In Hierarchiam caelestem Sancti Dionysii*. I tercer, hi ha l'epíleg "De la fi dels començaments de teologia", que conté unes declaracions programàtiques entre les més clares que connecten entre la immensa obra del Beat. Diu (p. 255 de la traducció) que "Qui pourrait prouver la divine Trinité aux Sarrasins les amènerait facilement à accepter les autres articles, comme la divine Incarnation que leur religion les prépare à croire", perquè les ensenyances de l'Alcorà sobre Jesucrist no són tan allunyades de la doctrina de l'Església. Llavors (p. 256) diu que "La Trinité prouvé, les philosophes et les sages sarrasins reconnaîtraient que Mahomet ne peut être prophète, puisqu'il nie des vérités sur Dieu... Ainsi, ces philosophes et ces sages seraient bientôt convertis. Ce but atteint, les chrétiens pourraient, grâce à eux, convertir les autres Sarrasins. Et qui pourrait convertir le peuple sarrasin pourrait

convertir les autres infidèles, qui vivent dans l'ignorance." Aleshores mostra com els arguments dels musulmans contra la Trinitat només poden ser contestats pel mecanisme de les dignitats divines i els seus actes, perquè sense això diuen que no hi ha "nulle distinction entre celui qui se comprend (ou s'aime) et le compris (ou l'aimé), car celui que se comprend (ou s'aime) c'est lui-même et le compris (ou l'aimé)". Assegura que "Je l'ai expérimenté, car je sais l'arabe. J'ai discuté avec les philosophes sarrasins et ils n'ont pu rejeter les actes des dignités divines ni refuser la Trinité en Dieu". Finalment diu que encara queda un greu perill, i és que els sarraïns, un cop persuadits, demanen si s'han de convertir a l'Església llatina o grega, o a la dels jacobites o dels nestorians. Per tant és imprescindible que Roma s'entengui "avec les schismatiques pour les amener à s'unir à l'Église catholique". Pel que fa a la traducció, està feta sobre un Ms. llatí (Munic, CLM 10510), "revue grâce à deux manuscrits catalans, conservés également à Munich", procediment un xic estrany quan l'autor ens acaba de dir que "*Le De Quadratura* a été écrit en catalan". Igualment estrany és la nota que obre el capítol 9 (p. 75): "Des passages du chap. sont altérés dans tous les manuscrits", sense més explicacions. A pesar d'això, una comparació ràpida amb els dos Mss. catalans mostra que és una traducció lliure però en general fiable, una versió literària en el sentit de presentar l'obra en un francès elegant i ben llegible. La llàstima és que presenta el contingut (d'una part) de l'obra, sense el mètode (explicat en la primera part que manca, i en les figures geomètriques absents del llibre). Em fa l'efecte que Lull ha patit massa separacions d'aquesta mena, i que ja és hora d'intentar presentar i explicar Lull sencer. Però el llibre serà una bona eina introductòria pel lector francès, i pels especialistes una eina introductòria encara més important en una fase del Beat encara per estudiar.

A. Bonner

6) *ROL* XVII.

Una altra vegada tenim un nou volum dels *ROL* que ens duu una sèrie de novetats. El que d'entrada cridarà més d'atenció dels lectors de la sèrie són les innovacions formals. El nou tom, per exemple, és encara més multilingüe que els seus predecessors: té una introducció (la de Michela Pereira al *Tractatus novus de astronomia*) en italià, les altres en alemany, i l'aparat crític en llatí. Una altra innovació és la data de les obres editades, que són dels anys 1297-8 a París, sis anys anteriors a cap obra ja publicada als *ROL*. Igualment hi ha la novetat d'una obra fins ara inè-

dita, la *Investigatio generalium mixtionum secundum Artem generalem*, i d'una versió inèdita, la llatina del *Tractatus novus de astronomia*. Finalment hi ha l'aspecte que sempre ens sembla una novetat al obrir un nou tom dels ROL, que és l'extraordinària capacitat de Ramon Llull d'avançar simultàniament en diversos fronts. Aquí tenim escrites en successió una obra mística (sobre la contemplació), una científica (sobre l'astronomia), una teològica i filosòfica (contra l'aristotelisme i averroisme parisenc), i la ja citada sobre un mecanisme essencial de l'Art.

La primera obra, la *De contemplatione Raimundi*, amb els seus dos petits suplementes, el *Quomodo contemplatio transit in raptum* i el *De declaratione conscientiae*, ja havia estat publicada per Galmés al ORL XVIII, però aquí la tenim editada segons disset manuscrits en lloc dels quatre de la primera edició, i sobretot segons l'*Electorium* de Thomas le Myésier que Galmés no havia pogut consultar. L'editor a més a més ha pogut mostrar (p. 7) que la data d'agost de 1297 al meu catàleg (N.º III.28) és degut a un explícit apòcrif, i només es pot situar l'obra més generalment com a escrita a París entre 1297-8. També ha relacionat aquest interès renovat per a la mística amb la tramesa que Llull féu a la Cartoixa de Vauvert precisament l'any 1298 de l'exemplar llatí del *Libre de contemplació* escrit un quart de segle abans. Els lul·listes que no havien tingut accés a la tesi doctoral de Pereira, ara trobaran la versió llatina del *Tractatus novus d'astronomia* editada segons els 29 mss. que la conserven (la versió catalana fou editada prenint com a base l'únic ms. que la conserva, per J. Gayà i L. Badia; vegeu *EL* 25, 1981-3, p. 271). De la importància de l'obra no hi ha cap dubte des dels escrits de Frances Yates, i per això representa una fita important tenir finalment edicions crítiques de les dues versions. També és important assenyalar que la introducció de Michela Pereira situa no tan sols l'obra en el lloc que li correspon en la producció i el pensament lul·lià, sinó que arriba a definir amb una exactitud admirable el que el Beat pretenia fer quan escrivia sobre ciència. Finalment identifica la font astròlogica lul·liana en el *Libellus isagogicus* d'Al-Qabî'sî traduït al segle dotze i molt difós en occident.

La *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita* es troba aquí editada segons els 24 mss. que la conté, en lloc dels 5 que conegué Keicher per a confeccionar la seva edició de 1909. És una obra d'una importància no molt inferior a l'anterior, no tan sols per conèixer la posició del Beat sobre qüestions debatudes a la facultat d'arts de París i sobre l'"averroisme" de Siger de Brabant i Boeci de Dàcia, sinó per escorcollar el pensament de Llull sobre una gamma immensa de temes teològics, filosòfics i cosmològics. La introducció de Pindl-Büchel ens situa l'obra en el context de la condemna de 1277, i amb una gran claredat ens mostra

el que Llull intentava fer, i sobretot (p. 232) com, en lloc d'una subordinació de la filosofia a la teologia, intentava cercar una *concordantia* entre elles, i per tant la unitat del saber. Pel que fa a l'única obra fins ara inèdita d'aquest tom, la *Investigatio generalium mixtionum*, l'editor explica el lloc de l'obra dins l'esquema de l'*Electorium* de Thomas le Myésier, citant un passatge molt interessant de l'*Epitome Electorii* sobre el paper fonamental de la *mixtio*. Només és lamentable que l'editor sembla desconèixer el treball fonamental sobre el tema de Ruiz Simon (*Randa* 19, pp. 69-99), al qual hauria estat interessant afegir una breu explicació sobre el desenvolupament del tema dins l'etapa ternària, dintre de qual aquesta *Investigatio* ocupa un lloc de precursor important, abans de la formulació definitiva al *Liber de praedicatione* de 1304. Tampoc no sembla saber que el meu error de datació ja havia estat corregit a *EL* 26 (1986), p. 85, i que el N.º de catàleg hi havia estat modificat al III.30.bis (p. 92 del mateix article).

Altres petites crítiques: les dates a la portada (MCCXCVIII-MCCXCIX) semblen un error, puix que el tom no conté cap obra del 1299; el lector no comprèn bé per què hi ha una mena de segon *elenchus codicum* a les pp. 72-81; esforços per identificar cites vagues de l'*Ars generalis* amb obres concretes (com per exemple a les pp. 414-5) em semblen una pèrdua de temps amb la producció lulliana a partir de 1294 (vegeu *EL* 24, 1980, p. 85).

Només queda per dir que la introducció general al tom és excel·lent, la presentació com sempre impecable, i la reproducció de la figura astronòmica (entre les pp. 166-7) bellíssima. Altra vegada el Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg ens ha donat una eina indispensable i modèlica de treball.

7) Llull, *Vida coetània*.

L'editor i el traductor estan vertaderament d'enhorabona per aquesta nova publicació de la *Vida del Beat Ramon Llull*, traduïda directament de l'original llatí a la llengua catalana, i els felicitem de bon grat, per la seva aportació destinada a propagar la coneixença de Ramon Llull, encara certament no valorat com ell mereix. I això es deu, en gran part, al fet que les persones que voldrien tenir més informació sobre aquell qui sabé elevar la nostra llengua parlada a la categoria d'idioma científic i literari, no troben els mitjans adequats per adquirir-la.

Com exposa molt bé l'editor, fins fa poc les edicions de la *Vida coetània* eren introbables en el mercat editorial català, i totes elles reproduïen

o bé el text llatí o bé la versió catalana del segle XV. Pel que fa a les obres de R. Llull, el mateix editor escriu que vol “retre testimoni de reconeixement als estudiosos que, ja fa gairebé un segle, van iniciar la immensa feïnada de publicar la totalitat de les obres de Llull”. “Que avui estiguem encara tan lluny de superar aquesta *vergonya nacional* que suposa l'estat de marginació i oblit en què es troba el nostre màxim autor literari, fa que les seves paraules tinguin avui un to de retret i, a la vegada, de repte.”

Tot seguit, Josep Reyné cita algunes línies del pròleg de les *Obres de Ramon Llull*, vol. I, Mallorca, 1901: “Mentres romanga inèdit un text original, un sol llibre, un fragment, una pàgina d'En Llull, és un dever primari dels seus admiradors el de treballar, sense treva i abans que tot, en la seva publicació.”

Impellits per aquell encoratjament, els promotors de “Edicions Païestra” han iniciat una nova sèrie de publicacions en la col·lecció “Biblioteca Lulhiana”.

En el número 1 d'aquesta col·lecció ens ofereixen la *Vida coetània*. En el seu pròleg, llegim: “Una versió catalana a la lletra, doncs, s'imposava.” Un poc després, escriuen: “Hem procurat presentar una edició extremadament fidel.” Feren bé en precisar que la traducció ha d'esser *fidel*. Una traducció *a la lletra*, estrictament parlant, és impossible, perquè resultaria una transcripció del text sense traduir-lo. En sentit més ampli, significaria: Traducció *paraula per paraula*. Però tampoc no seria acceptable, sobretot, en una traducció del llatí al català, perquè l'estructura dels dos idiomes és molt diferent. Entenem que la traducció correcta és la *fidel*, però *no servil*, és a dir, que ens doni el contingut, adaptat a l'estructura del nou idioma.

