

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDIX

A. SOLER, Espiritualitat i cultura: Els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la corona d'Aragó	3-26
E. JAULENT, <i>Arbor scientiae</i> : Inmanencia o transcendencia en el pensamiento luliano	27-49
T. SALES, La informàtica moderna, hereva intel·lectual directa del pensament de Llull	51-61
G. POMARO i M. PEREIRA, Notizia di due manoscritti lulliani a Firenze	63-84
L. BAZ, Sobre la posición del sol en la cosmovisión luliana	85-91
J. BOVER i J. PARETS, Ramon Llull a la música	93-95
Bibliografia lul·lística	99-111
Ressenyes	113-179
Crònica	181-183
Índex d'obres lul·lianes citades	187-189

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

Consell de redacció:

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

Redacció:

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

Edició i distribució:

EDITORIAL MOLL
Torre de l'Amor, 4
07001 Palma de Mallorca
Espanya

Preu de subscripció: 2.200 pts. anuals.

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

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17
07080 Palma de Mallorca

ISSN 1132 - 130X
DL: PM-268-1961

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XXXVIII

MALLORCA

1998

ESPIRITUALITAT I CULTURA: ELS LAICS I L'ACCÉS AL SABER A FINAL DEL SEGLE XIII A LA CORONA D'ARAGÓ*

Les profundes inquietuds espirituals que els laics van manifestar a l'Europa occidental, des de final del segle XII i tot al llarg del segle XIII, són un component de primer ordre en el procés d'emancipació intel·lectual que es detecta entre els mateixos laics a la tardor de l'Edat Mitjana. De fet, van resultar una via privilegiada d'accés al saber dels clergues, al saber teològic sobretot.

A la Corona d'Aragó, el fenomen coincideix amb la constitució, la generalització i la consolidació d'una tradició cultural rica i diversa en llengua vulgar al tombant del segle XIII amb el XIV. Algunes de les principals contribucions a l'extensió de l'ús escrit del català vénen de l'àmbit de l'espiritualitat i per obra de laics. És el cas de Ramon Llull i d'Arnau de Vilanova, que fan aportacions decisives al caràcter propi d'aquesta tradició. Alhora, tots dos s'expliquen com a producte de l'esbotzament de les barreres que separaven els diferents compartiments en què era dividit el saber, fins a fer possible que alguns laics sentissin la necessitat d'anar més enllà de l'utilatge cultural que havien adquirit de forma natural en el seu procés de socialització i envair parcel·les del saber fins aleshores reservades a especialistes, a clergues. Hans U. Gumbrecht (1988) situa el fenomen en el període que comprenen els anys 1300 i 1500. Llull i Vilanova viuen, doncs, al mateix començament d'aquesta tendència i fan que la cultura catalana la manifesti amb una notable precocitat.¹

* El present treball forma part del projecte de recerca Pb97-0653, Ministerio de Educación y Cultura.

¹ Malgrat el que s'ha dit i es repeteix sovint, no tenim cap prova que mai Ramon Llull arribés a ingressar en cap orde religiós; ni tan sols que arribés a ser terciari franciscà, contra el que diu una tradició que té els seus dubtosos fonaments en l'inquisidor Eimeric (Oliver, 1965-69: 47). Parlant amb rigor, l'hem de considerar un laic. A la *Vita coetanea* (V. 23) se'ns diu que la seva petició d'entrar als franciscans (amb tota probabilitat, al terç orde), llavors de la crisi de Gènova, va ser posposada per «quando ipse propinquier foret morti» (ROL VIII: 287), però en cap document (ni en els més tardans) no apareix mai amb el tractament propi

1. Corrents espirituals

La pietat penitencial i les molt diverses concrecions que va tenir al llarg del segle XIII constitueixen la manifestació més evident d'aquesta voluntat dels laics de trobar unes formes d'espiritualitat pròpies en què tinguessin protagonisme, sense abandonar el seu estat de vida.² Una manifestació ben coneguda d'aquesta espiritualitat penitencial és la que es dona a Occitània i a la Corona d'Aragó en els cinquanta anys compresos entre el darrer quart del segle XIII i el primer del XIV; es tracta d'un corrent extens i vigorós, vinculat de diverses maneres als frares menors, especialment al sector que anomenem espiritual, que té la seva correspondència, bé que amb característiques pròpies (Manselli, 1959: 35-36), a la península italiana i fins a Sicília. Forma, per tant, un arc mediterrani de gran abast que és l'espai en què el beat Ramon i mestre Arnau de Vilanova desenvolupen la seva activitat principal en aquesta època.

Aplega homes i també dones, anomenats popularment beguins, que en general són terciaris franciscans.³ L'inquisidor Bernat Gui s'hi refereix en aquests termes a la seva *Practica inquisitionis* (1323): «Beguinatorum secta, qui fratres pauperes se appellunt, et dicunt se tenere et profiteri terciam regulam beati Francisci»

dels terciaris («fra») i, més aviat, la seva cura a mantenir-se a una certa distància de la qüestió franciscana (per diversitat de conviccions i per raons d'estratègia en el desenvolupament dels seus plans) fa pensar que és poc probable que arribés a comprometre-s'hi (veg., a més, el distanciament amb què es refereix als franciscans i als seus seguidors a *ROL IV*: 360). En canvi, Arnau de Vilanova, en sentit estricte, ha de ser considerat clergue pels seus estudis universitaris, encara que no hagués rebut els ordes majors i això li permetés estar casat (cf. Joaquim Carreras Artau a Batllori, 1947: 14). Tanmateix, els seus problemes amb la clerecia vénen per la seva condició de mullerat i per la seva manca d'estudis teològics reglats (veg., entre d'altres textos, la tercera denúncia al bisbe de Girona, Carreras Artau, 1950: 55), característiques aquestes que permeten equiparar-lo amb els laics. I, en qualsevol cas, tampoc no tenim la més mínima constància que mai hagués professat com a terciari franciscà. El 1310, el teòleg Agustí d'Ancona expressava el seu recel cap a Arnau i cap a Llull pel seu estat de vida difícil d'enquadrar: «Si igitur videmus aliquos mobiles et fluctuantes in statu eorum, ut nunc sint uxorati, nunc continentis, nunc seculares, nunc religiosi [...]» (*Tractatus contra divinatores et sompniatores*, 3.14; Giglioli, 1985: 64).

² Vauchez, 1987; Alatri, 1993.

³ «Beguina, beguí, begard» són mots d'origen flamenc que arriben al català a través del francès. Originalment eren aplicats als membres dels grups de penitents que es desenvolupen als Països Baixos, a final del segle XII i principi del XIII, i que després s'estenen al nord i al centre d'Europa. Més enllà del nom no sembla possible establir altra relació entre els beguins del nord i els de la mediterrània que no sigui la comunitat d'inquietuds i d'algunes formes de vida, que d'altra banda coincideixen també amb els d'altres corrents d'espiritualitat penitencial. Per a aquestes coincidències, veg. Vauchez, 1987: 105-112.

(Perarnau, 1978: 15-16).⁴ Els primers documents que donen testimoni de terciaris catalans són de final dels anys 90 (Webster, 1993: 250), cosa que n'implica, és clar, l'existència amb anterioritat. Cal tenir en compte que no és fins a 1289 que la Santa Seu no promulga oficialment una regulació de l'estat de vida penitencial, la butlla *Supra montem* de Nicolau IV, el primer papa franciscà, amb la qual els penitents, percebuts com a grups massa incontrolats, són adscrits als terciaris franciscans; es desenvolupa així un criteri que coincideix amb les directrius que ja havia dictat el concili de Lió, de 1274, contra la proliferació de nous ordes religiosos. Fins aleshores, l'única regla existent per a qualsevol penitent era l'anomenat *Memoriale propositi*, de vers 1221-28.⁵ De manera que, naturalment, el que es documenta als anys noranta no és l'aparició del fenomen penitencial a la Corona d'Aragó, ni tan sols la dels terciaris franciscans, sinó la tendència dels penitents a aixoplugar-se en el tercer orde dels menors.⁶

⁴ Bernat Gui precisa «Qui a vulgo beguini nominantur, ipsi autem se dicunt *fratres pauperes de penitencia*, de tercio ordine sancti Francisci» (Perarnau, 1978: 16). Guillem de Rocaberti, arquebisbe de Tarragona, en una carta de 1312 s'hi refereix com «illos de tercia regula beati Ffrancisci et qui beguini vulgariter appellantur» (*ibid.*: 104).

⁵ Així, mentre el *Memoriale* ho era «fratrum et sororum de penitentia in domibus propriis existentium» (Andreozzi, 1993-94, I: 32), la *Supra montem* ho era «fratrum et sororum ordinis continentium sive de penitentia, institutus a beato francisco» (*ibid.*: 58; veg., sobre la qüestió, 39-55). L'autoria del *Memoriale* sembla que cal atribuir-la al cardenal Ugolino dei Conti di Segni (el futur Gregori IX, amb la col·laboració d'un grup de juristes), que el destina als penitents de l'Emília-Romagna; això no obstant, va ser utilitzat arreu com a norma de vida penitencial (Alatri, 1993: 49 i seg.). La voluntat de la butlla de Nicolau IV de reordenar l'àmbit penitencial es fa palesa no només en l'adscripció als terciaris franciscans (*id.*: 27), sinó també en la preocupació pel control de la seva ortodòxia a través de l'atribució de l'examen de la fe a l'inquisidor (al *Memoriale* es donava la funció al bisbe) i l'atribució d'un visitador de l'orde dels menors (indeterminat al *Memoriale*): veg. *id.*: 56-59.

⁶ La protesta que presenten al bisbat el 1312 els beguins de Barcelona demostra que els laics amb inquietuds espirituals tendien a situar-se sota la cobertura legal que els oferia la *Supra montem* de Nicolau IV i el fet de poder-se identificar com a terciaris. Veg. l'èmfasi que posen a explicar la seva situació canònica: «[...] nós no tenim ne servam novel orde, ans dic e és ver que tenim e servam e vivim en orde e regla dels frares de penitència del ters orde de sent Francesch. Lo qual ters orde és antich e aprovat en la sancta mare esgléya de Roma, e encara és cert que lo pare sent apostoli, qui vuy és, a provat lo dit ters orde en lo consili qui sux manament és pessat.» Es refereix a Climent V i al Concili de Viena del Delfinat (Perarnau, 1978: 96). En tot cas, cal tenir en compte (amb Alatri, 1993: 117-20) que a Itàlia l'ús de la denominació «terciari» per designar els penitents d'obediència franciscana és anterior a la butlla *Supra montem*. Una idea de la gran diversitat i heterogeneïtat que amaga aquesta denominació ens la revela el fet que, com ja dóna a entendre l'inquisidor Gui a la definició de beguï abans citada, en el tercer orde dels franciscans hi té cabuda una gran diversitat de gent; no es pot

Un índex de la difusió, directa o indirecta, del *Memoriale propositi* en terres catalanes l'ofereix el fet que la regla de vida que adopten Evast i Aloma al capítol IX del *Blaquerna* en sigui una derivació: no hem d'oblidar que la novel·la és de vers 1283, anterior per tant a la regla butllada de Nicolau IV.⁷ D'altra banda, el *Blaquerna* mateix documenta la primera aparició (almenys fins al moment) del mot «beguina» en català, en el sentit indubtable de penitent laica relacionada amb un orde religiós, però no necessàriament terciària.⁸ Són indicis, per tant, de l'extensió del fenomen abans de la seva documentació estricta. Qüestió a banda és la responsabilitat i el protagonisme de gent de fora del país (occitans) en l'extensió del corrent, dels quals tenim algun índex.⁹

oblidar que els terciaris no van arribar mai a constituir veritablement un orde, una associació organitzada territorialment i amb una estructura jeràrquica, com el primer orde de Sant Francesc (Meersseman, 1961: 37).

⁷ L'estat de vida que duen Evast i Aloma després d'haver establert una regla de vida com a continents (Galmés, 1935-54, I: 91-92) és definit sempre com a estat penitencial: «[...] tractem com fassam los dos penitència [...]» (*id.*: 52), «[...] en la çitutat on Evast e Aloma fahien penitència [...]» (*id.*: 106); però als personatges mai no se'ls anomena terciaris ni beguins. En un proper treball, tractaré extensament d'aquesta relació entre la regla lul·liana i el *Memoriale propositi*.

⁸ «[...] e si l'abadesa ni nulla dona del monestir havia mester nulla cosa privada, de la qual se covenguessen celar dels frares, havien dones vídues privades en la çitutat, les quals eren beguines e bones dones, e aquelles procuraven lurs necessitats.» (Galmés 1935-54: I, 152). «Lo cardenal havia privades beguines e bones dones a qui donava regla e doctrina con pacificasen les dones qui eren en treball.» (*id.*: II, 167). El mateix Lluïl documenta, al *Llibre de santa Maria* (ca. 1290-2), la possibilitat que la vocació religiosa d'aquests laics encobreixi una actitud deshonest: «[...] havia un home qui era beguí, emperò ypòcrita era, car home era luxuriós» (*ORL X*: 102). Per al rendiment literari de la figura del beguí (honest o hipòcrita), veg. Hauf, 1996: 9-40. Naturalment, també Arnau de Vilanova registra el terme; per exemple, al *Raonament d'Avinyó* (1310): veg. més avall, p. 93.

⁹ El 1312, l'arquebisbe de Tarragona, Guillem de Rocabertí, en comunicar al bisbe de Barcelona alguns acords del Concili de la Tarraconense contra els beguins fa notar la presència d'estrangers: «Predicta omnia sunt specialius inquirenda contra quosdam alienigenas, qui ad istas partes noviter venerunt sub illo habitu» (Perarnau, 1978: 104). Bernat Guí, cap al final del període que ens interessa, a la *Practica inquisitionis* (1323) que hem esmentat abans, assenyala que les comunitats de beguins s'havien originat a les regions de Provença, Narbona (Pere de Joan Olieu hi va viure els últims anys de la seva vida i hi va morir) i Tolosa i s'havia estès després a Catalunya (Perarnau, 1978: 15). Sovint s'ha donat per fet que la difusió va lligada als framenors espirituals i que d'Occitània passa al Rosselló, tenint en compte que els convents franciscans de Perpinyà, Vilafranca de Conflent i Puigcerdà depenien de la jurisdicció de la província de Provença (Pou, 1930: 25). Relacions directes d'Olieu amb Catalunya es documenten en ocasió de la carta (1295) que fa arribar als fills de Carles II d'Anjou presos dels reis catalans de 1288 a 1295, entre els quals el futur rei Robert de Nàpols i Lluís, bisbe de Tolosa i sant, tots dos posteriorment afectes al moviment espiritual (Vicaire, 1975). L'estiu

Coneixem les formes de vida d'aquests penitents a la Corona d'Aragó a través de fonts com una declaració del ministre de la comunitat de Barcelona, fra Guillem Martí (1312), la *Practica inquisitionis* ara esmentada (Perarnau, 1978: 90-101 i 15-17, respectivament), o la documentació que ens ha pervingut de la comunitat valenciana (Rubio, Rodrigo, 1992). Per això, malgrat la diversitat enorme de particularitats que poden presentar els diversos grups i les variacions que poden haver sofert en el temps, em sembla que pot ser útil esbossar algunes característiques generals que comparteixen en graus i en maneres diferents. Originàriament viuen a les seves cases, però, en alguns llocs, alguns d'aquests penitents acaben fent vida en comunitat, regits per un superior o «ministre». Vesteixen un hàbit distintiu; celebren junts les festes i tenen rituals i costums propis; llegeixen en comunitat textos en vulgar, bíblics i morals; el corrent agrupa gent de tota condició: nobles, persones benestants, gent que viu del treball manual i alguns que fins i tot ho fan de l'almoina en determinades circumstàncies. Els principals valors dels beguins, que comparteixen, és clar, amb els espirituals franciscans, són la pobresa radical, la pietat, sobretot penitencial i centrada en la passió de Jesús, la caritat activa (assistència als pobres i malalts, fundacions d'hospitals) i la continència sexual.¹⁰ L'entusiasme per la pobresa es fon en aquests grups amb l'esperança apocalíptica d'origen joaquimita. Beguins i espirituals comparteixen una consciència escatològica molt clara del seu paper testimonial i salvífic en la història de l'Església.¹¹

Les butlles de Joan XXII, les disposicions dels bisbes catalans i les actuacions de la inquisició a començament del XIV són indicis de l'abast del corrent a la Corona d'Aragó. Però, a més, tenim força coneixement de comunitats de beguins a Barcelona, Vilafranca del Penedès, Girona, València, Mallorca.¹²

de 1297, el mateix Lluís d'Anjou, poc abans de morir i ja essent bisbe i, això no obstant, un significat espiritual, visita la seva germana, la reina Blanca, a Barcelona.

¹⁰ L'*Alia informatio beguinorum* d'Arnau de Vilanova ofereix un bon resum d'aquests valors (Perarnau, 1978). Per a l'aspecte assistencial, molt present a la comunitat valenciana, veg. Rubio, Rodrigo, 1992. Sobre el Terç Orde de sant Francesc, el seu desenvolupament històric i la seva participació en el moviment penitencial, veg. Meersseman, 1961. Alatri, 1993, i Andreozzi 1993-94. Per a una síntesi de la qüestió, Lee, Reeves, Silano, 1989: 47-53.

¹¹ Reeves, 1969: part II, capítol IV. Manselli, 1975: 105-09. Les persecucions virulentíssimes de què són objecte a partir del pontificat de Joan XXII (1316-34; pel xoc que les seves posicions comporten tant amb la jerarquia eclesiàstica com amb els franciscans dits de la comunitat), les acaben considerant part de les penalitats que els escollits de Déu han de sofrir en els darrers temps de la història.

¹² Una visió de conjunt sobre els orígens documentals dels terciaris a la Corona d'Aragó, la proporciona Webster, 1993: 250-59. Per a Barcelona i Vilafranca és fonamental Perarnau, 1978: més dades sobre Vilafranca a Martí, 1987, Perarnau, 1981, 1983, 1988 i 1988-89; per a Girona, Perarnau, 1979-81; per a València, Rodrigo, 1981, Rubio i Rodrigo, 1992; per a

Reveladora de l'extensió del fenomen és la llista impressionant de membres de la casa reial catalana pròxims o declaradament afectes al corrent que es pot fer en els anys que ens ocupen.¹³ La base social que suporta les dimensions del nucli més dur de beguïnisme ha de ser molt àmplia i s'ha d'haver gestat força temps abans.¹⁴ D'altra banda, el corrent no s'explica només per influències externes o a través d'un dirigisme exercit per frares espirituals, la monarquia (cas sobretot de Frederic III a Sicília) o personatges com Arnau de Vilanova. Caldria estudiar més a fons que no ho ha estat com s'ha adobat el terreny per a fer possible aquest fenomen; per exemple, s'haurien d'analitzar les manifestacions de pietat penitencial a la Corona d'Aragó al llarg del XIII, com ara les confraries.¹⁵ I no perdre de vista moviments

Mallorca, Hillgarth, 1991: 204, Estelrich, 1990. El P. Pou i Martí (1930: 149-206) dona notícies de beguïns i frares espirituals a Mallorca, el Rosselló, Girona, Barcelona i Tarragona.

¹³ Frederic III de Sicília, a partir de 1305, i en un grau menor el seu germà Jaume II d'Aragó, ambdós tan relacionats amb Arnau de Vilanova i Llull (Pou, 1930: 34-110; Carreras Artau, 1955; Hillgarth, 1971; Backman, 1995: 200-20). Els fills de Jaume II de Mallorca: Jaume (mort cap al 1330), que renuncià al tron el 1299 per fer-se franciscà, en connivència amb sant Lluís de Tolosa (s'hi refereix Muntaner al capítol 182 del seu llibre, Casacuberta, 1927-52: V, 65-66; veg. també Paul, 1972); Sança (morta el 1345) casada amb Robert d'Anjou (rei de Nàpols a partir de 1309), ambdós protectors de la causa dels beguïns; Ferran (ca. 1278-1316), amb una biografia tan extraordinària, relacionat (1304-05) amb fra Bernat Delicïós per una temerària aventura política occitana, amic d'Arnau i testimoni presencial de l'acte públic de lectura de la *Confessió de Barcelona* al palau reial (Gil-Sotres, 1985-86); i, sobretot, Felip (1288-1337), espiritual d'un radicalisme extrem, regent durant la minoritat de Jaume III de Mallorca, lligat d'amistat profunda amb fra Àngel Clarenó (sobre Felip i Sança, veg. Pou, 1930: 111-53; Vauchez, 1987: 83-92; Potestà, 1990). Entre els fills de Jaume II d'Aragó, hi ha el cas turbulent i complicat del seu primogènit, Jaume, que, en un cert sentit, va renunciar al tron per motius religiosos (Martínez Ferrando, 1948: 83-106; Miret, 1957); i també el de l'infant Pere, comte de Ribagorça, encara que en aquestes inclinacions espirituals es van manifestar molt més tard (Pou, 1930: 308-96; Martínez Ferrando, 1948: 158-69). En els fills del Conqueridor, Pere II i Jaume II de Mallorca, no sembla que s'hagin detectat tendències d'aquesta mena; tot i així, la reina Constança, vídua de Pere II (morta el 1302) «morí menoreta vestida» i va ser enterrada «a la casa dels frares menors» segons Muntaner (Casacuberta, 1927-52: V, 70), expressió que potser podria indicar que va morir com a terciària. Sembla que aquestes manifestacions espiritualistes en la casa reial s'han de situar cap a final de segle i no abans.

¹⁴ Ho adverteix Meersseman (1961: 37): «On n'oubliera pas que même en dehors des fraternités il y avait des Pénitents et des Pénitentes qui jouissaient de ces mêmes privilèges sans entrer dans une fraternité. Si saint Louis, roi de France, a véritablement embrassé l'état pénitentiel, il en a joui au même titre que les Pénitents et Pénitentes isolés qui, au XIIIe siècle, étaient plus nombreux qu'on ne croit.» Veg. també Lee, Reeves i Silano, 1989: 48-49. Vauchez (1987) recull exemples d'aquesta varietat de formes penitencials contemporània dels terciaris.

¹⁵ L'orde de la Mercè sembla tenir un origen com a confraria caritativa de laics, amb relacions estretes amb Occitània (casa a Narbona) els anys 30 i 40 del segle XIII; les tensions

com el dels pobres catòlics que engega Duran d'Osca (1208) i s'extingeix a mitjan de segle; o el dels populars frares del sac, anomenats «frares de la penitència de Jesucrist», suprimits oficialment pel Concili de Lió el 1274.¹⁶

2. Espiritualitat i accés al saber a la Corona d'Aragó

Fins a quin punt la iniciativa i el protagonisme que tots aquests laics prenen en qüestions espirituals està relacionada amb el coneixement i amb l'autoritat que s'atorguen per entrar en matèries fins aleshores reservades als clergues (i, més pròpiament, als teòlegs), es posa de manifest en diversos textos contemporanis, però queda especialment clar en una carta de Joan XXII als bisbes de les províncies eclesiàstiques occitanes i catalanes, datada el 26 de febrer de 1322. El Sant Pare hi ordena actuar contra els terciaris sospitosos i en parla en aquests termes:

Sane de nonnullis professoribus ordinis Continentium, qui fratres tertii ordinis b. Francisci vulg. nuncupatur, gravis ad nostri apostolatus auditum, quod dolenter refecimus, pervenit infamia, ultionis acrimonia in professores ipsos, si dictis facta conveniunt, relatura, videlicet quod huiusmodi ordine tertio *sunt nonnulle sexus utriusque personae*, quae (volentes potius suo errore perire quam evangelica doctrina et salubri persuasione proficere) *de articulis fidei, de sacramentis ecclesiae, de apostolicae potestatis plenitudine, ac in quantum claves eiusdem ecclesiae se extendunt, altercari et disputare*; nonnulli etiam ex eis aliter, quam Romana ecclesia doceat et sentiat, sentire ac profiteri praesumunt, in derogationem, quantum in eis extat, catholicae fidei et in perniciem suarum et aliarum, quas astute decipiunt, simplicium animarum.¹⁷

entre la part laical de l'orde i la clerical, que és sobrevinguda, a final de segle són també molt significatives del desenvolupament d'aquests moviments. Veg. Brodman, 1990: 33-64. Per a les confraries en relació amb els terciaris franciscans, veg. Webster, 1993: 254-59.