Aquesta darrera mena de traducció és segurament la que ens volien presentar; i creiem que ho han conseguit. I també és cert que s'imposava una traducció moderna, perquè la versió catalana del segle XV no és adequada als nostres temps. Endemés, no és realment del segle XV, sinó que, abans de 1386, ja estava feta, segons les notícies que tenim. I fins i tot sembla possible que el traductor mallorquí tingués a la vista no solament el text llatí, sinó també les minutes que Llull degué escriure quan preparava la narració dels fets i de les discussions tingudes amb els teòlegs musulmans del nord d'Àfrica, per explicar-les després als monjos de la Cartoixa de Vauvert, de París.

La primera edició de la versió mallorquina es deu certament a Salvador Bové. Però convé anotar que Bové utilitzà les fotografies del manuscrit de la *British Library*, que Mateu Obrador havia conseguit i que ja tenia preparades per publicar-les a Mallorca. Però aleshores va morir.

També sembla que els editors hauran hiperbolitzat un poc massa les notes publicades per M. Batllori en *Obres Essencials*, sobre dita versió mallorquina. Tenim ben comprovat que no conté tants errors de traducció, ni tantes ampliacions, afegitons i omissions com es vol suposar, sinó que generalment correspon al text llatí, compulsat amb fotografies, i amb l'edició crítica publicada per Baudouin de Gaiffier, en 1930, i principalment amb la moderna edició crítica, preparada per Hermogenes Harada, a Freiburg, i publicada al *ROL VIII* (1980).

En canvi, no compremem amb quin sentit els editors afirmen que "la millor edició crítica del text català de la *Vida coetània* fou publicada per M. Batllori dins les *Obres essencials* (Barcelona, 1957-1960)". Aquesta edició no presenta variants de cap manuscrit diferent del de la *British Library*.

De totes maneres, aquestes petites deficiències no minven la importància de tenir una traducció catalana moderna a l'abast de tothom.

P. Miquel Pascual

8) Llull, *Libro de los secretos de la naturaleza o de la quinta esencia*.

Nonostante la grande importanza che la tradizione di opere alchemiche attribuite a Raimondo Lullo riveste, sia dal punto di vista degli studi sul Lullismo che di quelli sull'alchimia, si possono nutrire legittimi dubbi sulla utilità di una pubblicazione come la presente, che altro non è se non una traduzione pura e semplice di una delle tante edizioni rinascimentali latine di testi alchemici pseudolulliani: Raymundi Lulli Doctissimi et Celeberrimi Philosophi, *De secretis naturae, seu de quinta essentia liber unus, in tres distinctiones divisus, omnibus iam partibus absolutus*. Adiecta est eiusdem *Epistola ad Regem Robertum de Accurtatione lapidis philosophorum*: cui adiunctus est *Tractatus de aquis*, ex scriptis Raymundi super Accurtationis epistolam ab Artis studioso collecta, Coloniae apud Joannem Birckmannum, anno MDLXVII (e non 1566, come qui indicato a p. 25) (RD 110).

Il libretto si presenta in forma quasi anonima: d'altra parte, nessun impegno è stato speso per la cura dell'opera, priva di un sia pur minimo commento, che renda consapevole il lettore di oggi sia del significato dell'alchimia, che della distanza — cronologica e spirituale — che ci separa da essa. Dels tutto assente l'attitudine critica, cosicché si potrebbe pensare, prendendo nelle mani questa pubblicazione (benché la breve nota biografica nell'ultima pagina di copertina non attribuisca esplicitamente a

Lullo opere alchemiche), che Raimondo Lullo sia stato veramente un alchimista — nonostante che la questione sia stata ampiamente dibattuta in sede erudita, e l'autenticità degli scritti alchemici pseudolulliani non sia più sostenuta nemmeno nei circoli ermetici, almeno in quelli più avveduti: si veda invece la brevissima nota dopo la fine del testo (p. 245), che propaganda la nuova collana inaugurata da questo titolo, “una colección de calidad (!), dedicada a difundir una pequeña parte de la ingente obra del «doctor iluminado» Ramón Llull” (corsivo mio).

Un elemento che rende immediatamente evidente la mancanza assoluta di impegno — e, direi, d'interesse critico — nei confronti dei testi pubblicati, è il modo estremamente infelice di riprodurre le due figure (l'“Albero” e la “Figura S”) in schemi piattamente ricopiati da quelli peggiori delle edizioni antiche, che le rendono del tutto incomprensibili (pp. 139-40 e 152) e dunque assolutamente inutili; nessun cenno al fatto che manca il prologo dell'opera, presente nelle prime edizioni latine del *De secretis naturae* (1514, 1518), ma non in quella utilizzata come fonte.

Eppure, il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* avrebbe meritato ben altro trattamento: oltre ad essere un'opera d'importanza cardinale nella tradizione alchemica pseudolulliana, ha rappresentato anche uno dei veicoli maggiormente diffusi, forse il più importante, dell'alchimia medica prima di Paracelso, con la sua ampia descrizione dei rimedi basati sull'estrazione della “quintessenza” dalle sostanze vegetali. Si tratta però di un testo non facile, proprio per la sua ricchezza, e non gli viene certo reso un buon servizio, quando si esortano i lettori ad affidarsi a Dio per comprenderne il significato, “como los viejos alquimistas”. Un ermetista coerente dovrebbe ricordare che “*liber librum aperit*”, e che gli antichi alchimisti raccomandavano sì di pregare, ma anche di studiare a lungo prima di accingersi all'opera: “*Ora, lege, relege, labora et invenies.*”

Ma il libro non sembra nemmeno opera di qualche odierno “figlio di Ermete”, che, sia pure nel ricettacolo di una tradizione marginale, elabora idee e medita sulle domande fondamentali che assillano la vita degli uomini: appare piuttosto essere una facile operazione commerciale, destinata a lasciare il tempo che trova. Non occorre dire di più.

Michela Pereira

9. Aitó de Gorigos, *La flor de les històries d'Orient*.

Aquest és el primer volum de la Biblioteca Escriny de Textos Medievals Breus que es publica a l'empara del nou Centre d'Estudis Medievals de Catalunya, després que la fallida de l'anterior editorial, Llibres del Mall, provoqués una enutjosa paràlisi de la col·lecció ideada i dirigida per Jaume Riera i Sans (el volums 1-6 són dels anys 1981-1982, el 8 de 1985 i el 7 de 1987). Si el volum 4 de la Biblioteca Escriny va ser una contribució plena al lullisme (Ramon Llull, *Art abreuçada de predicació*, edició crítica a cura de Curt Wittlin, Barcelona, 1982; veg. *EL* 25 (1981-1983), 281-284), el 9, que ara surt a la llum, ofereix moltes informacions útils per a l'estudi de la qüestió dels tàtars en l'obra del beat i altres implicacions literàries que indicaré tot seguit.

Aitó de Gorigos (Hethoum de Corycus) era un noble armeni (1230/45-1314) que el 1305 va esdevenir frare premonstratès a l'illa de Xipre, per passar en missió diplomàtica a terres de França el 1307 (pp. 34-35 i 158-169). Va ser aleshores que va oferir al papa Climent V, a la vila de Poitiers, *La Flor de les Històries d'Orient* en llengua francesa. Malgrat la seva condició eclesiàstica, Aitó va ser un polític intrigant que durant els anys de la seva vida que va córrer per la Mediterrània va intentar de vehicular cap al seu país els exèrcits d'Occident en un intent fallit d'establir una aliança entre els mongols o tàtars i la cristiandat per a debellar l'Islam. *La Flor* és un llibre amb intencionalitat política que consta de quatre parts: 1) geografia de l'Àsia Central i del Pròxim Orient, 2) història dels pobles que habitaren aquestes contrades fins al segle XIII, 3) crònica de la formació del gran imperi mongol al segle XIII amb *excursus* sobre els costums dels tàtars i 4) projecte de croada contra l'Islam ajuntant les forces dels cristians d'Occident i d'Orient amb els tàtars. El llibre d'Aitó es conserva també en llatí, francès i aragonès (aquesta versió nasqué del mecenatge de Juan Fernández de Heredia). El text català, mancat de la darrera part suara esmentada, el projecte de croada, es pot llegir en un manuscrit del s. XV (la sobrecoberta del nostre volum tanmateix ostenta la inscripció "Versió del segle XIV"), el 490 de la BdC, que va ser descrit per P. Bohigas al *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 6 (1920-1922), i que també conté un resum del text llatí dels viatges de fra Oderic de Pordenone. El text català ens ha arribat en una còpia "de batalla", mentre que l'aragonès és en un bell còdex sortit de l'obra del ja esmentat gran mestre de l'Hospital, Heredia. Sabem que un esplèndid manuscrit francès miniat del llibre d'Aitó (BNP, N.a.f. 886) va ser a Catalunya al segle XIV, perquè hom hi va dibuixar les armes dels Cabrera. L'editor, que constata l'interès que hi hagué al nostre país per l'obra del diplomàtic armeni (el rei Martí

en tenia una còpia), opta per no construir un *stemma codicum* amb les dades catalanes que té a les mans (un únic testimoni del XV, no gaire bo i mancat de la quarta part), però té en compte les variants del text francès i de l'aragonès per a corregir, en nota o no, els errors del català.

El treball de Hauf, doncs, consta, a banda de la transcripció interpretativa del text, d'una anotació detallada i pacient (que hauria estat de lectura més còmoda situada a peu de pàgina, ja que no té una funció precisament suplementària) i d'una introducció descriptiva, que documenta profusament el coneixement de l'Orient asiàtic abastable per als homes cultes d'Occident a darreries del XIII (relats de viatgers apostòlics franciscans o de mercaders venecians) i els contactes diplomàtics entre l'Occident i l'imperi dels khans. Aquí és on l'aportació del nostre estudiós esdevé més brillant, ja que sap conjuminar hàbilment una bibliografia variada i ben païda amb una gran capacitat de judici (i fins d'ironia) no gens corrent en aquesta mena de treballs. Així Hauf sap llegir trets de flegma britànica en les reaccions del cronista Mateu de París davant de les primeres notícies que arriben a Anglaterra a propòsit de les invasions mongòliques (p. 6); o polemitza amb la bibliografia que interpreta maliciosament l'actuació de Jaume I al concili de Lió (p. 28); o arrufa el nas davant de la manca d'agilitat diplomàtica d'alguns frares dominicans (pp. 13-14); o es distancia de les especulacions a propòsit dels "futuribles" després del fracàs històric de l'aliança critiano-tàtara (p. 33).