¹⁶ El P. Pou i Martí (1930: 23) suggereix la possibilitat que els seguidors de Duran d'Osca o els frares del sac acabessin integrant-se en els terciaris franciscans. També Perarnau (1978: 126-27) i Rubio i Rodrigo (1992: 188 i seg.) han remarcat la possible continuïtat entre frares del sac i beguins; però això em sembla que no passa de ser una hipòtesi, perquè les evidències més aviat posen de manifest que els saquets van ingressar en altres ordes religiosos (Emery, 1943: 330; per exemple, els quatre supervivents de la comunitat de Barcelona van ingressar a la comunitat de canonges de Santa Anna, segons Perarnau, 1978: 126). Sobre aquest orde, veg. Emery, 1943 i 1960, Fontette, 1973; sobre l'orde a València, Burns, 1961 i 1982: 460-4; per a una visió de conjunt posada al dia i per a l'orde a Mallorca, Simon, 1992. Desgraciadament no tenim cap informació sobre l'activitat apostòlica dels saquets que ens permeti conèixer l'aportació que van fer a l'espiritualitat del període.

¹⁷Bullarium: 222, núm. 462. Citat en traducció a Pou, 1930: 162.

L'arquebisbe Guillem de Rocabertí de Tarragona informa al bisbe de Barcelona (1312) dels acords del Concili sobre la necessitat d'interrogar els beguins sobre els articles de la fe i els sagraments, i de prohibir-los «nec facerent se expositores sacre scripture» (Perarnau, 1978: 104). Bernat Gui, a la *Practica inquisitionis*, explica que les comunitats beguines tenen com a text de referència la *Postilla super Apocalipsim* de Pere Joan d'Olieu, i que la llegeixen tant en llatí com en vulgar; i també que, reunits a les *domos paupertatis*, tal com ells anomenen les seves comunitats:

[...] tam ipsi cohabitantes quam etiam alii qui privatim in domibus suis manent, quam etiam *familiares et amici* beguinorum, in diebus festis et in dominicis sepius conveniunt in unum, et *ibi legunt aut legi audiunt in vulgari de predictis libellis aut opusculis* [d'Olieu], ex quibus suggunt venenum, quamvis et quedam alia *legantur ibidem de preceptis et de articulis fidei et de legendis sanctorum et de «Summa de vicis et virtutibus»*, ut sic scola dyaboli, sub specie boni, videatur scolam Christi, more symie, in aliquo imitari, cum precepta Dei et articuli fidei in sancta Ecclesia per rectores ac predicatores verbi Dei, *non per laycos simplices*, publice et non in clanculo predicari debeant et exponi. (Perarnau, 1978: 16)

El text ens confirma l'existència d'un entorn de simpatitzants dels beguins que participa en reunions en què es llegeix i s'escolta textos catequètics en vulgar i vides de sants (la *summa de vicis i virtuts* és segurament una referència a la *Somme le roi* de fra Llorenç d'Orleans). La comparació d'aquestes reunions amb una escola (la del diable que imita la del Crist, com un mico) també és molt significativa. La preocupació de l'inquisidor és, tanmateix, l'apropiació indeguda de funcions que són reservades a sacerdots i predicadors, i impròpies dels simples laics, i que tenen a veure amb la interpretació dels preceptes divins i dels articles de la fe. Les confessions dels beguins en els processos inquisitorials ofereixen proves que el costum de fer lectures comunitàries era molt general i estès (Manselli, 1976: 199; Lerner, 1994: 201-03).

El Concili de la Tarraconense de 1317 prohibeix taxativament a beguins i beguines, a més de la predicació o l'ensenyament, la tinença o lectura de qualsevol mena de llibre de teologia en vulgar (amb l'excepció feta dels llibres que continguin exclusivament pregàries), en una mesura que vol tallar d'arrel l'accés d'aquests laics a la cultura que no els és pròpia:

Statuimus et ordinamus quod *nullus beguinus vel beguina teneat, habeat et legat libros theologicos in vulgari, nisi libros in quibus solum orationes continentur*; et habentes libros praedictos volumus quod ad tradendum ipsos

diocesanis per censuram ecclesiasticam compellantur [...] nec libros habeant theologicos in vulgari, nec praedicent, doceant aut repetant aliquid de fide nisi in ecclesiis, prout aliis fidelibus laicis est permissum [...]. (Pou, 1930: 101)

La lectura de la Sacra Pàgina en vulgar i, en conseqüència, el comentari i la interpretació són un altre aspecte fonamental de l'accés dels laics a la cultura dels clergues. A la biblioteca dels beguins de València, ben nodrida, hi apareixen diverses parts de la Bíblia traduïdes en romanç (Rubio, Rodrigo, 1992: 205-06).

La voluntat d'accedir al coneixement de la fe i a textos bíblics, teològics, morals o pietosos no està en contradicció (encara que sigui una paradoxa) amb l'abominació que aquests grups professen contra tota ciència humana i contra la teologia entesa com a ciència i no com a doctrina i espiritualitat salvífica. Arnau, parlant per boca dels beguins a l'*Alia informatio beguinorum* (1310-11), cap. X, diu:

[...] no volem estudiar en ciències philosophical o seglars, ne en las tradicions o doctrines o ensenyament de Déu res escutar o enquerre per investigació o ensercament d'humana subtilitat [...] les filosophicals investigacions no són pròpies dels crestians, ans són comunes a tots los infeels.¹⁸

Les autoritats eclesiàstiques, com hem vist, interpreten de manera ben diferent aquesta voluntat dels laics penitents de no fer teologia i els acusen repetidament d'entremetre's en qüestions doctrinals.¹⁹

¹⁸ Perarnau, 1978: 71-73; he modificat en algun lloc la puntuació del text. Aquestes afirmacions cal situar-les en un context polèmic de definició universitària de l'estatut de la teologia com a ciència en relació amb una filosofia fonamentada en Aristòtil i els seus comentaristes àrabs, especialment Averrois («los infeels» de l'últim paràgraf). Veg. una síntesi del problema a Marenbon, 1987: 74-82. Es pot consultar també la profusa anotació de Perarnau a aquests textos, 1978: 73-81.

¹⁹ La posició que expressa Arnau de Vilanova, de fet, ni tan sols no és contradictòria amb la seva dedicació a la teologia des d'un antiescolasticisme teològic radical (Batllori, 1951a); en canvi, contrasta vivament amb l'actitud de Llull, per a la qual veg. l'apartat 4, més endavant. Paul Saenger ha relacionat l'extensió de les inquietuds espirituals entre els laics i l'aparició de posicions heterodoxes i crítiques amb les conseqüències culturals del desenvolupament i la difusió de la lletra gòtica cursiva en llatí i en llengües vulgars, que fa possible l'accés a l'escriptura dels profans i reconduïx l'acte de l'escriptura i de la lectura a un domini d'intimitat i privacitat al llarg del segle XIII i començament del XIV (1982: 399-402). En un sentit semblant, Hans U. Gumbrecht (1988: 24) ha remarcat com les noves pràctiques religioses que comporten aquest trencament de barreres en les estructures del coneixement tenen a veure amb el procés de descobriment de la subjectivitat a Occident.

3. Els mercaders apologetes

Segons el que fins ara hem vist, ha quedat clar que com a corrent espiritual, aquest dels penitents, i totes les variants que s'hi puguin relacionar, reuneix gent de molt diversa procedència, ocupació, estament social i formació cultural: de reis i prínceps, escrivans i notaris, a burgesos, artesans, mercaders i gent de baixa condició (Moorman, 1968: 221). La popularitat i la difusió dels escrits arnaldians, especialment entre els mercaders, la remarca el dominicà Bernat Duran en un sermó a València el 25 de novembre de 1316 («et precipue de mercatoribus»)²⁰ I precisament és en aquest gremi que detectem una altra manifestació d'inquietud religiosa també lligada amb l'accés a la cultura clerical dels laics: l'esperit missioner.

Ora Limor (1991) ha fet conèixer dues obres de polèmica antijueva que donen notícia de sengles disputes dialèctiques entre mercaders genovesos i savis jueus que acaben amb la victòria de la part cristiana. La primera, transmesa en un manuscrit únic i desconeguda fins ara, narra una discussió que tingué lloc a Ceuta en una data tan reculada com 1179 i que protagonitza un mercader anomenat Guillem Alfachino. La segona, de notable popularitat ja que ha estat conservada en 17 manuscrits i en dues edicions antigues, explica una sèrie de disputes que van tenir lloc a Mallorca el 1286 entre el mercader Inghetto Contardo i diversos jueus. En tots dos casos, al text hi ha indicis històrics que les disputes no són una pura fabulació, per molt que les obres siguin recreacions posteriors (de fet, la segona inclou part de la primera). Ambdós protagonistes, Alfachino i Contardo, són personatges històrics ben documentats, influents mercaders, implicats en la vida comercial i política de Gènova.

Ens interessa, i molt, el cas d'aquests mercaders apologetes, tan propers a nosaltres (sobretot en el cas de Contardo), que són capaços de substituir amb competència i èxit els clergues missioners, bo i fent servir les seves mateixes armes: les Sagrades Escriitures. A les obres, a més, hi ha una clara contraposició entre els dos tipus de polemistes i es fa una lloança explícita de la superioritat d'uns laics als quals, essent ja de per si hàbils negociants i, per tant, amb dots exercitades de persuasió, costa poc de convertir-se en una mena de predicadors populars. Vegem-ho en el cas d'Inghetto Contardo, el més pròxim a l'època i al territori que ens ocupa:

Dixerunt Iudei: Bonus predicator esses, quia bene scires ponere uerba et deaurare ea, sed per Deum, dic nobis *si fuisti frater minor uel predicator, uel si clericus es*, et unde habes hec que nobis dixisti et dicis.

²⁰ Rodrigo, 1981: 246. Segons Guillem Martí, ministre dels terciaris barcelonins, la comunitat de beguins de la ciutat comtal s'estava «en la honor e cases qui són del senyor en Jacme ses Fons» (Perarnau, 1978: 94), un eminent mercader.

Ingetus respondit: *Nec clericus sum neque fui nec alicuius religionis unquam fui, ymmo mercator sum. Sed hec que scio didici a Iudeis et per gratiam Dei et Messie domini nostri Ihesu Christi. Et bene dico uobis quod in tempore meo, cum multis Iudeis conflictum habui, et specialiter in Prouincia et in Alexandria Egipti [...]* (Dahan, 1993: 226-28)

Et dixit Iudeus: Miror de prudentia uestra, quia non credo quod, si omnes clerici de Maiorca insimul essent, possent neque scirent dicere ea que dicitis et dixistis. (*Ibid.*: 238-40)

És sorprenent la confiança que demostra el text en el saber i en l'habilitat de Contardo, que són una gràcia de Déu, i que superen els de tots els clergues de Mallorca.²¹ Tanmateix, tant Alfachino com Contardo, que utilitzen només l'autoritat de la Bíblia per a la seva tasca apologètica, pertanyen a un tipus diríem antic i rudimentari de polemista: els clergues, al llarg del XII i del XIII, incorporen a les seves disputes antijueves, a més de la Bíblia, el Talmud i les raons filosòfiques.²² I fins el seu domini de la Sacra Pàgina no té ni punt de comparació amb el que demostren els clergues i sembla molt de segona mà, extret de sant Isidor (Limor, 1991: 47). La superioritat dels mercaders apologetes sobre els clergues és, doncs, més imaginària que real, però és reveladora de la gaubança que expressen els laics per haver envaït un domini exclusiu dels professionals del saber i de l'espiritualitat.