Tal com se'ns diu a la p. 52, la versió catalana d'Aitó de Gorigos és un dels pocs relats d'ambientació exòtica que tenim en català antic; Hauf recorda justament Llull, Muntaner, el *Tirant*, el *Viatge al Purgatori* de Perellós, la traducció del *Tresor* i del *Milione* i l'*Atlas Català* de Cresques Abraham. En matèria d'exotismes caldria afegir a la llista també el *Jacob Xalabín*, on apareixen alguns dels topònims turcs que maneja Aitó, i, en grau menor, Turmeda. La versió catalana de *La Flor*, doncs, és un testimoni important per a qüestions geogràfiques i històriques i també lingüístiques. Els trets que hom posa de relleu a les pp. 67-70 i la lectura de l'obra ens parlen d'un text copiat al XV al domini oriental de l'idioma amb lleus trets conservadors, escrit en un estil paratàctic i formulari. Malgrat les descurances i els errors de traducció (alguns compartits amb el text aragonès, vegeu p. 41 i l'anotació *passim*), la versió catalana del llibre d'Aitó se'ns ofereix en un bon català (no comparteixo l'apreciació que l'expressió *un seu cosí* i similars, esmentada a la p. 68, viva encara en gran part del domini septentrional del català, sigui un deute francès de l'anònim traductor). Especialment interessants són els aspectes lèxics: vegeu el llistat de les pp. 193-195. Les entrades d'aquest glossari responen a una tria molt oportuna i, a més, porten els equivalents francesos i, si

cal, llatins. Hi apareixen, per exemple, alguns tecnicismes militars (*en cuns, lices*) que poden ser rastrejats en altres traduccions catalanes de temàtica bèl·lica, com ara les dels tractats clàssics de Frontí o de Vegeci. Donades aquestes circumstàncies, cal agrair l'esforç que representa haver publicat un mapa de l'Àsia tàtara, un llistat alfabètic de nons propis, degudament controlats i documentats, i unes genealogies dels khans i dels reis d'Armènia per tal d'ajudar el lector, que es pot perdre fàcilment en uns paratges tan inhòspits.

L'interès que el llibre d'Aitó té per al lullista és molt més gran del que podria semblar a primera vista. Qualsevol lector del beat haurà pogut apreciar ja que el frare armeni era coetani de Ramon Llull i que, a més, treballava en un sector de la propaganda a favor de la croada estrictament paral·lel al d'ell: l'aliança de l'Occident cristià amb els tàtars que havia d'atenallar mortalment l'Islam. Aitó, a més, va començar a actuar a Xipre el 1305, on Llull s'havia traslladat quan va voler incidir en aquesta qüestió (1300-1301), i va redactar el seu llibre, *La Flor*, el 1307, dos anys més tard que el beat escrivís la seva contribució més articulada a la teoria de les croades, el *Liber de Fine* (1305). Hauf analitza aquests extrems a les pp. 44-51 i, en fer-ho, maneja una bibliografia prou interessant (vegeu nota 57). L'anàlisi de Hauf se centra sobretot en la lectura comparativa dels textos d'Aitó i del beat, de la qual es desprenen coincidències i dissemblances. En qualsevol cas, el resultat és que "moltes de les idees del nostre beat no tenien res d'utòpic; ben al contrari, documenten que el polifacètic mallorquí estava molt al dia i parlava amb coneixement de causa d'aquestes qüestions". Aquesta conclusió corrobora la tesi que Hillgarth sosté a *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth Century France* (Oxford, 1971) i, mes militantment, a "Raymond Lull et l'utopie", *EL* 25 (1981-1983), 175-185. També ha insistit recentment en les implicacions polítiques concretes de l'actuació del beat durant els anys que Aitó redactava el seu llibre, Fernando Domínguez ("*In civitate pisana, in monasterio sancti Donnini: algunas observaciones sobre la estancia de Ramon Llull en Pisa (1307-1308)*", *Traditio*, XLII, 1986, 389-437; *EL* 29 (1989), 88-89). Tenim, doncs, gràcies al treball de Hauf, nous arguments per a la tesi, cada cop més acceptada entre els lullistes, d'un Llull atent a l'actualitat política del seu moment per tal d'inserir-hi amb eficàcia els propis projectes apostòlics (tesi que defensem per al gran públic en relació als mon gols, per exemple, Anthony Bonner i qui signa a *Ramon Lull. Vida, pensament i obra literària*, Barcelona, Empúries, 1988, pp. 24-25 i 41).

Però, com he dit més amunt, el llibre d'Aitó de Gorigos ofereix molts altres suggeriments. Hauf ja assenyala a la p. 16 la coincidència dels plans apostòlics de Llull en relació als tàtars i els dels regnes cristians d'Orient,

com el d'Armènia. Aitó sembla que exagera a propòsit de l'acceptació del cristianisme entre els tàtars per suggeriment dels armenis (caps. XVIII-XIX, pp. 126-129, sobretot parlant de l'emperadriu Decostanco). D'altra banda, és notable el report de la disputa teològica en presència del gran khan que va fer el franciscà Guillem de Rubruck a la *Història Mongalorum* i que Hauf recorda a la p. 18. Especialment interessant és la n. 15 d'aquesta p. 18, en la qual s'estableix un paralelisme entre les condicions de la disputa històrica i les que es proposen al *Gentil* lullià. No crec que a partir d'ara aquest paralelisme es pugui oblidar en parlar de la "imparcialitat tàctica" del llibre lullià en qüestió.

És evident que un historiador trobaria moltes més coses a dir encara en la línia de les que acabo de reportar (vegeu la informació sobre Jaume I, pp. 23-28, o el que es diu de les ambaixades aragoneses a Armènia a les 49-50); per a l'estudiós de la literatura lulliana els suggeriments del llibre d'Aitó també es multipliquen. Només dues observacions. Entre els usos i costums dels mongols que els relats dels viatgers franciscans i un llibre com el que publica Hauf contribuïen a divulgar als segles XIII i XIV a Occident, destaca el de l'extrema fidelitat que els uneix al seu cabdill (pp. 63-64 i 102-105); el nostre estudiós comenta: "el control del Gran Khan sobre els seus súbdits no tenia límits". És aquesta sorprenent cohesió interna fonamentada sobre lligams individuals d'obediència el que explica el fabulós imperi mongol i el que degué fer voltar el cap als homes del nostre Occident del segle XIII, amb tot el rosari de guerres d'angevins contra aragonesos, de mallorquins contra catalans i d'alemanys contra partidaris del papa... És, en última instància, el que explica aquella frase que crida tant l'atenció en el pròleg del *Llibre de santa Maria* lullià: "no cal que tragats exempli dels romans de comuna utilitat, car en aquests temps en què som, són unes gents qui són apellats tartres, los quals ha poc de temps que són venguts, e aquells comencen a senyorejar tot lo món per ço car amen comuna utilitat de lur secta e manera" (*OE*, I, 1157). El llibre d'Aitó, doncs, serveix per a matisar el que qui signa va escriure fa uns anys a propòsit d'aquesta frase a *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, 3 = *Miscel·lània Pere Bohigas*, 1, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1981, 88-94. També val la pena de llegir quin és l'exemple de màxima fidelitat tàtara que reporta Aitó: Genguis Khan ordena als seus set generals majors que degollin els respectius primogènits (p. 105). Aquí no hi ha cap mà de Déu aturant el braç d'Abraham i l'acte de submissió es compleix amb ple èxit dintre d'uns paràmetres antropològics perfectament estranys a una cultura que Aitó, Llull i els moderns compartim.

Acabo amb l'altra observació promesa: es tracta de la biografia del

rei Aitó (Hethoum) I d'Armènia (mort el 1269 o el 1270), parent de l'autor de la nostra *Flor*. No sabem fins on arribava el coneixement (oral?) de les històries de tàtars i armenis que ens proporciona Hauf per part de Llull. Però la història d'un rei que viatja a la cort del khan i li demana set coses, entre les quals que es faci batejar (p. 123), i un cop ho ha obtingut (p. 126), es fa frare (p. 135), resulta bastant interessant per al llullista preocupat per qüestions tals com la versemblança literària del *Blaquerna*.

L. Badia

10) Badia, "A propòsit de Ramon Llull i la gramàtica".

Hem d'agrair a Lola Badia aquest meravellós article, sobretot per il·luminar un tema lullista tan poc conegut i tan breument esbrinat pel mateix Llull. El plantejament i l'esquema epistemològic de Lola Badia són senzills. Parteix de les suggerències del P. Colom (1973) sobre la gramàtica, les comenta i critica, determina els seus límits i en dedueix dos conceptes lullians de gramàtica: el que anomena "A", en el qual gramàtica i llengua llatina s'identifiquen, i el que en diu "B", en el qual la gramàtica és considerada el conjunt de regles pràctiques de l'ensenyament i l'aprenentatge de la llengua llatina. En definitiva, la gramàtica com a forma correcta d'expressió i com a normativa pertinent.

A l'article del P. Colom manca, segons Badia, la referència a un sentit abstracte de la gramàtica, cosa que havia subratllat E. W. Platzeck anys abans (1955). I aquesta perspectiva serveix a Lola Badia per a determinar el sentit "C" de la gramàtica lulliana, dedicada en aquest cas a teoritzar sobre la natura de les parts del discurs; és a dir, la gramàtica com "una disciplina d'una natura que es decanta a la lògica" (p. 168). Aquesta tercera accepció és l'aspecte que Badia vol aclarir, "perquè els *loci* reunits per Colom, amb lleugeríssimes excepcions ja ho diuen tot a propòsit de les A i B" (p. 161).

Badia situa correctament la gramàtica com a ciència en el marc del trivi, perquè convida a pensar-la, com ja havia fet Platzeck, "dins de les trames artístiques" (p. 168). Des d'aquest punt de vista estudia tres significats bàsics i que jo anomenaria sentit propedèutic, sentit especulatiu i sentit artístic de la gramàtica lulliana.

Lola Badia passa molt per damunt el sentit propedèutic de la gramàtica i sembla que no dubta en considerar-la només com a inici del cicle pedagògic de l'ensenyament científic (pp. 168-169), com també ho afirmava el P. Colom. El text de la *Doctrina pueril*, però, que Badia no cita, ens remet, referint-se a aquesta qüestió, al *Libre de Definicions e de*

Qüestions i afirma que la gramàtica “és el portal per lo qual hom a passar, a saber les altres ciències”. Aquest concepte de “portal”, a causa de la doble referència esmentada, potser hauria d'esser analitzat en el sentit acadèmic d'ensenyament preparatori per a l'estudi de la resta de ciències i, també, en el sentit criteriològic, segons la tradició aristotèlica, de coneixement preliminar d'una ciència. Val la pena esbrinar-ho.