Llull, al *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera* (1313), constata el fenomen dels mercaders que entren en contacte amb els infidels per causa de la seva activitat i hi disputen sobre la fe; la diferència és, però, que el beat ens parla de la ignorància d'aquests laics i de la conveniència de dotar-los d'instruments per a la defensa de la fe. Cal notar també la referència expressa als jueus:

Cum multi christiani laici sint mercatores, et hac occasione uadant ad terras Saracenorum, et Saraceni interrogent eos de lege eorum et cum eis uelint disputare, et christiani eis nesciant respondere, quia de lege christianorum

²¹ Per això fa notar Limor, 1991: 46: «At the time when these Genoese polemical works were written, the merchants had already gained political and economic dominance in their city. As a result their self-confidence and their consciousness of their own worth also increased in the spheres of culture and religion, and this is reflected in the literary production which we have here.» Limor també tracta en el seu treball d'una obra genovesa un xic posterior i que té com a autor un monjo cartoixà, Porcheto Salvaygo; és ja una obra apologètica d'un nou tipus però relacionable amb les dues precedents.

²² Limor, 1991: 35. Veg., per exemple, els enormes coneixements que demostra el dominicà Ramon Martí (mort el 1284) del Talmud i de tota la tradició judaica al seu *Pugio fidei* (1278): Chazan, 1983.

notitiam non habent, sed credulitatem, quia dubitant in lege Mahometi, idcirco nos facimus istum librum ad hoc, ut sciant cognoscere, quod lex christianorum est magis bona, magis magna et magis uera, quam quaecumque alia lex; et hoc idem dicimus, quod scient disputare cum Iudaeis. Et ideo iste liber est multum utilis. (*ROL* XVIII: 172)

Els paral·lelismes entre el cas de Llull i el de Contardo, que a més són estrictament coetanis i es mouen en uns espais geogràfics molt similars (encara que no tinguem cap indici de contacte real), són molt clars i ja els ha destacat i analitzat J. N. Hillgarth (1994). Els punts de contacte entre la *Disputatio contra Iudeos* i algunes obres lul·lianes, pel que fa a l'argument, el to i l'estil, algunes imatges, la configuració del personatge Inghetto, també han estat apuntats per Lola Badia (1993). Vull remarcar ara sobretot que ambdós són un cas extrem d'un mateix fenomen que, ben segur, devia tenir dimensions més àmplies (a la *Disputatio* apareixen altres mercaders interessats en la disputa) i molts matisos; tants com les diferències quantitatives i de qualitat d'allò que generen Llull i Contardo.²³

4. «Dar coneixença al poble»: el cas de Llull i Vilanova²⁴

Ramon Llull i Arnau de Vilanova no només són un producte precoç i extraordinari d'aquesta voluntat d'emancipació intel·lectual que es detecta entre els laics a final del segle XIII. Ells mateixos promouen i desenvolupen un programa d'instrucció doctrinal i espiritual per al poble d'un gran abast; és més, en el cas del beat

²³ Un «Ramon sense l'Art» n'ha dit Lola Badia (1995: 357). Quan vaig estudiar les relacions del beat amb Venècia i buscava traces del Pietro Zeno que li servia de contacte amb la Sereníssima i per al qual reclamava la possibilitat d'usar a voluntat l'imponent manuscrit de l'*Ars demonstrativa* (Soler, 1994), sempre em va quedar molt difús el perfil intel·lectual del personatge; ara em pregunto si el tal Zeno, que ben del cert no era un clergue i que pertanyia a una família poderosa en la política i el comerç amb Orient, no podria ser de la mena de Contardo: potser no un apologeta en actiu, però almenys un mercader preocupat per la qüestió, capaç d'interessar-se en els propòsits i l'obra de Llull i susceptible de manejar un còdex com el que el beat li va fer arribar.

²⁴ Llull, *Llibre de virtuts e de pecats* (1313; *NEORL* I: 8, línia 73): «Per aquests .x. predicaments pot sermonador dar conexença al poble quals son les obres qui son de linyatge de substancia e quanta es la quantitat de justicia, de avaricia e axí metex de qualitat e les altres.» El beat es refereix, doncs, a l'ensenyament de la moral entesa com a ciència dels vicis i de les virtuts. La idea és formulada a l'obra de molt diverses maneres: «Donchs enaxí con per los .x. exemplis damunt dits l'avem mostrada, enaxí sermonador qui sapia esta sciencia la pot mostrar al poble per molts d'altres exemplis culits en lo subject d'esta sciencia.» (*NEORL* I: 16, línies 50-3). Veg., sobre la qüestió, Fernando Domínguez, *ROL* XV: xlii-xlviii.

Ramon potser estem davant del programa més ambiciós que planteja un laic a l'Edat Mitjana.

En els escrits d'Arnau es contraposa sovint el protagonisme que tot cristià ha de tenir en la seva vida espiritual i el monopoli que els clergues exerceixen en aquest domini. Així, a la *Confessió de Barcelona* (1305), reclama el do de la denúncia profètica per a qualsevol cristià:

que *tota persona, de qualche condició sie*, pot denunciar davant bisbe o altre prelat o príncep cathòlich tots los falsaris d'aquella veritat [la del cristianisme], de qualche stament o de qualche grau sien; e aytal denunciador o acusador, per aytal cosa no deu ésser squivat ni treballat ni perseguit, e aquells qui u farien serien maniffests enemichs de la veritat de nostre senyor Jesuchrist e mantenidors de heretgia, la qual no poria ésser decaçada si tot christià no podia los falsaris denunciar. (Batllori, 1947: 134)

I, al *Raonament d'Avinyó* (1310), insisteix en la legitimitat de les inquietuds espirituals dels laics que volen viure una vida de pietat i de penitència sense deixar de ser laics, i denuncia els clergues que els persegueixen:

La segona manera per què s'és manifestada en ells [els «falsos clergues»] la damunt dita furor de perseguir la veritat evangelical, *és en les pressones [sic] seglars, les quals volen fer penitència en àbit seglar, e viure en pobrea e meynspreu de si metexs, axí com són beguins e beguines*. Los quals, si no són lurs devots o per qualche obligació sotsmeses a ells, tots los persequexen cruelment ab diffamacions e ab calúmpnies de vicis e de heretgia, no tan solament en sermó, mas encara en cort de prelats e de prínceps.

[...] car *l'Evangelí atorga a tots christians que, sots la obediència del papa e de sos loctinents, cascú pusque fer penitència en pobrea e-n meynspreu de si*; e aquests falsaris donen a entendre lo contrari, de feyt e de paraula. (Batllori, 1947: 206 i 207)

Perquè Déu ha escollit els laics i ignorants («lecs ydiotes e muyllerats») per confondre la supèrbia espiritual i intel·lectual dels clergues i els ha instituït doctors i administradors de la veritat:

E dic que en açò fa Déus a tots los catòlics, e mayorment als clergues, ·i· seygal fort notable, car *a promoure e administrar la veritat evangelical*, en la qual està la veritat del christianisme, *à ellegits en aquest temps, e appellats, lecs ydiotes e muyllerats, dels quals fa universals doctors* de tots aquells qui volran obeir al Evangelí.²⁵

²⁵ Batllori, 1947: 220. Una idea similar, la trobem al *De caritate* d'Arnau, que hem conservat en traducció italiana: «[...] tutto il contrario fanno le persone in cui non è caritate,

De manera que no hi pot haver dubte de la relació estreta que s'estableix entre aquest protagonisme espiritual que es reclama per als laics i la seva emancipació intel·lectual. La incitació a la lectura i a l'escriptura de gent corrent amb inquietuds religioses però diversos graus d'instrucció no pot ser més clara en aquest passatge de la *Lliçó de Narbona* d'Arnau, en indicar vies de conreu espiritual:

[...] *o legir* la sancta Escriptura o vides de sants, *o hoyr* paraules de doctrina. *E qui les pot dir e mostrar* als altres, que ho faça; e *qui les pot hoyr*, que les hoja diligentment, e que les retenga, e *que escriua de sancta doctrina*. (Batllori, 1947: 156)

En aquest sentit, és molt rellevant que Arnau creés un escriptori a Barcelona destinat a difondre les seves obres espirituals. En ser liquidat, a la mort del seu impulsor (el 6 de desembre de 1311), els marmessors d'Arnau distribueixen els disset còdexs que hi troben, en diferents estats d'elaboració i tant en llatí com en català, entre «diversis gentibus de penitencia» (Chabás, 1903: 190).²⁶ Hi ha indicis que permeten afirmar que l'obrador treballava per a diverses comunitats de beguins, com la barcelonina o la valenciana, i que distribuïa els llibres a través d'alguns dels col·laboradors d'Arnau, com Ramon Conesa, o dels ministres de les comunitats, com Guillem Martí.²⁷

Llull detecta en els laics les mateixes inquietuds intel·lectuals i, d'una forma molt més àmplia i sistemàtica que mestre Arnau, desenvolupa tota mena d'instruments formatius que permetin als il·letrats accedir al saber. L'instrument per excel·lència és l'Art, sense oblidar tots els desenvolupaments que la fan accessible a tota mena de públics:

perciocchè le parole della carità di Gesù Cristo non le vogliono udire se non escono per la loro ceramella e fiato (cioè la bocca di loro dottore o maestro), o per filosofo. E se le odono dire a persone semplici o di basso istato, postochè più chiaramente e più puramente le dicano che le loro idole, non le vogliono udire, o, se le odono, il fanno senza divozione e con disdegno e con fastidio» Batllori, 1951a: 266, n. 9.

²⁶ L'escriptori era al domicili particular de l'apotecari barceloní Pere Jutge; el coneixem per l'inventari de llibres i altres béns que Arnau de Vilanova tenia el 6 de desembre de 1311 a casa d'aquest seu col·laborador, publicat per Roc Chabás (1903) i analitzat per Perarnau (1978: 111-26) i Lerner (1994). La majoria dels disset volums que s'hi troben són en pergami i sis estan il·luminats. Catorze dels exemplars contenien obres en llatí i en català, i només tres eren íntegrament en català. Ambdues circumstàncies ens fan pensar que la majoria dels potencials receptors devien tenir unes certes possibilitats econòmiques i culturals.

²⁷ Lerner, 1994: 194-5; Perarnau, 1978: 112-20. No hi ha dubte que aquesta via alternativa de transmissió i circulació dels textos està relacionada amb les formes d'instrucció pastoral dels grups de penitents, bàsicament la lectura comunitària en reunions a què he fet referència.