El caràcter especulatiu de la gramàtica comporta una major atenció a l'article que comentam (pp. 159, 175-6). Lola Badia defineix els vertaders límits d'aquest tema a l'obra de Llull i adopta un punt de vista crític respecte de la concepció de Platzek. Tot i això i malgrat la manca d'una proposta lul·liana “de construcció teòrica a partir de les significacions concretes de les parts del discurs” (p. 176), seria interessant contextualitzar aquesta manca de proposta teòrica dins els àmbits medievals que jo qualificaria d'ontologització gramatical i de semantització lingüística. Badia és conscient d'aquesta connexió i fa alguna suggerència quan es refereix a l'“ontologització” que suposa el concepte lul·lià d'aplicació (p. 173) i quan considera que la semàntica lul·liana fou planificada per Llull a un altre lloc (p. 176). Per ventura s'hauria d'insistir més sobretot en el primer aspecte, encara que aquesta és una qüestió filosòfica i no lingüística.

El discurs de Badia cobra més intensitat teòrica en explicar el sentit artístic de la gramàtica des de la perspectiva dels conceptes, profundament lul·lians, d'aplicació i de reducció. Em sembla molt interessant la idea de Badia “de suggerir una lectura diferent” de la incardinació fontal de la gramàtica a l'Art des de la biunivocitat de l'aplicació entre ciència general i ciència particular. Hi noto a faltar, però, una referència i, a la vegada, una crítica contrastada del punt de vista del lul·lisme de la Il·lustració que ja féu, encara que des d'una òptica distinta, aquest mateix plantejament. Potser caldria encarar el lingüisme de Lola Badia amb el racionalisme del lul·lisme il·lustrat d'una *gramatica naturalis* lul·liana. Almenys, en una relació bibliogràfica tan completa com la presentada per Badia era obligat citar els textos dels lul·listes del segle XVIII sobre aquest tema.

S. Trias Mercant

13) Bonner i Badia, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*.

Tal com s'indica en el títol, el llibre es distribueix en tres capítols. En el primer (pp. 11-54) s'exposa la vida de R. Llull seguint les passes de la *Vida coetània*. En el transcurs de la narració es resolen els “proble-

mes" que és usual que compareguin: formació, coneixement del llatí, sentit de la il·luminació, etc. Els autors, segurament en atenció al caràcter introductor de l'obra, apunten aquests problemes sense introduir les complicacions, sovint innecessàries, que se solen trobar a altres obres sobre Llull. El lector, però, es troba d'aquesta manera amb solucions que poden semblar tancades a tota altra explicació. La qual cosa pot donar la impressió que en la comprensió de l'obra de Llull les coses ja estan del tot clares.

Una cosa semblant podria dir-se de la segona part, on es parla del pensament de R. Llull (pp. 55-86). L'exposició se centra en el mètode de l'Art i explica gairebé exhaustivament l'operació artística, fent esment de l'importantíssim esquema de l'evolució del sistema, com Bonner havia presentat en altres treballs.

La tercera part (pp. 87-162) es divideix a son torn en dues. Primer es fa una "caracterització de la literatura lulliana" i s'indiquen dos fets definidors: el paper que l'*exemplum* juga en l'obra de Llull i com els seus escrits literaris han de ser llegits a la llum de l'operació artística. En segon lloc es fa esment dels escrits lullians que poden considerar-se pròpiament obres literàries, començant pel *Llibre de contemplació en Déu*.

Com es pot veure es tracta d'un llibre que ofereix els elements essencials per apropar-se a la figura de Ramon Llull i que permet, a més, fer-ho d'una manera poc traumàtica. Hi ajuda l'estil amb què és escrit i la claredat de l'esquema que se segueix. Els retrets que hom hi pogués fer, possiblement serien impertinents. Vull dir, l'obra està escrita des d'una perspectiva determinada i els autors possiblement no han pretès tancar tot Llull en el seu escrit. Canviar o afegir altres punts suposaria modificar la perspectiva de tota l'obra, canviar el paradigma d'interpretació, per usar un concepte emprat pels autors.

J. Gayà

- 15) Colomer, "L'humanisme als països catalans".
- 16) Fortuny, "Vers una revisió de la història del lullisme".
- 24) Perarnau, "Entorn d'un paràgraf del «Llibre de definicions»".
- 30) Tusquets, "Les respostes de Ramon Llull a l'ateisme medieval".

La Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans, acaba de publicar el segon tom del seu *Anuari*, el primer tom del qual va sortir l'any 1923. Després d'una presentació de Francesc Gomà, la revista es divideix en "Articles", "Seminari obert", "Notes", "Recensions de llibres" i "Crònica". Pel que fa al tema de la nostra revista, interessaven dos articles (de Tusquets i Colomer), dues notes (de Perarnau

i Fortuny) i una ressenya del llibre de Trias Mercant sobre *La història del pensament a Mallorca*. L'article de Tusquets sobre "Les respostes de Ramon Llull a l'ateisme medieval" repassa alguns arguments del Beat per a l'existència de Déu, sobretot els donats al pagà del *Llibre del gentil e dels tres savis*. El de Colomer interessa al lullista sobretot pel seu apartat sobre Ramon Sibiuda, on no tan sols explica els trets humanístics del *Liber creturarum seu de homine*, sinó demostra bé els seus aspectes derivats de les doctrines del Beat. La nota de Perarnau és un atac sorprenentment virulent i injust contra l'edició que va fer Lola Badia del *Llibre de definicions*. Compara el seu text amb el del Ms. de Milà (que ell qualifica de "tan clar i ben escrit"), es queixa que els canvis de l'editora han deformat la doctrina antropològica lulliana, i acaba donant la impressió que Badia és totalment incompetent. Passa per alt la nota de l'editora (p. 99) on justifica els canvis introduïts, amagant així al lector que aquests canvis són fruit d'una decisió editorial i no d'una simple capritxada. A més a més, si hagués llegit la nota, s'hauria adonat que l'antropologia que troba tan deformada ve d'una altra part del mateix Ms. Pel que fa a aquest Ms., el vaig haver de compulsar per a la meua edició de l'*Art breu*, i puc assegurar que és tot, menys clar i ben escrit. Basta llegir el passatge citat per Perarnau per perdre la confiança en els coneixements de l'escribà en matèria d'antropologia lulliana: "E ha .V. potències, ço és: enteniment, memòria e voluntat, spirituals ab spècies ignates et adquisides e ab cogitació, percepció, constància, subtilitat, animositat en esta present vida."

A pesar d'un segle d'estudis lullístics moderns, és un camp que encara està en la seva infància. Necessita desesperadament treballs sobre gairebé tots els seus caires, i dins del cercle d'aquests treballs necessita crítiques, correccions, suggerències i precisions constructives; el que no necessita són atacs tan poc fonamentats i tan destructius, que només suscitin contraatacs, animositats i tota mena de problemes extracientífics. I això és especialment lamentable quan la "Nota" següent de Fortuny sobre "Una revisió de la història del lullisme" repassa les múltiples aportacions positives al tema del mateix Perarnau, aportacions indispensables per tots els qui treballam aquest camp.

A. Bonner

17) Galley, "Une autre évolution du conte oriental: lo llibre de les besties de Ramon Llull".

L'autor observa com entre el *Panchatantra*, el *Calila e Dimna*, les primeres branches del *Roman de Renard* i el *Llibre de les bèsties* de Llull hi ha lligams profunds però també contrastos violents. Un resum del que sabem a propòsit de les fonts del *Llibre de les bèsties* (el treball és de 1983) és el punt de partida per a una investigació sobre les diferències que introdueix Llull en relació als seus models, especialment el *Renard* i el *Calila*. Partint d'un relat al·legòric que posa sobre la taula el problema de les relacions entre el poder, l'ordre social, i el comportament individual, el primitiu llibre hindú, el remake persa i el francès presenten tres tipus de programa ètic diferent: un art de viure lligat als patrons de l'Índia arcaica, una paràbola a propòsit de l'excés d'ambició, una burla desprietada de tot i de tots. En relació a aquests precedents el llibre de Llull pot aparèixer com una "recessió moralitzadora arcaitzant", ja que defensa la intangibilitat de l'ordre establert i descriu el càstig del grimpador social. El text lullià destaca per la seva austeritat ("secheresse", p. 262) i sembla estar dominat per un to d'indignació virtuosa. Llull inventa exemples i històries noves i construeix minuciosament el seu relat al servei d'una intenció nítida i personal: la lluita per la integritat cristiana i la conversió dels infidels. També desenrotlla profusament els recursos de la persuasió retòrica i posa en boca del protagonista pervers, Na Renard, un discurs culpable, que empra els arguments de la veritat el servei del mal, que pretén de ser, en termes generals, una denúncia dels consellers del mal govern. Aquesta lectura del *Llibre de les bèsties* "a pit descobert" (l'autor cita poquíssima bibliografia lulliana) ens presenta una aproximació valuosa a la valoració de la literatura lulliana, en la mesura en què aconsegueix d'aïllar els trets fonamentals del *modus operandi* del beat en relació als seus precedents en la tradició.

L. Badia

19) Garcías Palou, *La formación científica de Ramon Llull*.

El llibre de Garcías Palou mereix un estudi més seriós que les breus observacions que aquí li podem dedicar. En una primera lectura superficial crida l'atenció comprovar com la bibliografia lullista usada per Garcías Palou —si exceptuam dues o tres obres— no va més enllà de l'any 1975. Durant aquests quinze darrers anys la investigació lullista ha obert

nous camins, abandonant la vida historicista i teoricista per tal d'aplicar uns esquemes criteriològics més ideològics i contextuals.

L'estructura del llibre de Garcías Palou és prou clara. Comprèn un aplec considerable de cites per tal de “demostrar quina fou la formació científica de Ramon Llull (p. 75), a l'anàlisi del qual dedica el capítol I (pp. 19-77). Intenta esbrinar, després, “en què consistí la primitiva preparació cultural” del nostre Beat (p. 75) i redacta els capítols II-VIII (pp. 79-189).

Garcías Palou subratlla a la primera part que la formació científica de Llull té dos centres d'interès. La formació mallorquina discorre, no a La Real com alguns havien suposat, sinó en el convent dels dominics i a la biblioteca dels franciscans de Ciutat. Aquesta tesi fou suggerida per Hillgarth (*EL* 7, 1963). Garcías Palou la repeteix i aporta algunes dades noves al respecte. L'altre focus de la formació de Llull és Montpel·lier, lloc en el qual —afirma Garcías Palou— Llull trobà “les fonts primàries del seu pensament, no solament en el camp de la Medicina..., sinó també en el de la filosofia i de la teologia” (p. 101). Aquesta tesi és doctrina comuna de tots els lul·listes.