Quoniam aliqui homines saeculares desiderant scientias acquirere et exoptant, et quia non habent propria uocabula scientiarum nec in principio suum intellectum in acquirendis scientiis nutrierunt, ideo quando uolunt scientias adipisci, introitus est eis ualde difficilis et etiam ualde grauis. Idcirco propter tales facimus librum istum siue *Artem*, tenendo modum nostrae *Artis generalis*.²⁸

Per la seva mateixa experiència d'accés no reglat al saber, Llull és molt conscient dels problemes que envolten la institucionalització del saber (principalment en la universitat) i que enterboleixen la Veritat i la fan gairebé inaccessible. Al conegut pròleg de l'*Arbre de ciència* (1295-96) és un clergue mateix qui li exposa aquests inconvenients:

[...] e encara, que les altres sciencies que han fetes los antics savis qui son passats, son axí greus d'entendre e requiren tan lonc temps a apendre, que a penes ne pot hom venir a neguna fi; e encara, molts son los dubtes que los uns savis han contra los altres. Per que ell lo pregava que faés un libre general qui ajudàs a entendre les altres sciencies; car enteniment confús porta gran perill e privació de gran devoció a honrar Déu e amar e servir, e a procurar salut a son proïsme.²⁹

El projecte lul·lià vol superar la mediació que han introduït la ciència i els seus ministres entre la Veritat i els seus destinataris naturals: aquells que han estat cridats a servir, amar i honrar Déu i que pel coneixement que en poden adquirir l'honoraran, l'estimaran i el serviran millor; és a dir, tots els homes sense excepció.

²⁸ *De ascensu et descensu intellectus* (1305), *ROL* IX: 20. Veg. també a l'*Art amativa* (1290): «La entenció per que nos esta amancia posam en vulgar, es per ço que los homens qui no saben latí pusquen aver art e doctrina com sapien ligar lur volentat a amar ab bona amor, e encara, com sapien aver sciencia a conexer veritat.» (*ORL* XVII: 7). I encara, el *Llibre del gentil* (1274-76): «Cada sciencia a mester los vocables per los quals sia manifestada. E cor a questa sciencia demostrativa sien mester vocables escurs e que los homens lecs no an en hus; e cor nos fssam aquest libre als homens lecs, per açó breument e ab plans vocables parlarem d'esta sciencia.» (*NEORL* II: 6).

²⁹ *ORL* XI: 4. Veg. idees similars al capítol 86 del *Blaquerna*; per exemple sobre la multiplicació de bibliografia contradictòria: «[...] tantes eren les gloses e ls scrits qui eren en aquella sciencia de Dret, que l'humà enteniment ne venia en confusió, e per açó no podia jutjar declaradament dels fets, ni los scolans qui aprenien aquella sciencia no'n podien rebre fundament [...]» (Galmés, 1935-54: II, 202). La consegüent reducció de les ciències a breus començaments necessaris és la pretensió principal de l'Art: «[...] un mestre en Teologia, e altre en Natures, e altre en Medicina, feeren petició a l'apostoli e als cardenals com a cascuna sciencia fossen donats per art breus començaments necessaris, per tal que, per muntiplicament d'escrits, no fos en confusió neguna sciencia [...]» (*Ibid.*).

Un exemple d'entre els molts que es podrien citar és el del cavaller al capítol 83 del *Blaquerna* (1283) que, després d'una vida dedicada al servei de les armes, es vol lliurar a l'assistència dels moribunds, una tasca eminentment religiosa per a la qual és indispensable la ciència pròpia dels clergues.³⁰ Per això, el papa Blaquerna no es limita a donar-li autorització sinó que li escriu un llibre «on eren paraules scrites qui's covenen a aquell ofici» (Galmés, 1935-54: II, 184) i que el cavaller ha d'estudiar i utilitzar amb cura.

La confiança de Llull en la capacitat de la raó humana, formada correctament i ajudada per la fe, per arribar a la veritat és absoluta, cosa que desaconsella que ningú renunciï a la ciència; ni tan sols «el poble». Ho diu clarament al *Llibre de virtuts e de pecats* (1313):

Los sermons d'aquest libre son majorment per .ii. sciencias, les quals son philosophia e teologia. E car philosophia es lum per que hom puja a teologia, *deu hom preycar al poble per philosophia*, per lo lum de la qual sapia pujar a entendre teologia e conexer Deu e les sues obres, car per la conexença que hom ha de Deu e de les sues obres se enamora hom de Deu e de les sues obres e se acostuma hom a membrar Deu e les sues obres [...] (*NEORL* I: 298)

Cal remarcar que, per a Llull, el coneixement, per la primera intenció que li atribueix, és sempre un saber que porta l'home a estimar, recordar i conèixer Déu.³¹ Tot i així, el seu projecte, que vol fer possible un accés generalitzat als últims

³⁰ «Si a vós plahia, volria haver ufici tots los jorns de ma vida com vaja per los hòmens qui són prés de la mort per justícia o per malaltia, e que a aquells diga paraules de Déu per tal que satisfaga a Déu dels meus fallimens, e que los hòmens qui's moren ne sien pus confirmats en la fe e en la misericòrdia de Déu, e que, muyrent, loen e beneesquen lo nom de Déu, e que enaprés sia consolador de los parents del mort.» Galmés, 1935-54: II, 183.

³¹ Veg. com al pròleg del *Liber de actu maiori* (1313) vincula desig de saber, ciència i espiritualitat: «Et etiam facimus istum librum propter aliquos homines laicos, habentes intellectum subtilem et magnam voluntatem ad cognoscendum divinam trinitatem et incarnationem, ut per magnam notitiam de Deo possint ipsum multum amare et contemplari.» *ROL* I: 165-6. Al *Liber de praedicatione* (1304) es pregunta on són els intel·lectuals disposats a donar la vida per Déu; que hi hagi més laics il·lustrats (com ara ell) preparats per al martiri és un senyal claríssim de la perversió de la ciència i de les estructures que la vehiculen: «Sed devotio et caritas est quasi mortua et sepulta. Et ideo de hoc curant valde pauci, quoniam mortem timent et laborem. Sed scitis, quid est? Aliqui sunt illiterati, qui mori desiderant propter Deum, et martyrium acquirunt cum ensibus, fustibus et gladiis, effusione sui sanguinis mediante. Et multi tales martyres possunt in hoc saeculo ubique reperiri. Sed ubi sunt homines litterati, qui velint esse martyres per illum modum, per quem fuit beatus Andreas apostulos gloriosus? Nescio, ubi sunt. Videtis? Certe non. Nec video, nec vidi.» *ROL* IV: 278-9.

esglaons de les ciències, contrasta vivament amb la prevenció d'Arnau per la filosofia i per la teologia especulativa, especialment si s'adreça a gent senzilla, tal com expressava al capítol X de la seva *Alia informatio beguinorum*.³² Hi ha, doncs, una diferència significativa en l'abast dels programes de formació que un i altre adrecen al poble.

5. Àmbit occitanocatalà

El medi en què s'origina el fenomen cultural i espiritual que he procurat d'esbossar és un espai occitanocatalà. Llull i Vilanova són una prova d'aquesta comunitat cultural que abasta dominis lingüístics diferents. D'entrada, hi ha una qüestió biogràfica: és tant en territoris catalans com pròpiament occitans, sobretot a Montpeller, que ambdós reben la formació bàsica i també la que es procuren després d'haver descobert les seves vocacions religioses; i és en aquests territoris que desenvolupen les seves primeres activitats; les relacions d'ambdós amb Rosselló i Occitània van ser, doncs, freqüents i determinants.³³ Però d'altra banda, l'abast d'aquest espai cultural transcendeix els casos particulars; vet aquí una felicitat i recent assumptió que els estudis sobre la baixa Edat Mitjana catalana han anat definint en aquests darrers deu anys i que té una gran importància.

Efectivament, hem passat de creure que les relacions culturals entre Occitània i Catalunya acaben amb el canvi de rumb cap al sud de la política del Conqueridor, amb l'extinció dels trobadors a final del XIII (purament arbitrària, és clar) i amb

³² Veg. al final de l'apartat 2, p. 89. El següent passatge de l'*Alia...* representa un atac a l'opus lul·lià, encara que potser no hi vagi dirigit expressament: «[...] qui quer per raó humana saber so que Déus li preposa per simpla paraula, cert és que més vol e cuyda consentir o creure a sa raó que a Déu o a sa simpla paraula [...]» (Perarnau, 1978: 71). Vet aquí un dels motius segurs de falta d'entensa entre mestre Arnau i el beat Ramon. El teòleg contemporani, Agustí d'Ancona, ens proporciona una mostra de com, des de posicions clericals, les pretensions de Llull eren considerades estúpides i perilloses, al capítol 6 del seu ja citat (nota 1) *Tractatus contra divinatores et sompniatores* (1310); per exemple: «25. Sunt aliqui superbi, tantum de eorum intellectu presumentes, ut totam rerum naturam se reputent eorum intellectu metiri posse, estimantes totum verum et demonstrationem esse quod eis videtur, et falsum esse quod eis non videtur. Tales igitur promittunt aliquibus regibus et principibus se irrefragabili demonstratione probare Dei filium esse incarnatum ac alios articulos fidei.» Gigliani, 1985: 71.

³³ En el cas de Llull, no es pot oblidar que, ultra la senyoria de Montpeller, el Regne de Mallorca tenia una part continental amb gran pes específic, el Rosselló (amb la ciutat de Perpinyà) i la Cerdanya. Síntesis útils sobre les relacions dels dos amb Montpeller, amb remissions a treballs més amplis, són: per a Llull, Badia, 1988: 141-146; per a Arnau, Garcia Ballester, 1986.

un cert emmirallament sempre titllat de malaltís respecte de la poesia tolosana, a descobrir una continuïtat d'intercanvis tot al llarg dels segles XIII i XIV que és no només líric, sinó també de tipus didacticoreligiós:³⁴ homilètic (*Homilies d'Organyà i de Tortosa*, del tombant del XII al XIII), de poesia religiosa, de vides de sants (*Legenda aurea*, *Vida de Santa Margarida*, *Vida de sant Alexi*, *Vida de sant Jordi*, *Debat del cos i l'ànima*), bíblic (incloent aquí els apòcrifs), catequètic (*Somme le Roi* de fra Llorenç d'Orleans, *Breviari d'amor* de Matfre Ermengaud, especialment en la versió catalana, reduïda al catecisme). L'anàlisi d'algunes d'aquestes obres posa de manifest que, cap a final del XIII, les relacions tenen una direcció predominant que va de sud a nord, a la inversa de com havien estat.³⁵ Tot plegat, fins al punt «che in certi casi fa interrogare sulla liceità di separare nettamente le due letterature» (Cingolani, 1990: 97).

Una part essencial en quantitat i qualitat d'aquests intercanvis occitanocatalans, la forneix el lul·lisme més reculat, encara en vida del beat: versions occitanes del *Blaquerna* i la *Doctrina pueril* i exemplars lingüísticament híbrids del *Llibre de contemplació* i del *Llibre de meravelles* (veg. Badia, 1989). Almenys la traducció a l'occità del *Blaquerna* sembla iniciativa de Lull: significativament, ell mateix va endur-se-la en la seva primera sortida «missional» més enllà de la Corona d'Aragó (1287-89) i la va utilitzar per difondre la novel·la fent-ne fer una traducció al francès i, del «Llibre d'amic e amat», una al llatí (Soler, 1995: 30-31). L'únic manuscrit que ens ha conservat aquesta versió occitana del *Blaquerna*, l'Esp. 478 de la Bibliothèque Nationale de París, conté un ex-libris d'un Bernat Guerau que tot fa pensar que correspon al d'un col·laborador mallorquí del beat, documentat el 1284 (Soler, 1995: 199); això posaria de manifest fins a quin punt un manuscrit en un occità puríssim pot circular sense problemes a Mallorca i seria un exemple més d'aquesta comunitat cultural de què he parlat. Que el manuscrit que amb raó ha estat considerat *princeps* de l'opus català del beat, el del *Llibre de contemplació* que avui és a l'Ambrosiana de Milà, acabat de copiar el juliol de 1280 a Mallorca

³⁴ Aspertí, 1985 és el primer a definir aquest espai, amb un estudi codicològic que té en compte sobretot la poesia lírica i narrativa; Badia, 1988 s'ocupa dels textos lul·lians occitans però a les pp. 146-54 fa unes reflexions metodològiques sobre la qüestió que són primordials; Cingolani, 1990 se centra en les noves rimades didacticoreligioses i a 1993-94 fa un estat de la qüestió sobre la literatura didacticoreligiosa occitanocatalana en relació principalment amb la francesa; Izquierdo, 1994 s'ocupa dels textos bíblics apòcrifs i descobreix una única tradició de base que es manifesta en les dues llengües.