Entorn d'aquests dos esquemes pedagògic-filosòfics d'enculturació lul·liana, Garcías Palou teixeix una trama conceptual d'influència: aristotelisme i algazelisme (art. III), medicina (art. IV), *Art* i il·lustració (art. V), raons necessàries (art. VI); una rica temàtica, alguns aspectes de la qual Garcías ja havia estudiat en altres ocasions. De la llarga relació de cites i anotacions Garcías Palou sembla concloure: “Aquestes dades revelen diferents aspectes de la seva [de Llull] preparació científica, durant els anys 1253-1272” (p. 35).

Les dades tenen una significació escafiada si no s'inclouen en el corresponent àmbit d'enculturació. No basta afirmar que Llull cita, i per tant coneixia, uns autors o els altres. Cal demostrar en quines condicions culturals els va llegir i des de quin context els va assimilar. Les “dades” han d'esser analitzades, per exemple, dins els “límits” lul·lians de la “síntesi franciscana de l'augustinisme avicenià” (Cruz Hernández, 1977) o dins els “supòsits mínims” del *corpus* bonaventurià (J. Gayà, 1987) ¿Per què l'afirmació que la medicina lul·liana “és filla de Montpel·lier”, ja que les “dades, considerades conjuntament, [ho] revelen” (p. 45), oblida en el llibre de Garcías Palou el paradigma ideològic del “fet Montpel·lier” segons el qual “hom tendeix a la superació de la contradicció teoricisme / empirisme” (J. Gayà, 1976)? Garcías Palou —per posar un altre exemple— afirma quasi categòricament que el tema *Art* / il·lustració s'ha d'entendre com una “simple gràcia de l'Altíssim” (pp. 52-53), perquè els termes amb els quals Llull s'expressa “no donen més de si” (p. 54). ¿Per

ventura aquesta tesi no adquiriria un sentit nou en contrastar-la amb altres semàntiques lullistes? (cf. Bonner, *Obres selectes*, I, p. 25, i Trias, "Pròleg" a l'edició catalana del *Raymond Lulle* de Llinarès, en premsa). Aquests silencis, i d'altres, en el llibre de Garcías Palou —segurament motivats, com he dit abans, per l'oblit d'una bibliografia més recent— enfosqueixen i desvirtuen malauradament l'autèntic significat de la formació científica de Llull.

Garcías Palou en els set capítols restants, quan vol definir la consistència de la formació lulliana, retorna als temes de Randa, La Real i Montpeller (caps. II, III, IV), dedica una extensa reflexió a la formació lingüística del Beat (caps. V, VI), estudia el possible coneixement de Llull respecte de l'islam científic (cap. VII) i, per últim, tracta de la formació misionològico-ecumènica (cap. VIII). L'esquema epistemològic d'aquesta segona part no varia del de la primera. S'acumulen les cites i manca el contrast de teories. No cal insistir, doncs, sobre els tres primers capítols. Tampoc no em detindrè en el tema de l'islamisme lullà, objecte específic d'un altre llibre de Garcías Palou (*Ramon Llull y el islam*, recensionat per Barceló a *L'Avenç*, 1983, i per Brummer, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 1984), ni en el capítol VIII, implícit a les obres *Miramar de Ramon Llull* i en *Ramon Llull en la historia del ecumenismo* (cf. Sebastià Trias, *EL* 27, pp. 127-128).

Respecte de la formació lingüística de Llull, Garcías Palou estableix tres enunciat: 1) Ramon Llull parlava i escrivia en vulgar (pp. 107-114). 2) A Ramon Llull li calia conèixer la llengua llatina (pp. 114-119). 3) Ramon Llull aprengué l'àrab (pp. 119-129), el parlava (pp. 131, 134, 139) i l'escrivia (p. 134).

En relació a les proposicions 1 i 2 Garcías Palou analitza dues qüestions: la de la necessitat lulliana de crear una terminologia filosòfica i teològica en llengua vulgar i la qüestió de l'estudi de la gramàtica. El primer aspecte és una simple digressió en el llibre de Garcías Palou. No cal, doncs, discutir les afinitats i diferències amb altres bibliografies (cf., per exemple, Trias, 1972 i 1976). Respecte de l'aprenentatge de la gramàtica, Garcías Palou vol conjugar un estudi de Joan Rosselló sobre les escoles de gramàtica i el text de la *Vita coetanea* i afirma que Llull va estudiar a Ciutat de Mallorca la gramàtica de la seva pròpia llengua i la gramàtica llatina. El discurs de Garcías Palou es fa, en aquest cas, una mica confús. Per una part afirma que la gramàtica que s'ensenyava a les escoles mallorquines *tenia que ser la de su propia lengua, y no la latina* (p. 108), gramàtica que Llull estudià per a "dretament parlar e escriure" (*Doctrina pueril*); és a dir, que Llull *cultivó según reglas de la gramática, la lengua que hablaba, en familia y en la calle* (p. 109). Convé

advertir que el text de la *Doctrina pueril*, que cita Garcías Palou, fa referència a la gramàtica llatina —i així ho han entès la majoria de lullistes—, que “és aleta a ésser comú llenguatge a les gents, qui per lunyetat de terres e participació són desbariables en lur llenguatge”. I segueix afirmant Garcías Palou: Llull estudió gramàtica en la misma ciutat de Mallorca donde se habían abierto escuelas (p. 112). No pudo estudiarla en la escuela claustral de los cistercienses... ni tampoco en la escuela episcopal (p. 113). ¿A quina escola, doncs, va estudiar Llull la gramàtica de la “pròpia llengua i no la llatina”? Quan Garcías Palou respon a aquesta pregunta ja no parla de la llengua vulgar, sinó del llatí. Escriu que Llull no podia ignorar la llengua llatina por haberla estudiado en la escuela de gramática (in eadem civitate). Aquesta escola de la ciutat era la escuela de gramática dominicana... donde se enseñaba latín (p. 115). I perquè no hi hagi dubtes de tal afirmació Garcías Palou repeteix la mateixa frase capgirada: En la primitiva escuela dominicana... se enseñaba latín donde pudo Ramon Llull lograr los primeros conocimientos gramaticales de la lengua latina (p. 115). Aleshores (¿?)

En referir-se al coneixement que tenia Llull de la llengua àrabiga, Garcías Palou aporta quatre tipus d'arguments: la polèmica sobre la redacció i traducció del *Llibre de contemplació*, les cites dels incipit i explicít de distintes obres lullianes en les quals hom fa referència de la seva traducció de l'àrab al català o al llatí; una sèrie de conjectures sobre la possibilitat que Llull parlàs la llengua àrabiga amb els musulmans del nord d'Àfrica; els dubtes sobre si Llull parlava o escrivia l'àrab o el català en dirigir-se als mudèjars mallorquins (Jaume Sastre ha obert un camí a aquesta qüestió —aspecte que Garcías no cita— en demostrar l'existència d'esclaus sarraïns que traduïen al català les cartes comercials que arribaven del nord d'Àfrica escrites en àrab, BSAL, 1988). Sense voler esser reiteratiu he de dir una vegada més que Garcías Palou defuig les investigacions ideològico-contextuals del lullisme recent, com són, en aquest cas, el descobriment de “construccions” àrbigues dins les estructures llatines de les obres traduïdes (Stöhr, 1959, 1960) o l'anàlisi lingüística comparativa de les traduccions de Llull i de les fonts àrbigues que va poder llegir (Lohr, 1984, 1987).

Qualsevol estudi que il·lumini els anys i els continguts de la formació científica de Llull mereix un sincer reconeixement de gratitud. La manca d'una documentació directa fa el tema summament difícil. Potser el mètode més correcte per aclarir-lo és espigolar, amb la paciència i el detall d'un miniaturista, dins la mateixa obra lulliana. Garcías Palou, dins la millor línia hermenèutica, ha seguit aquest mètode d'investigació. Tot i això el resultat final no arribarà a superar totes les dificultats perquè —Garcías

Palou ho reconeix—, per una part, no podrem passar, en molts d'aspectes de l'àmbit de les "conjectures" (p. 17) i, per altra banda, no podrem satisfer, per la complexitat del tema, totes les hermenèutiques, ja que una *respuesta precisa y convincente a todas las corrientes lulísticas, libre de toda suerte de impugnaciones*, encara hom no l'ha donada (p. 16).

Hem d'agrair a Garcías Palou la publicació d'aquest llibre per aquest doble motiu: Per l'esforç que suposa sistematitzar el tema i, sobretot, per haver redactat per primera vegada un projecte global de la qüestió. Per assumir, malgrat tot, les limitacions que aquest projecte suposa.

S. Trias Mercant

21) Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*.

Cinco estudios del Profesor de Filosofía medieval de la Universidad de Fribourg en Suiza fruto de un año de investigación en el marco de un ambicioso programa especial con diversas secciones y proyectos que apoya la Sociedad Alemana de Investigación (DFG) y se desarrolla fundamentalmente en las Universidades de Würzburg y Eichstätt dedicado al saber producido en latín y su extensión posterior a un público más amplio con especial atención a las lenguas vernáculas. Con esta aportación pretende el autor fundamentar la tesis de que los laicos han jugado un papel importante en la filosofía de la Edad Media y también marcar caminos de cómo llegar a resultados concretos en esta olvidada temática. Imbach muestra como se había dejado a un lado hasta ahora el tema de los laicos en la filosofía medieval, la investigación, en efecto, se venía centrando en el estudio de textos procedentes de la tradición erudita universitaria, cerrada en sí misma, sin plantearse posibles destinatarios fuera del recinto escolar y sin apenas tener en cuenta otros textos escritos por laicos y para laicos que, aunque no fueron recibidos como filosóficamente relevantes por los doctores universitarios, tuvieron gran influencia en el desarrollo de la filosofía sobre todo en la Baja Edad Media.

El primer estudio, y el más extenso, que está dedicado al tema central del libro lleva por título: "Laicos filósofos en la Edad Media". La temática expuesta de una manera global y sumaria se introduce con un análisis del término "laico" y su opuesto "clérigo" en el entorno intelectual del Medioevo. Continúa luego analizando la función del laicado como destinatario, traductor y autor de textos filosóficos y las perspectivas que una tal visión ofrece al investigador. Se pasa aquí revista a un catálogo selecto de figuras ejemplares en este proceso de recepción y actividad filosófica laical en la que Llull ocupa un lugar preferente (pp. 60-64).

La obra luliana, en efecto, tiene un grado tal de originalidad formal y de contenido que se ha de considerar al laico mallorquín como uno de los grandes pensadores medievales. Entre los aspectos más originales del modo de filosofar luliano se ha de contar la profunda convicción de que su filosofía no exige presupuesto intelectual alguno por lo que puede ser aprendida y entendida por todo el que simplemente se esfuerce en pensar. La filosofía que él pretende enseñar está libre de aquellos "propia vocabula scientiarum" tan característicos de la concepción universitaria de la ciencia escolástica clerical que hace "valde difficilis et etiam valde gravis" la entrada del laico en ese cerrado círculo científico. Llull pretende ofrecer una ciencia asequible a todo el mundo, es decir a laicos y clérigos. Esa pretensión le granjeó el apodo de *vir phantasticus* y el desprecio de aquellos que administraban el saber teológico-filosófico de París. Imbach hace ver brevemente como en toda su obra, especialmente aquella escrita en París, Llull se entiende a sí mismo como un laico defensor de un nuevo estilo científico frente a la ciencia eminentemente clerical escolar des preocupada y desligada de una función pastoral y misionera. Al fin de su vida y después de su última estancia en París se plantea y escribe Llull incluso un amplio programa de formación teológico-filosófica para laicos, una colección de sermones concebida como una catequesis de acuerdo con los postulados de su Arte.

Después de un capítulo dedicado a la filosofía política de los siglos XIII y XIV, tal y como se desarrolló en las cortes europeas, titula R. Imbach el capítulo III de su obra: "Un diálogo imposible. Llull y la filosofía universitaria parisina 1309-1311" (pp. 102-131). Se trata de un estudio conciso y exhaustivo de la producción antiaverroísta luliana publicada en los *ROL* V-VIII y XVI (en la p. 131 da una lista detallada de estas obras). R. Imbach centra su análisis dentro de la perspectiva general del libro, estudiando los aspectos fundamentales de la posición del laico filósofo, su planteamiento original conforme a las líneas generales del pensar luliano y su orientación teológico-filosófica en clara oposición a las del filósofo profesional.

Un capítulo sobre "Dante y la Filosofía" y otro titulado "Notas para un redescubrimiento de la filosofía política medieval" cierran esta breve pero sustanciosa aportación a la historia de la filosofía medieval. Los cinco estudios de R. Imbach abren al investigador actual nuevas vías de acceso al pretendido hermetismo de la filosofía medieval y muestra de una manera palpable como la "desclericalización" de la filosofía no fue una acción brusca o una rotura de los siglos modernos con su pasado medieval sino una en la Edad Media siempre viva y muy diferenciada alternativa científica.

Las páginas dedicadas a Ramon Llull, en especial el estudio dedicado al antiaverroísmo, representan para la investigación luliana un punto de referencia imprescindible de cara a la caracterización y alineación de Llull y el lulismo en la historia de la filosofía.

F. Domínguez

22) Johnston, "The Natural Rhetoric of Ramon Llull".

L'autor d'aquest treball sosté que la retòrica luliana és *natural* en el sentit que el beat desenrotlla una teoria del llenguatge com a comunicació a través de la *charitas*; el discurs retòric és el que està presidit per aquesta virtut i cal que estableixi nexes de comprensió (sense residus ni interferències) entre parlant i oient, en la mesura en què la seva *natura* és la d'éssers creats a imatge i semblança de Déu i per a major glorificació seva. El discurs controlat per la retòrica, doncs (el del predicador), és *natural* en aquest sentit transcendental, d'adequat a l'autèntica *natura* humana, però comporta artificis, els propis de la tècnica oratòria o art retòrica, que Llull reinterpreta, reorganitza i recicla segons criteris propis.

Aquesta lectura de la retòrica luliana és, a grans trets, acceptable. Cal notar, en primer lloc, que és la primera formulació sobre la qüestió posterior al famós article fundacional de Jordi Rubió i Balaguer (*EL*, 3, 1959, 5-20 i 263-274), si descomptem algunes referències (no centrades temàticament) en treballs de Platzec i Trias Mercant, diversos intents no definitius de qui signa i la tesi que Amador Vega està a punt de llegir a Freiburg. El terreny no és fàcil de sintetitzar perquè quan Llull parla de retòrica posa en joc factors que pertanyen a ordres que els moderns no solem barrejar; entre d'altres, una mecànica ontològica (la dels correlatius), una teoria del llenguatge i de la comunicació i el pòsit tradicional de les *Artes praedicandi*, que hereten una retòrica clàssica passada pels adreçadors de l'escolàstica. És evident que la interpretació de la retòrica luliana serà força diferent segons l'adscripció metodològico-professional del crític: filosofia, semiòtica, filologia, història...

Johnston, que pertany més aviat al primer dels sectors esmentats, es proposa de mostrar que la retòrica luliana és *natural* a partir d'una única obra del beat, la *Rhetorica Nova* (= RN), i esgrimeix els mateixos mètodes emprats en el seu llibre *The Spiritual Logic of Ramon Llull* (vegeu *EL* 28, 1988, pp. 87, 103-104). Tanmateix, els exemples il·lustratius de la interpretació de Johnston combinen, com en el cas de Rubió, textos de la RN i de l'*Ars Generalis Ultima* (= AGU), obra posterior en el temps i molt més tecnificada des del punt de vista de l'Art; de fet, els manlleus

de l'AGU serveixen per falcar la informació de la RN en punts de doctrina estàtica general (la *vox significativa*, per exemple).

Sense pretendre de retreure a Johnston la perspectiva "filosòfica" del seu plantejament, crec que la seva anàlisi hauria sortit enfortida si hagués pres en consideració una llista cronològicament ordenada de la totalitat dels textos del beat coneguts a propòsit de l'art liberal que es proposa d'estudiar; des de la perspectiva d'aquesta totalitat jo crec que la RN perd el seu protagonisme com a "manual de retòrica" per esdevenir la primera apressada temptativa (vegeu-ne el pròleg) d'un "manual de predicació". Precisament Johnson aporta informació de detall molt útil (vegeu especialment notes 41-45) en el terreny dels paral·lelismes textuais entre la doctrina de la RN i diverses *Artes praedicandi* més o menys coetànies: aquests paral·lels completen el vell treball de Rubió ja mencionat i contribueixen a posar de relleu la naturalesa de les manipulacions que Llull opera sobre els materials de la tradició. Per això hauria estat aclaridor d'introduir la consideració explícita de la relació entre la retòrica i la predicació pròpiament dita, en la teoria i en la pràctica lul·lianes, ara que el ROL XV ens ha tret de tantes perplexitats gràcies a l'extensa col·lecció de sermons inèdits que ens ofereix i a l'estudi de Fernando Domínguez sobre Llull i la pastoral cristiana. (Aquesta darrera mancança bibliogràfica no és un retret a Johnston —el ROL XV segurament és posterior a la redacció del seu treball—, sinó una advertència a propòsit de la caducitat dels exercicis interpretatius sobre Llull escrits a cavall de la constant aparició de nous materials).

Finalment, al meu entendre, la lectura de la "retòrica natural" lul·liana de Johnston peca d'"essencialitzadora", en el sentit que tendeix a conduir totes les manipulacions de Llull vers una sola direcció: la "moralitzadora", encaminada a fer entrar tots els procediments retòrics esmentats a la RN dintre de l'àmbit d'aquella *charitas* a la qual ja hem fet al·lusió més amunt. Jo crec que l'enunciat d'aquest propòsit general és necessari però no suficient per a explicar-nos cada una de les sorprenents singularitats que el beat introdueix en la vella art liberal. L'objecte fonamental a l'esmentada "essencialització" de Johnston, és que pot arribar a sacrificar pistes molt importants a causa d'un excessiu disseny simplificador. Així, per exemple, la seva lectura no ha sabut trobar un nexa coherent i viable entre la retòrica lul·liana i la teoria dels correlatius, la qual té, com és sabut, una projecció lingüística ben palpable. Johnston parla dels correlatius lul·lians en termes d'"esquema hilemòrfic" i considera la seva presència en la RN com un afegit més aviat rar i enutjós (pp. 178 i 183). També atribueix una certa vaguetat a les formulacions del beat, a propòsit dels correlatius, i també del concepte mateix de *pul-*

chritudo (p. 178). Abans de parlar de vaguetat crec que caldria esgotar els textos parallels del beat: com es fa en altres llocs del treball que comento, bastaria recórrer a l'AGU (ROL XIV, p. 340, definició de *pulchritudo*...), per exemple, per trobar la manera d'entrar en el discurs artístic del beat i salvar aparents incongruències de la RN, que, com he dit, és tot just una de les primeres temptatives de Llull en el terreny de la seva personal teoria de la predicació.

No voldria donar una impressió injustament negativa del treball de Johnston, que és ple de suggeriments i estímuls; vegeu unes observacions, que em semblen interessantíssimes, a les pp. 178 i 184 a propòsit de la possible definició d'un canó estilístic en Llull a través de les seves difícils manipulacions, ja esmentades, del saber retòric convencional de les *Artes praedicandi*.

L. Badia

23) Llinarès, "Les singes, le ver luisant et l'oiseau".

De molt plaent es pot qualificar l'article del professor Armand Llinarès, conegut especialista de l'obra lul·liana amb l'anàlisi d'una vella faula per la qual el mallorquí universal sent una predilecció especial. Per això, la incorpora en ocasions diverses i en èpoques distintes dins el conjunt de la seva obra, concretament en el *Blanquerna*, en el *Libre de les bèsties* dins el *Libre de meravelles*, a *L'arbre de ciència* i a la *Rhetorica nova*.

Comença Llinarès referint-se a la genealogia d'aquesta faula: la trobam dins el conjunt de relats sànscrius del *Panchatantra*, i dins el món àrab del *Kalila e Dimna*, traducció d'aquell. Insisteix en les variants que presenten ambdues fonts i la projecció que han tingut en les versions llatines posteriors de Joan de Càpua, Raimond de Bèziers, etc. És amb el primer amb qui semblen tenir relació les faules de Llull, el qual les escrigué en català, i així ens han arribat a les tres primeres obres esmentades, però, perdut l'original inèdit en aquesta llengua de la *Rhetorica nova*, sols ens en queda el relat llatí.