³⁵ G. Brunel (1976: 244-8), per exemple, ha posat de manifest que la *Legenda aurea* occitana, en la versió del ms. A, és una traducció d'un original català.

per un prevere anomenat Guillem Pagès, presenti una occitanització només superficial encara em sembla una dada més reveladora d'aquest espai cultural comú.³⁶

Albert Soler
Universitat de Barcelona

BIBLIOGRAFIA CITADA

ALATRI, 1993: Mariano d'Alatri, *Aetas poenitentialis: l'antico Ordine francescano della penitenza*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1993.

ANDREOZZI, 1993-94: Gabriele Andreozzi, *Il terzo ordine regolare di San Francesco nella sua storia e nelle sue leggi*, 2 vols., Roma, Franciscanum, 1993-94.

ASPERTI, 1985: Stefano Asperti, «“Flamenca” e dintorini. Considerazioni sui rapporti fra Occitania e Catalogna nel XIV secolo», *Cultura neolatina* 45, 1985, pp. 59-103.

BACKMAN, 1995: Clifford R. Backman, *The Decline and Fall of Medieval Sicily: Politics, religion, and economy in the reign of Frederick III, 1296-1337*, Cambridge, University Press, 1995.

BADIA, 1988: Lola Badia, «L'aportació de Ramon Llull a la literatura en llengua d'oc: per un replantejament de les relacions Occitània-Catalunya a la baixa Edat Mitjana», a *id.*, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, 1992, pp. 141-71.

BADIA, 1993: Lola Badia, «La *Disputatio contra iudeos* d'Inghetto Contardo», *SL* 33, 1993, pp. 47-50.

³⁶ La tradició manuscrita dels cinc opuscles catalans d'Arnau és molt migrada a causa de les condemnes i persecucions de començament del segle XIV: són transmesos en manuscrits únics (cinc), dos dels quals, a més, es van perdre durant la guerra del 1936. No hi ha trets occitanitzants en els textos conservats (Batllori, 1947: 19-29) ni indicis de relació dels manuscrits amb Occitània (veg. Batllori, 1947: 84-87; Perarnau, 1978). Tampoc no tenim constància de versions occitanes d'obres arnaldianes, cosa certament estranya si tenim en compte l'abundant tradició italiana d'escriure arnaldians (Batllori, 1951) i els contactes estretíssims d'Arnau amb beguins i espirituals del migdia francès. És possible que en inventaris occitans de llibres trobem algun dia rastres de versions en llengua d'oc (i m'agradaria pensar que en alguna miscel·lània religiosa occitana ha passat desapercebuda alguna versió d'aquests textos).

BATLLORI, 1947: Arnau de Vilanova, *Obres catalanes I*, «Escrips religiosos», ed. de Miquel Batllori, *ENC*, Barcelona, Barcino, 1947.

BATLLORI, 1951: Miquel Batllori, «Obres teològiques: versions italianes medievals», a *id.*, *Arnau de Vilanova i l'arnaldisme*, «Obra Completa» 3, València, Tres i Quatre, 1994, pp. 213-31.

BATLLORI, 1951a: Miquel Batllori, «Arnau de Vilanova, antiscolàstic», a *id.*, *Arnau de Vilanova i l'arnaldisme*, «Obra Completa» 3, València, Tres i Quatre, 1994, pp. 261-272.

BRODMAN, 1990: James William Brodman, *L'orde de la Mercè*, Barcelona, Quaderns Crema, 1990.

BRUNEL, 1976: Geneviève Brunel: «“Vida de sant Frances”. Versions en langue d'oc et en catalan de la *Legenda aurea*: essai de classement des manuscrits», *Revue d'histoire des textes* 6, 1976, pp. 219-65.

Bullarium: Bullarium franciscanum, vol. 5, Roma, 1898.

BURNS, 1961: Robert I. Burns, «The Friars of the Sack in Valencia», *Speculum* 36, 1961, pp. 435-8.

BURNS, 1982: Robert I. Burns, *El reino de Valencia en el siglo XIII (Iglesia y sociedad)*, II, València, 1982.

CARRERAS ARTAU, 1950: Joaquim Carreras Artau, «La polémica gerundense sobre el Anticristo entre Arnau de Vilanova y los dominicos», *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses* 5, 1950, pp. 5-58.

CARRERAS ARTAU, 1955: Joaquim Carreras Artau, *Relaciones de Arnau de Vilanova con los reyes de la Casa de Aragón*, Barcelona, Real Academia de Buenas Letras, 1955.

CASACUBERTA, 1927-52: Ramon Muntaner, *Crònica*, 9 vols., ed. de Josep M. de Casacuberta, Barcelona, Barcino, 1927-1952.

CHABÁS: 1903: Roque Chabás, «Inventario de los libros, ropas y demás efectivos de Arnaldo de Villanueva», *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos* 9, 1903, pp. 189-203.

CHAZAN, 1983: Robert Chazan, «From Friar Paul to Friar Raymond: The Development of Innovative Missionizing Argumentation», *Harvard Theological Review* 76:3, 1983, pp. 289-306.

CINGOLANI, 1990: Stefano M. Cingolani, «La *Vida de Sant Alexi* catalana. *Noves rimades* didattico-religiose fra Catalogna e Occitania», *Romanica Vulgaria Quaderni* 12 «Studi catalani e provenzali 88», 1990, pp. 79-112.

CINGOLANI, 1993-94: Stefano M. Cingolani, «La letteratura religiosa in Occitania e Catalogna fra XI e XIII secolo», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 44, 1993-94 [1995], pp. 37-55.

DAHAN, 1993: Inghetto Contardo, *Dispytatio contra ivdeos*, ed. de Gilbert Dahan, París, Les Belles Lettres, 1993.

EMERY, 1943: Richard W. Emery, «The Friars of the Sack», *Speculum* 18, 1943, pp. 323-34.

EMERY, 1960: Richard W. Emery, «A note on the Friars of the Sack», *Speculum* 35, 1960, pp. 591-5.

ESTELRICH, 1990: J. Estelrich i Costa, «Una casa de beguins i un convent de la terça regla a ciutat de Mallorca (ss. XIV-XV)», *Fontes Rerum Balearium* (nova etapa) 1, 1990, 31-46.

FONTETTE, 1973: Micheline Fontette, «Les mendiants supprimés au 2e Concile de Lyon (1274). Frères Sachets et Frères Pies», *Les mendiants en Pays d'Oc au XIIIe siècle*, «Cahiers de Fanjeaux» 8, 1973, pp. 193-216.

GALMÉS, 1935-54: Ramon Llull, *Libre de Evast e Blanquerna*, ed. de Salvador Galmés, 4 vols., *ENC*, Barcelona, Barcino, 1935-54.

GARCÍA BALLESTER, 1986: Luis García Ballester, «La facultad de medicina de Montpellier: tradición y novedad en la patología médica de la Corona de Aragón durante la transición del siglo XIII al XIV», *El Regne de Mallorca i el sud Francès: IV Jornades d'Estudis Històrics Locals*, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics, 1986, pp. 21-39.

GIGLIONI, 1985: Pierangela Giglioni, «Il "Tractatus contra divinatores et sompniatores" di Agostino d'Ancona: introduzione e edizione del testo», *Analecta Agustiniana* 48, 1985, pp. 4-111.

GIL-SOTRES, 1985-86: Pedro Gil-Sotres, «Nota sobre las relaciones entre Arnau de Vilanova y la Casa real de Mallorca», *Dynamis* 5-6, 1985-86, pp. 397-401.

GUMBRECHT, 1988: Hans Ulrich Gumbrecht, «Complexification des Structures du Savoie: L'Essor d'une Société Nouvelle à la Fin du Moyen Age», a *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters* VIII/1, Heidelberg, Carl Winter - Universitätsverlag, pp. 20-28.

HAUF, 1996: Albert Hauf, «Estudio preliminar», a Pou i Martí, José, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Alacant, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», Diputación de Alicante, pp. 8-112. [Reimpresió de Pou, 1930]

HILLGARTH, 1971: J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, University Press, 1971. Versió catalana, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Barcelona, Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998.

HILLGARTH, 1991: J. N. Hillgarth, *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, 2 vols., París, CNRS Éditions, 1991.

HILLGARTH, 1994: J. N. Hillgarth, «The Disputation of Majorca (1286): two new editions», *Evphrosyne* 22, 1994, pp. 403-13.

IZQUIERDO, 1994: «“Emperò piadosament se creu per los feels”: la tradició occitano-catalana medieval de l'apòcrif *Evangelium Nicodemi*», a Lola Badia i Albert Soler (ed.), *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, Barcelona, Curial - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, pp. 17-48.

LEE, REEVES, SILANO, 1989: Harold Lee, Marjorie Reeves i Giulio Silano, *Western Mediterranean Prophecy: The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century «Breviloquium»*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989.

LERNER, 1994: Robert E. Lerner, «Writing and resistance among Beguins of Languedoc and Catalonia», a Peter Biller i Anne Hudson, *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge, University Press, 1994, pp. 186-204.

LIMOR, 1991: Ora Limor, «Missionary merchants: Three medieval anti-Jewish works from Genoa», *Journal of Medieval History* 17, 1991, pp. 35-51.

MANSELLI, 1959: Raoul Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1959. Cito la traducció francesa, *Spirituels et béguins du Midi*, a cura de Jean Duvernoy, Tolosa, Privat, 1989.

MANSELLI, 1975: Raoul Manselli, «L'idéal du spirituel selon Pierre Jean-Olivi», *Franciscains d'Oc: les Spirituels ca. 1280-1324*, «Cahiers de Fanjeaux» 10, 1975, Tolosa, Privat, pp. 99-126.

MANSELLI, 1976: Raoul Manselli, «Les opuscules spirituels de Pierre Jean-Olivi et la piété des béguins de Lange d'Oc», *La religion populaire en Languedoc du XIIIe siècle à la moitié du XIV siècle*, «Cahiers de Fanjeaux» 11, Tolosa, Privat, 1976, pp. 187-201.

MARENBOON, 1987: John Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350): An Introduction*, Londres i Nova York, Routledge & Kegan Paul, 1987.

MARTÍ, 1987: José Martí Mayor, «Nuevos documentos para la historia de la orden franciscana seglar en Cataluña», *Archivo Ibero-americano* 47, 1987, pp. 213-18.

MARTÍNEZ FERRANDO, 1948: J. Ernest Martínez Ferrando, *Jaime II de Aragón, su vida familiar*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957.

MARTÍNEZ FERRANDO, 1960: J. Ernest Martínez Ferrando, *La tràgica història dels reis de Mallorca*, Barcelona, Aedos, ²1979.

MIRET, 1957: Joaquim Miret i Sans, *El forassenyat primogènit de Jaume II*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1957.

MEERSSEMAN, 1961: G. G. Meersseman, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIIIe siècle*, Friburg, Editions Universitaires Friburg Suisse, 1961.

MOORMAN, 1968: John Moorman, *The Franciscan Order: From its Origins to the Year 1517*, Oxford, University Press, 1968.

OLIVER, 1965-69: Antonio Oliver, «El beato Ramón Lull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV», *EL* 9 (1965), pp. 55-70 i 145-65; 10 (1966), pp. 47-55; 11 (1967), pp. 89-119; 13 (1969), pp. 51-65. Cito segons la paginació interna que té l'article.

PAUL, 1972: Jacques Paul, «Saint-Louis d'Anjou, franciscain et évêque de Toulouse (1274-1297)», *Les évêques, les clercs et le roi (1250-1300)*, «Cahiers de Fanjeaux» 7, Tolosa, Privat, 1972, pp. 59-90.

PERARNAU, 1978: Josep Perarnau, *L'«Alia informatio beguinorum» d'Arnau de Vilanova*, Barcelona, Facultat de Teologia de Barcelona, 1978.

PERARNAU, 1979-81: Josep Perarnau, «Noves dades sobre beguins de Girona», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 25, 1979-80, pp. 237-46; 26, 1981, pp. 383-392.

PERARNAU, 1981: Josep Perarnau, «Una altra carta de Guiu Terrena sobre el procés inquisitorial contra el franciscà fra Bernat Fuster», *Estudios Franciscanos* 82, 1981, pp. 383-392.

PERARNAU, 1983: Josep Perarnau, «Permís episcopal de vot de virginitat a un matrimoni de Vilafranca del Penedès (1331)», a *Contribució a la història de l'Església catalana: homenatge a mossèn Joan Bonet i Baltà*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983, pp. 41-49.

PERARNAU, 1988: Josep Perarnau, «Frater Geraldus Petri, notarius Ville Franche», a *Estudis sobre Història de la Institució Notarial a Catalunya en honor de Raimon Noguera*, Barcelona, Fundació Noguera, 1988, pp. 97-105.

PERARNAU, 1988-89: Josep Perarnau, «Fragments en català del tractat perdut d'Arnau de Vilanova *De fine mundi* en una disputa entorn de les previsions

escatològiques (Vilafranca del Penedès i Barcelona, 1316-1317)», a *ATCA* 7-8, 1988-89, pp. 282-87.

POTESTÀ, 1990: Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno: dai poveri ereremiti ai fraticelli*, Roma, 1990.

POU, 1930: Josep Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vic, Editorial Seráfica, 1930; [reimpressió, Madrid, Colegio Cardenal Cisneros, 1991. Veg. també la nova edició d'aquesta obra, Hauf, 1996.

RODRIGO, 1981: Mateu Rodrigo Lizondo, «La protesta de Valencia de 1318 y otros documentos inéditos referentes a Arnau de Vilanova», *Dynamis* 1, 1981, pp. 241-273.

RUBIO, RODRIGO, 1992: Agustí Rubio Vela i Mateu Rodrigo Lizondo, «Els beguins de València en el segle XIV. La seua casa-hospital i els seus llibres», *Miscel·lània Sanchis Guarnier* 3, Barcelona, Departament de Filologia Catalana (Universitat de València) - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, pp. 185-228.

SAENGER, 1982: Paul Saenger, «Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society», *Viator* 13, 1982, pp. 367-414.

SIMON, 1992: Larry J. Simon, «The Friars of the Sack and the Kingdom of Majorca», *Journal of Medieval History* 18, 1992, pp. 279-96.

SOLER, 1994: Albert Soler, «“Vadunt plus inter sarracenos et tartaros”»: Ramon Llull i Venècia», a Lola Badia i Albert Soler (ed.), *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, Barcelona, Curial - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, pp. 49-68.

SOLER, 1995: Ramon Llull, *Llibre d'amic e amat*, ed. d'Albert Soler, *ENC*, Barcelona, Barcino, 1995.

VAUCHEZ, 1987: André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age: pratiques et expériences religieuses*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987.

VICAIRE, 1975: Pere Joan-Olieu, «Epitre aux fils de Charles II de Naples en l'an 1295», traducció de M.-H. Vicaire, *Franciscains d'Occident: les Spirituels ca. 1280-1324*, «Cahiers de Fanjeaux» 10, 1975, Tolosa, Privat, pp. 127-138.

WEBSTER, 1993: Jill R. Webster, *Els Menorets: The Franciscans in the Realms of Aragon. From St. Francis to the Black Death*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993.

***ARBOR SCIENTIAE:* INMANENCIA O TRASCENDENCIA EN EL PENSAMIENTO LULIANO**

Al final del *Árbol de los ejemplos*, Llull nos presenta un filósofo que, desanimado con los resultados obtenidos con su filosofar, se aleja cabizbajo de la fuente a la que había acudido para solazarse. Aún dentro del bosque, se encuentra con un buey que ruminaba constantemente la hierba que había comido. Esta escena lleva al filósofo a concluir que no había digerido bien la ciencia que sabía y por tanto era necesario repensarla otra vez.

Algo análogo sucede con el pensamiento de nuestro mallorquín. Creo que solamente se podrá captar el sentido de su obra si, como el buey de la historia, volvemos a ella una y otra vez; hoy, sobre todo, desde la perspectiva actual, una vez agotado el bajón del «pensiero debole» que caracterizó la modernidad. Estas líneas pretenden demostrar suficientemente que Llull es al mismo tiempo un autor clásico y moderno, y que por lo tanto, si se le entiende bien, su pensamiento puede ayudar a rescatar la modernidad desde dentro, aprovechando su legítima virtualidad.

¿Llull, autor actual?

Pienso que se debe continuar considerando actual a un autor, cuando la vitalidad de su pensamiento ayuda a plantear y a resolver, aunque sea parcialmente, las dificultades que hoy amenazan nuestro filosofar. En este sentido, cabe señalar que ya en los tiempos de Llull, algunos depositaban en el mallorquín sus esperanzas. Le Myésier,¹ por ejemplo, que fue educado en la Sorbona, conoció Llull en 1287 y se tornó su discípulo y admirador, creía que las obras de su maestro debían

¹ Nueve años después de la muerte de Ramon Llull, en 1325, Tomás le Myésier, canónigo de Arras, escribía el *Electorium*, la primera síntesis conocida del pensamiento luliano. Le Myésier legó el *Electorium* al Colegio de la Sorbona de París.

ser divulgadas y conocidas, pues tendrían un papel importante en la solución de la fuerte crisis que sacudía la filosofía en los comienzos del siglo XIV. Aristóteles es actual porque las soluciones de su filosofía, nacida en medio de una crisis, pueden servir para la crisis contemporánea de la filosofía. Lo mismo se puede pensar de Llull.

El lulismo supera y prolonga el aristotelismo.² Llull realizó algo semejante a lo que hizo Tomás, lo que tiene un mérito peculiar, pues no se puede olvidar que durante los últimos cuarenta años de su vida, es decir, casi desde que empezó a escribir —el *Compendium Logicae Algazelis*, la primera obra de Llull según el catálogo de Bonner, fue escrita en 1271/2—, el tomismo permaneció condenado. Pienso dejar claro con estas líneas que Llull situó el pensamiento de Aristóteles bajo la perspectiva de lo trascendente.

¿Cuál era el papel que Le Méysier atribuía a Llull a los comienzos del siglo XIV? Mantener en todo su vigor la inteligencia, exactamente en el momento en que nacía y se abría paso el «pensiero debole» de la modernidad. Porque en aquellos primeros años del mil trescientos se pensó la modernidad; sobre todo por Escoto y Ockham, dos franciscanos del área inglesa que reaccionaron mal —como casi todos los franciscanos de aquella época—, frente a Aristóteles.

¿Por qué les caía mal Aristóteles? Porque les parecía que la revelación se tornaría superflua si se pudiese conocer la realidad como el estagirita proponía. En Aristóteles, parece que el conocimiento humano agota el ser.

¿Qué hará entonces Escoto? Transformará la inteligencia en facultad puramente receptora, en un simple espejo, y dejará la realidad fuera de ella. El contacto con lo real se hará mediante la voluntad espontánea. Según Escoto, la inteligencia es pasiva y la voluntad activa. Pocos años después, Ockham dirá que si la voluntad es lo único activo, pura espontaneidad independiente de las formalidades, será pura arbitrariedad sin límite. Y así, las formas pensadas se desvanecen, no sirven para nada: es el nominalismo.

A fin de cuentas, lo que se inaugura al comienzo de siglo XIV es una interpretación estrecha de Aristóteles. Hay un descenso en el nivel del pensar. Se le tiene miedo por la fuerza que aparenta tener, aunque de hecho se desconoce esa

² Antonio Oliver, en la reseña que hizo del discutido libro de J. Sáiz de Barberá, *Raimundo Lulio, genio de la filosofía y mística española*, deja bien claro cuánto debe Llull a la filosofía aristotélica al indicar algunos temas lulianos en los que la influencia aristotélica es muy profunda: el valor y significación de los elementos; la posición del hombre, microcosmos, en el universo; la teología de las dignidades; la política; la forma e incluso, a menudo, la inspiración poética; el optimismo sobre el poder de la razón; y, sobre todo, el sólido método apologetico que consiste en partir de una base común a los interlocutores. Cf. *EL* 9 (1965), pp. 255-276.

fuerza. Según Ockham no se puede conocer nada desde su fundamento intrínseco. Desde luego, a Dios no. Este es el declive que inaugura la edad Moderna: se declara al hombre incapaz de Dios, porque es incapaz del Ser.

Llull está fuera de esto. Continúa realista. No teme aceptar que la inteligencia sea tan potente que pueda agotar el ser. Llull quiere agotarlo, y su Arte tiene esta finalidad.

El *Arbor scientiae*

Sabemos que el *Arbor scientiae* fue escrito con la clara intención de posibilitar el entendimiento del *Ars*. Le dijo el monje: «Ramon, fèts aquest libre de què-us he pregat, e fèt-lo tal, per lo qual hom conega la vostra entenció.»³ De hecho, esta voluminosa obra es una prueba cabal del saber universal que se puede alcanzar con el sistema del Arte.

¿En definitiva, qué viene a ser el *Arte* de Llull? Nada mejor para responder a esta pregunta que seguir las explicaciones del propio Le Myésier.

Empecemos por decir, *grosso modo*, que el *Ars* se presenta como un sistema relacional de conceptos con carácter universal.⁴ Su estructura viene dada por un conjunto de principios, sus definiciones y unas condiciones de funcionamiento. La primera impresión que se tiene nos llevaría a asimilarla a una lógica exclusivamente formal, pero luego nos damos cuenta de que su alcance es superior, pues todo el sistema está dirigido al conocimiento de lo real. De hecho, Le Myésier empieza su introducción describiendo lo que acabó siendo conocido como la «figura del ente»,⁵ que en rigor representa la totalidad del Ser, tal como lo alcanza el espíritu humano:

³ Cf. *Arbre de ciència*, Del Pròleg, OE I, p. 555.

⁴ La bibliografía sobre el *Ars* luliano es ya bastante extensa. Entre otros, se pueden consultar con provecho los siguientes artículos: Robert Pring-Mill, «The Lullian "Art of Finding Truth": A Medieval System of Enquiry», *Catalan Review* IV (1990), 55-74; Armand Llinàrés, «Sens et portée de l'*Ars Generalis ultima* de Lulle», in *Studia Historica et Philologica in honorem M. Batllori* (Roma 1984), 851-866.

⁵ Cf. *Breviculum*, Pars Dispositiva, pp. 53-54. El *Electorium* de Le Myésier fue redactado en cuatro versiones —*magnum*, *medium*, *parvum* y *minimum*— de las cuales se han perdido la segunda y la cuarta. La primera, conocida como *Electorium*, es un manuscrito enorme de más de 500 folios. La versión *parvum*, llamada también *Breviculum*, fue donada por el propio Le Myésier a la reina de Francia y Navarra, Da. Juana de Borgoña-Artois, esposa de Felipe V. La versión crítica del *Breviculum* fue editada en 1990, en la colección «Corpus Cristianorum Continuatio Medievalis» vol. 77, como Suplemento Luliano n. 1 de las ROL. Citaré por el *Breviculum*.

una esfera en cuyo centro se sitúa el hombre y a partir del cual, en círculos concéntricos, se deja ver, en primer lugar, el ente real sensible; después, una zona que representa todo lo que se alcanza con la imaginación y finalmente el mundo espiritual; pues el entendimiento, confirma Le Myésier, por tener más forma, acto, naturaleza y ser que la naturaleza corporal, alcanza las sustancias espirituales.