El professor Llinarès passa a estudiar la faula amb tota casta de detalls i, malgrat la reiteració temàtica i la minuciositat de l'anàlisi —lèxica inclosa—, el conjunt és tan atractiu que el lector, oblidant-se de la seriositat del tema, se sent captivat d'allò més. Ens fa adonar Llinarès de com és breu, àdhuc sec, el relat que trobam dins el *Blanquerna*. La versió del *Libre de les bèsties*, en canvi, resulta més enriquida i és més llarga, més d'acord amb la font en la qual s'inspira. Continua amplificant-se a

l'*Arbre de ciència* a base de detalls clarificadors i amb variació parcial dels animals protagonistes respecte a la faula dels llibres anteriors. Hi ha comparacions expressives amb l'actitud dels homes, i a més, una conclusió final. Per últim, al text llatí de la *Rhetorica nova*, conserva les amplificacions prèvies, exceptuant la comparació de l'actitud similar entre els animals i els homes i n'afegeix una de llarga destinada a descriure els riscos en què poden caure els qui pretenen corregir els obstinats i caparruts.

Prossegueix l'autor fent esment de la projecció francesa d'aquesta faula lulliana i afirma que hi ha quatre traduccions medievals del *Blanquerna*, que ofereixen transformacions noves, i una versió del *Libre de meravelles* probablement de la segona meitat del segle XV. No n'hi ha cap de directa de l'*Arbre de ciència*, però sí una llatina del segle XVI, fidel traducció del català, que més tard es traduirà al francès i que, per cert, no s'ha conservat.

Per últim, Llinarès clou el cercle iniciat al començament del seu article. Reitera que Llull és aficionat a utilitzar aquesta faula d'origen remot i la inserta en més d'una ocasió dins la seva obra, per tal de demostrar que hom dona debades bons consells als qui no els volen oir.

Maria del Carme Bosch

24) Vegeu al núm. 15 més amunt.

25) Pereira, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*.

Les obres alquímiques pseudo-lulianes han tingut la seva pròpia història, una història que a certs moments va tenir una importància major en la recepció de la figura del Beat arreu d'Europa. A l'època barroca formaven part gairebé inseparable del lullisme autèntic. El darrer seguidor feel i intel·ligent en defensar la seva autenticitat fou Iu Salzinger. Però ja en el seu temps havien començat els dubtes, i amb els treballs de Weyler, Luanco i altres al segle passat, es va enterrar definitivament la idea que Llull havia estat alquimista. O almenys definitivament entre els estudiosos, perquè és inevitable que aquesta idea segueixi circulant entre gent aficionada a les anomenades ciències ocultes, entre editors que volen aprofitar un mercat creixent, i entre escriptors (com Racionero) aficionats a la història condimentada de paranoia (explicant "coses que els estudiosos no gosen admetre"). La veritat, com sol ocórrer en tals casos, és més complexa i interessant. Perquè de fet crec que és impossible en-

tendre la història del lullisme, i fins i tot una part del pensament científic del Renaixement i del Barroc, sense entendre l'alquímia pseudolulliana. O dit d'una altra manera, la inautenticitat de tota aqueixa llarga llista d'obres, no lleva importància al fet que empren, en grau major o menor, trets importants i bàsics del sistema i pensament lullians, la possible influència dels quals en el pensament europeu (científic, filosòfic, esotèric, que no són camps tan fàcilment separables com voldríem avui) és un tema encara sense encetar. Però fins ara ens ha faltat la base bibliogràfica i històrica essencial per a tal estudi, que és la que ara ens brinda la Professora Pereira.

L'autora comença explicant com es va desenvolupar el corpus alquímic pseudo-lullià. S'inicia amb el *Testamentum* possiblement de l'any 1332, que encara no pretén ser una obra del Beat, i llavors és llançat a tot vent per l'obra central del corpus, el *Liber de secretis naturae* de final del segle, que ja no tan sols es proclama escrit per Llull, sinó que cita l'anterior *Testamentum* com a obra seva, al mateix temps que aprofita llargs passatges del *De consideratione quintae essentiae* de Joan de Rocatallada (o Peretallada; Rupiscissa en llatí). Llavors l'autora traça l'aparició subsequent dels nous afegits a aquest corpus a través de l'Europa del Renaixement i del Barroc. Un altre capítol tracta de la llegenda, o millor dit de les dues llegendes de Llull alquimista, perquè Pereira mostra com al principi n'hi havia una que contava com havia estat convertit a l'alquímia per Arnau de Vilanova (en certes versions per la mediació d'un rei Robert), i una altra que contava com Llull fou invitat a Anglaterra per l'abat Cremer per fer or per al rei Eduard. En un capítol final l'autora conta les disputes sobre l'autenticitat del corpus alquímic pseudo-lullià des de Vicens Mut i Lluc Wadding al segle XVII fins a les proves definitives del XIX. El llibre acaba amb un catàleg de les obres d'aquest corpus, donant títols, incipits i explícits, referències bibliogràfiques, edicions impreses i manuscrites.

No hi pot haver, crec, cap dubte que aquesta obra constituirà una eina fonamental en totes les recerques posteriors sobre la història del lullisme. L'autora insisteix amb modèstia que la seva obra és necessàriament provisional, cosa que és en la naturalesa mateixa d'una obra pionera que elabora el primer mapa d'un territori nou. D'altres exploraran aquests camins i faran troballes i potser modificacions de detalls, però aquesta serà l'obra que els haurà fet possibles les seves exploracions.

No voldria deixar aquesta ressenya sense insistir en la importància de l'apartat final de l'obra, titulat "Beyond the Idea of Forgery" (pp. 58-9), on l'autora suggereix que ara hem de dur les recerques més enllà de la simple idea de falsificacions, per demanar-nos per què s'atribuï aquest

corpus a Llull, quina part hi va jugar el seu sistema, filosofia i cosmovisió, la relació entre aquesta tradició i les d'Arnau de Vilanova i de l'hermetisme, i en darrer terme, la influència d'aquestes tradicions en Paracels i els seus seguidors. A aquestes recerques jo afegiria la que ja he mencionat: estudiar la influència, a través de la tradició alquímica, del sistema, filosofia i cosmovisió lullians en el pensament del Renaixement i del Barroc. Però, és clar, tots aquests són estudis que només es podran fer gràcies a aquest treball de la Professora Pereira.

A. Bonner

27) Santamaría, *Ramón Llull y la Corona de Mallorca. Sobre la estructura y elaboración de la "Vita Raimundi Lulli"*.

No nos cabe la menor duda de que la intención principal del Dr. Álvaro Santamaría es la de prevenirnos contra los tópicos que, desde hace siglos, se han formulado acerca de la persona de Ramón Llull. Y efectivamente, los elogios inadecuados, sin fundamento sólido, que a veces, se le han tributado, no conducen a nada bueno.

La recta intención de D. Álvaro la percibimos desde la misma portada del libro. Ésta, a primera vista, podrá resultar algo fuerte o violenta; pero tiene el mérito de ser la reproducción de una de las escenas del famoso *Breviculum* de Karlsruhe, en la cual se representa a Ramón Llull sufriendo un verdadero martirio por Cristo, aunque no haya muerto entonces a causa de las heridas recibidas. Por tanto, dicha portada puede interpretarse como una contribución por parte del autor, a que, por fin, se lleve a cabo la tan suspirada canonización pontificia de nuestro actual Beato Ramón Llull, quien, después de su conversión, se consagró, sin reservas, a trabajar por la salvación de todos, y de modo especial, de los infieles, entre los cuales deseaba encontrar, al fin de sus días, la oportunidad de dar su sangre por su Amado, Jesucristo.

El trabajo del Sr. Santamaría es denso y documentado con extensas notas eruditas y de propia investigación. Analiza los escasos recursos de que disponía Llull en nuestra isla, y por otra parte, nos recuerda los extraordinarios éxitos que consiguió en muchos campos de la ciencia, como lo demuestran sus 263 obras, muchas de ellas escritas en su lengua vulgar que él supo elevar al rango de idioma científico y literario.

Aproximadamente la mitad del libro está dedicada a comentar la *Vita Raimundi Lulli* o *Vida coetánea*, narrada por el mismo Ramón a los monjes de la Cartuja de Vauvert, de París. Estudia especialmente sus aspectos negativos, a fin de que nadie se deje inducir a error por los datos im-

precisos de la narración. En general, sus observaciones son muy dignas de tener en cuenta.

No obstante, quizás sean consideradas demasiado excluyentes algunas expresiones en que se presenta como impensable que R. Llull pudiera ser senescal del Rey de Mallorca. Pues actualmente, se sostiene que *senescallus* proviene de la voz compuesta germánica *Ghesen* que significa *ecónomo, mayordomo, buen regidor de una casa*. Y por otra parte, es cierto que Jaime II, entre los años 1256 y 1276, era solamente Infante heredero del Reino de Mallorca; pero es bastante probable que, en el lenguaje corriente, ya se le diera el apelativo de Rey, aunque no lo fuera en sentido estricto.

Por consiguiente, parece que R. Llull, desde 1256 hasta su conversión, ocurrida aproximadamente en 1263, pudo ser, hasta durante 7 años, uno de los senescales o mayordomos que el Infante pudo tener en alguno de sus palacios o en otro lugar de sus territorios. Ciertamente, Jaime III, según sus Leyes Palatinas, tenía tres mayordomos, que eran los primeros oficiales de la corte, pero cuya incumbencia principal era la de hacer preparar y hacer servir las viandas de la mesa real. Sólo uno de ellos debía ser noble. El intendente general o administrador de la hacienda real, era el maestro racional.

De todos modos, el mismo Dr. Santamaría, en sus conclusiones finales, nos asegura que él no cuestiona los valores positivos de la *Vida coetánea*, y que todo cuanto puntualiza, hay que entenderlo "sin mengua de la substancia y calidad de su contenido biográfico". Por tanto, su libro es una excelente llamada de atención, para que sigamos nuestro camino con mayor seguridad, pensando que la *Vida coetánea*, juntamente con los otros datos autobiográficos del colofón de bastantes de las obras de Llull, y de los que se manifiestan en todos sus escritos, ha conducido al hecho de que otras inteligencias privilegiadas, como la de Menéndez y Pelayo, y de tantos otros admiradores, nacionales y extranjeros, hayan exaltado a Ramón Llull a la categoría de figura universal.

P. Miquel Pascual

30) Vegeu al núm. 15 més amunt.

CRÒNICA

El Consell Acadèmic de la Maioricensis Schola Lullistica, a la reunió de l'octubre de 1989, i en aplicació dels articles 26 i 28a de l'Estatut aprovà el nomenament com a *Magistri* dels senyors Mark Johnston, P. Miquel Pasqual Pont, Pere Ramis Serra i Albert Soler Llopart.

Oferim a continuació un breu *curriculum* dels nous Mestres:

Mark David Johnston. És professor adjunt de Llengua i literatura espanyola a la Illinois State University. El professor Johnston té una llarga bibliografia sobre temes de literatura i pensament espanyol. Únicament citarem els estudis que tracten temes lullians. Comença el seu interès pel lullisme en 1978, amb la presentació de la Dissertació per al títol de Filologia espanyola: *The Semblance of Significance: Language and Exemplarism in the "Art" of Ramon Llull*. Publica seguidament una sèrie d'articles prou interessants: *The Reception of the Lullian Art, 1450-1530* (1981), *The Natural Rhetoric of Ramon Llull* (1986). Algunes conferències i ponències importants són: *Ramon Llull's Theories of Language* (1979), *Ramon Llull's Rhetoric of Being* (1981), *Ramon Llull's Proposal of Speech as Sixth Sense* (1985), *Sermon Theory as Devotional Literature: the Rhetoric of Ramon Llull* (1986). Aquests i altres articles acaben en un llibre sobre *The Spiritual Logic of Ramon Llull* (1987).

P. Miquel Pasqual Pont. Inicià els seus estudis d'humanitats a centres eminentment lullians: monestir de La Real i Puig de Randa. Professor a diferents centres de Mallorca, Navarra, Madrid, Argentina. La seva investigació es desenvolupa sobre temes medieval-lullians i sobre filologia llatina. En 1938 prepara la publicació d'una *Gramàtica llatina* i en 1967

collabora en el *Diccionario Latino* del C.S.I.C. Els seus estudis medievals versen entorn de la traducció, transcripció i edició de *Normes de ben obrar* de Gerson, de l'*Obra de contemplació* de Francesc Prats. Publica també un llibre sobre *Bartomeu Caldentey*, destacant les seves activitats com a lul·lista en companyia de Prats. La investigació més directament lul·liana comença en 1936 amb la tesi doctoral sobre l'ortodòxia de les obres de Ramon Llull. Recentment prepara la publicació de la *Vida coetània*, mitjançant facsímils del manuscrit llatí i del manuscrit català.

Pere Ramis Serra. Estudià Dret i, després, Filosofia a Barcelona i Roma, graduant-se en 1970. En 1975 estudia un curs de la seva especialitat a la universitat d'Aix-en-Provence. És professor de filosofia a la delegació de la U.N.E.D. a Balears i a diferents col·legis de Palma. En 1983 investiga i analitza *El "Llibre de les Bèsties": el príncipe y el consejo, ideología y utopía*. En 1988 llegeix la tesi doctoral a la Universitat de Barcelona sobre *Lectura del "Liber de civitate mundi" de Ramon Llull*, que serà publicada properament.

Albert Soler Llopart. És llicenciat en Filologia catalana per la Universitat de Barcelona i ha estudiat un curset al Raimundus Lullus Institut de Freiburg. Centra la seva investigació a l'estudi de l'obra més pròpiament literària de Ramon Llull. La seva tesi de llicenciatura és un estudi d'*El "Llibre de l'orde de cavalleria" de Ramon Llull: una lectura en el seu context* (1986). Entorn d'aquest tema ha publicat *Cinc edicions del "Llibre de l'orde de cavalleria" de Ramon Llull* (1987), *Ramon Llull. "Llibre de l'orde de cavalleria"* (1988) i *"Mas cavaller qui d'açò fa lo contrari". Una lectura del tractat lul·lià sobre la cavalleria* (1989). Actualment prepara la tesi doctoral sobre l'"Edició crítica i estudi del *Llibre d'amic e amat*".

Felicitem els nous Mestres de la Maioricensis Schola Lullistica.

• • •

El Consell Acadèmic de la Maioricensis Schola Lullistica, a la reunió de l'octubre de 1989, i en aplicació dels articles 26 i 28b de l'Estatut aprovà el nomenament com a Mestre "honoris causa" del senyor Carles Blanes Nouvilas, director general de la Caixa d'Estalvis de Balears "Sa Nostra".

Des de la fundació de la "Escola Lliure de Lullisme" en 1935 i, després, Maioricensis Schola Lullistica, la Caixa "Sa Nostra" ha protegit d'una manera preclara la investigació lul·lista programada per la nostra

institució. Però, a més a més, el senyor Carles Blanes Nouvilas ha tingut sempre una apassionada preocupació pels temes lullistes, que ha orientat les seves curolles indagadores respecte de tot allò que defineix la nostra història cultural.

Felicitem el senyor Carles Blanes Nouvilas com a primer Mestre "honoris causa" de la Schola Lullistica.

Segons ens informa el professor Carlos del Valle, magister de la nostra Schola i cap del "Departamento de Estudios Hebráicos" del C.S.I.C., durant el primer trimestre del present curs (octubre-desembre 1989) va ésser al "Instituto de Filología" del C.S.I.C. (Madrid) el professor Robert A. Herrera, de la Seton Hall University (South Carolina) per a investigar sobre las relacions entre el *Cuzari* de Judá ha-Levi i el *Llibre del Gentil* de Ramon Llull. Al final del trimestre es va organitzar una taula rodona sobre el tema en la qual participaren, a més del professor Herrera, els magistri de la Schola, professor Carlos del Valle i professor Miguel Cruz Hernández.

IN MEMORIAM RUDOLF BRUMMER (1907-1989)

La disparition de Rudolf Brummer est une grande perte pour les catalanistes en général et pour les lullistes en particulier, dont il était en Allemagne l'un des représentants les plus remarquables.

Né le 23 avril 1907, Rudolf Brummer est mort le 1er octobre 1989 à Munich où il s'était retiré depuis qu'il avait accédé à l'honorariat de professeur de romanistique à l'Université de Mayence, en Allemagne Fédérale.

Romaniste, il l'était au sens large où on entend ce terme en Allemagne, c'est-à-dire que son intérêt s'étendait à tous les domaines de la Romania, Espagne, France, Italie notamment. En Espagne il avait une prédilection pour la Catalogne, pour Majorque et pour Lulle. Maîtrisant parfaitement le français, c'est dans cette langue qu'il s'exprimait souvent oralement, comme, par exemple, lors de sa participation au premier et au deuxième Congrès de lullisme, organisés par S. Garcías Palou, alors recteur de la Maioricensis Schola Lullistica. Magister de l'école, Rudolf Brummer était aussi Président d'honneur de la Deutsch-Katalanischen Gesellschaft. De la France il avait reçu l'insigne distinction des Palmes Académiques, dont il était officier.

Ses publications concernent avant tout le domaine catalan et le lullisme. Sur la langue et la littérature catalanes il a écrit un petit livre, sorte de condensé très riche et très suggestif, intitulé *Katalanische Sprache und Literatur*, publié à Munich en 1975. Un an plus tard il publiait une *Bibliographia lulliana. Ramon-Llull Schrifttum 1870-1973*, Hildeheim, 1976. Cette bibliographie, la première véritablement exhaustive, fruit d'un travail considérable, mené à bien, disait son auteur, grâce à la collaboration de son épouse, ne comprend pas moins de 1331 titres, classés sous diffé-

rentes rubriques. Complété de plus de 400 titres par Marcel Salleras, pour une mise à jour 1974-1984 ("Randa" 19, 1986), c'est un ouvrage de référence indispensable à tous ceux qui s'intéressent à Lulle et à son oeuvre.

Rudolf Brummer a écrit également de nombreux articles, parfois très originaux, qui ont fait utilement le point sur des questions controversées ou qui ont apporté des suggestions pertinentes. Publiés dans *EL*, mais aussi dans diverses autres revues et dans différents recueils d'Actes et de Mélanges, ces articles, rédigés en allemand, en français et très souvent en catalan, ont toujours été accueillis par les Lullistes avec le plus grand intérêt. Trois de ses dernières publications ont pour titres: "Una qüestió debatuda: Ramon Llull va escriure llibres en àrab?", *Miscel·lània Antoni M. Badia i Margarit* 3 (Publ. Abadia de Montserrat, 1985); "Algunes notes sobre el Libre del gentil e los tres savis", *Studia in hon. M. de Riquer III* (Quad. Crema, 1988); "Problemes textuais del Libre de Blanquerna", *Misc. in hon. S. Garcias Palou* (Maioricensis Schola Lullistica, 1989).

Rudolf Brummer était un savant. Il a fait progresser la connaissance scientifique de Lulle et laisse donc aux Lullistes une documentation précieuse qu'ils devront consulter souvent. Pour ceux qui, comme l'auteur de ces lignes, ont connu l'homme, ce qui frappait en lui c'était sa courtoisie, son amabilité, sa gentillesse. Rudolf Brummer, un savant amical, que nous regrettons infiniment.

A. Llinarès

ABREVIATURES

- AST = *Analecta Sacra Tarraconensia* (Barcelona)
ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bulletí de la Societat Arqueològica Lulliana* (Palma)
EF = *Estudis Franciscans* (Barcelona)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma)
EUC = *Estudis Universitaris Catalans* (Barcelona)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

ABREVIATURES DE COL·LECCIONS

- ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42)¹
Obras = *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Roselló, 3 vols. (Palma, 1901-3)
OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = *Ramon Llull, Obras Literarias*, "Biblioteca de Autores Cristianos" (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Lull, edició original* (Palma, 1906-50)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Av = J. Avinyó, *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull* (Barcelona, 1935)
Bru = R. Brummer, *Bibliografia Lulliana: Ramon-Llull-Schriftum 1870-1973* (Hildesheim, 1976)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43)
HLF = E. Littré i B. Hauréau, "Raymond Lulle, ermite", a *Histoire littéraire de la France XXIX* (París, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618
Lo = E. Longpré, "Lulle, Raymond (le Bienheureux)", a *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, 1 (París, 1926), cols. 1072-1141
Pla = E.-W. Platzek, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)
RD = E. Rogent i E. Duràn, *Bibliografia de les impressions lullianes* (Barcelona, 1927)

Qualsevol d'aquestes darreres vuit sigles seguides per un número tot sol, sense indicació expressa de pàgina, es refereix a un número dels seus catàlegs (el de Ca es troba a I, 285-334; el de Lo a les cols. 1090-1110; i el de Pla a II, 3^o-84^o).

¹ Es citarà d'aquesta forma "MOG I, 434 = Int. vii, 1", on el "434" es refereix a la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965), i el darrer número es refereix a la primera pàgina de la setena numeració interna de l'edició original. Suggestim aqueixa forma de cita una mica rebuscada perquè, d'una banda, "MOG I, Int. vii, 1" és innecessàriament complicat per a una persona que té a mà la reimpressió, i d'altra banda, "MOG I, 434" seria impossible de trobar per a una persona que volgués consultar l'edició original.

ESTUDIOS LULIANOS se publica con la ayuda económica de

CAJA DE AHORROS DE BALEARES "SA NOSTRA"

AJUNTAMENT DE PALMA

FUNDACIÓ BARTOMEU MARCH

INSTITUT D'ESTUDIS BALEÀRICS