Por este comienzo, Llull ya puede ser considerado un autor moderno, ya que la filosofía moderna es una filosofía hecha a partir del sujeto.⁶ Se puede considerar que querer partir del sujeto fue un error, y algunos así piensan, pero entonces se tendría que caer en el absurdo de dejar toda la filosofía moderna de lado. La filosofía moderna ha querido hacerse a partir del sujeto, del hombre, pero se ha hecho desde una óptica metafísica, estudiando el ser del hombre con la analogía. Así se quedó corta.

La perspectiva del acto de ser

Llull es clásico y moderno al mismo tiempo. Moderno porque empieza su construcción a partir del sujeto; clásico porque lo ve todo desde la perspectiva del acto de ser.

Volvamos a la figura del «ente». La, digamos, «materia» del *Ars* luliano será todo el Ser inteligible. Su «forma», la verdad real. Está pues implícito en el funcionamiento del *Ars* que el Ser es inteligible y que el entendimiento humano puede alcanzarlo. Así como un ojo sano necesariamente ve el cuerpo situado en frente, aclara Le Myésier, un entendimiento bien dispuesto, en un cuerpo bien dispuesto,

⁶ En la pretensión de construir toda la filosofía desde el sujeto hay algo interesante. La sospecha de que el ser del hombre no tiene el mismo rango que el ser del universo; el ser del hombre tiene mayor dignidad. Y esto es ya un avance. De hecho, el ser del universo es el ser que estudia la metafísica. Pero el ser que estudia la metafísica es el ser como principio, como fundamento de todo. Al estudiar el ser del hombre no se lo coloca bajo esta perspectiva de fundamento. El ser del hombre escapa a este planteamiento del fundamento porque incluye la libertad. La libertad, vista desde la metafísica, se considera un tema de las categorías: una propiedad de los actos voluntarios humanos. Pero esto es poco para la libertad. Hay que ver la libertad desde la perspectiva del ser, no basta verla desde la operación. Desde la perspectiva del ser la libertad gana un valor trascendental, y nos permite construir una antropología trascendental. En una consideración predicamental del hombre, la antropología no es una filosofía trascendental, sino una filosofía segunda. Debo estas ideas a Leonardo Polo, que me ha ayudado a comprender el pensamiento de Llull. Cf. Leonardo Polo, *Presente y futuro del hombre* (Rialp, 1993), *passim*. Llull concede un estatuto superior a la voluntad y a la libertad, al considerarlas como principios universalísimos o dignidades.

necesariamente entenderá, y no podrá no entender, la verdad de su objeto —las *propositiones per se notae*—, si ese objeto estuviere presente en él. El *Ars* luliano busca, pues, concluir proposiciones verdaderas. Le Myésier destaca todavía que la verdad de las proposiciones depende de la verdad real del objeto extramental⁷ y que es esta última —la verdad del ser—, la que interesa al *Arte*.

La teoría del conocimiento que subyace en la *Ars* es, pues, realista. Podría resumirse con estas pocas palabras: lo que se encuentra en el entendimiento humano no es la cosa, sino una semejanza suya, o especie inteligible. A continuación, por otro acto —el acto de conocer o entender propiamente dicho— el entendimiento expresará⁸ o manifestará, mediante el concepto, la *re obiectata*. El concepto expresado remite a la cosa. Voz significativa, el concepto es, pues, un signo segundo, por ser signo del primer signo que es la especie inteligible. Lo que está sobreentendido en este proceso es que si la especie inteligible proviene directamente de la cosa conocida —la *re obiectata*—, el entendimiento podrá alcanzar la cosa.⁹

Dos cosas llaman la atención en la «figura del ente». En primer lugar, el hecho de estar toda ella montada sobre el Ser. Más concretamente, sobre el acto de Ser. Las criaturas descienden de Dios según un orden de semejanza de mayor a menor. De las más sutiles, puras y luminosas, hasta las menos sutiles, puras y luminosas, como los cuerpos. Llull, no monta un universo de esencias. Como todo auténtico filósofo, desea conocer el ente concreto empírico. Contempla, pues, el *esse mundi*, en el que introduce también los entes posibles.¹⁰ Sobre este universo de verdades reales, que se extienden de Dios hasta los cuerpos más ínfimos, se derramará el ansia de saber del espíritu humano. ¿Por qué admirarse de que el hombre, criatura racional, desee conocer estas cosas con el máximo fervor?¹¹

En segundo lugar, Llull enfatiza el conocer como acto. Siempre que conocemos, conocemos por un acto, pero no necesariamente conocemos siempre mediante una operación.¹² La operación es también acto, pero el hombre realiza otros actos de conocimiento que no son operaciones. ¿Qué conocemos con las operaciones intelectuales? Objetos. Lo inteligido en acto en una operación intelectual es lo intencional. Es el conocimiento conceptualizable.

⁷ Cf. *Breviculum*, Pars Dispositiva, p. 56, líneas 257-260.

⁸ Sobre la doctrina del conocimiento como acto expresivo y locutivo consúltese la obra de excepcional valor y significado de Francesc Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento* (Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987).

⁹ Cf. *Breviculum*, Pars Dispositiva, p. 56, líneas 274-275.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 57, líneas 417-428 y p. 60, línea 626. Por lo tanto, Llull se separa de Parménides para quien el ser posible no es real. Llull, en este punto es también aristotélico.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 60, líneas 614-616.

¹² Cf. L. Polo, *op. cit.*, pp. 149-150.

Ahora bien, el conocimiento que es acto pero no operación, es decir, el conocimiento que trasciende la operación, trasciende el objeto. ¿Tenemos esos conocimientos? Sí. ¿Cómo los realizamos? Primero, con los hábitos. Los hábitos son también actos, pero superiores a las operaciones. Constituyen como un modo de ser habitual.

¿Qué conocemos con los hábitos? Nuestro propio ser individual y el ser de las otras cosas, aquellas que conocemos mediante las operaciones. La autoconciencia de nuestro existir y la existencia, el ser, de lo extra-mental son, pues, conocimientos habituales.

Entre los conocimientos que son acto pero no operación hay que situar también el conocimiento inherente al propio acto de ser. Dios, *ipsum Esse subsistens*, es conocimiento subsistente. Y en el acto de ser del hombre, *esse hominis* —aunque ese acto no lo tenga el hombre por sí mismo, como ocurre con Dios—, hay inherente también un cierto conocimiento.

Comparado con el conocimiento que se realiza mediante una operación, los conocimientos no operativos son de un nivel superior. El conocimiento obtenido mediante el Arte luliano es un conocimiento a partir de principios universalísimos y que por lo tanto parte de un nivel habitual. El Arte de Llull quiere conducir al artista a un hábito de ciencia superior.

En las últimas cuestiones del *Arbor scientiae*, las *De fructibus Arboris Quaestionalis*, concretamente en *De Quaestionibus habitus huius scientiae*, Llull lo deja bien claro. Primero, el hábito de conocimiento que se obtiene a partir de los principios: «Quaestio: Monachus a Raimundo quaesivit, utrum haec Arbor scientiae sit generalis. Solutio: Dixit Raimundus, quod haec Arbor scientiae generalis est, quia est de generalibus principiis, secundum quod in suis radicibus apparet, et est generalis, quia est de sexdecim arboribus, quae generales sunt ad omnem habitum scientiae.»

Todo el tema del *Arbor* no tiene otra finalidad que la de adquirir el hábito de la ciencia: «Quaestio: Subiectum huius Arboris scientiae, quod est? Solutio: Subiectum huius arboris est illud, per quod humanus intellectus acquirit uniuersalem habitum sciendi.»

Finalmente, el método para mantener actual el hábito: «Quaestio: Habitus huius scientiae, cum quo conseruari potest? Solutio: Imaginando frequenter et recolendo arbores speciales huius arboris generalis conseruari potest generalis habitus scientiae, quam homo habere potest per ipsum.»¹³

¹³ Estas tres citas del *Arbor scientiae* fueron extraídas del texto crítico latino aún inédito que está siendo preparado por Pere Villalba para la colección de las *ROL*.

Los principios universalísimos

Según Llull, todo lo creado es principiado y hecho a partir de unos principios universalísimos —bondad, grandeza, duración, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad y gloria— que en Dios se encuentran con una modalidad divina, constituyendo su Acto puro de Ser. De todas maneras, cabe distinguir diferencias, no sólo entre cada uno de esos principios entre sí, sino también entre ellos y sus actos intrínsecos y naturales.

Afirmando la diferencia entre el principio y su acto, Llull se separa definitivamente, ya de entrada, de todas aquellas filosofías¹⁴ que, identificando ser y acción, conceden primacía a lo dinámico sobre lo entitativo, de tal modo que de alguna manera el ente se autorrealizaría mediante su propia actividad. Algunas de estas posturas llegan al extremo de concebir lo absoluto como resultado del devenir.

Muy lejos se sitúa de esta actitud el pensamiento luliano. Cuando define los principios universales, Llull empieza por afirmar que lo valioso en sí es la perfección propia de cada principio, y es precisamente por la fecundidad de esta perfección actual que se explica el dinamismo de su comunicación. Llull distingue, por tanto, entre el principio y sus actos, y fundamenta estos últimos en el primero.

Los correlativos del acto

Llull nos revela su reflexión sobre la naturaleza intrínseca del acto al describir los llamados correlativos, del acto, o triple¹⁵ constitución interna del mismo. Así, no se podrá dar un acto de bondad sin lo bonificativo, lo bonificable y el bonificar.

De acuerdo con esto, todo ente creado participa del Ser por los actos intrínsecos y naturales de estos principios —que en Dios son llamados Dignidades, o atributos—, por cuya acción todo lo que es se encuentra en acto primero o segundo.¹⁶

Además de estos principios universales, Llull introduce otros, también universalísimos y necesarios, que integrarán todos los entes sin excepción, sin los cuales nada podría estar en acto. Así, sobre la «diferencia» existente entre los

¹⁴ Incluimos también en ellas todas las filosofías de la acción, el idealismo alemán y el personalismo de Mounier.

¹⁵ Le Myésier aclara que Aristóteles ya afirmaba que todas las cosas eran tres y se dividían en tres dimensiones —Cf. *De caelo et mundo*, I i (268a 7-15), y que los pitagóricos alegaban que todo insinuaba una tríplice composición: el fin, el medio y el principio. Cf. *Breviculum*, Pars Dispositiva, p. 60, líneas 654-665.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 65, líneas 1070-1074.

principios y sus operaciones, a la que me he referido antes, el mallorquín indica también la «concordancia» de todos los principios entre sí, con sus actos mutuos e influencias respectivas; la «contrariedad» que surge una vez destruida la concordancia; el propio «principio», que debe necesariamente principiar todo lo que es principiado; el «medio», a través del cual el principio alcanza su fin y perfección, por lo que la razón de fin tiene que ser también un principio necesario. Llull clasifica el principio que tiende a un fin aún no poseído, como principio menor. Por eso, habrá en las cosas los principios de «mayoridad», «igualdad» y «minoridad», sin los cuales no podría haber orden, paz o tranquilidad, ni nada movido de menor a mayor, sino sólo confusión y separación y por consiguiente ausencia de conocimiento y operación.¹⁷

El sistema del *Ars* abraza, pues, una constelación de entes en acto, sean sustanciales, o accidentales, o entes de razón, entes instrumentales, artificiales o posibles, con todas las operaciones immanentes y transeúntes a que tengan derecho, y todos ellos principiado por los principios acabados de mencionar.

Este realismo cognoscitivo estará siempre presente en el funcionamiento del mecanismo del Arte: significar presupone entender, y entender presupone siempre el ser. Con otras palabras, el entender depende de la cosa, y el significar depende del entendimiento y del entender. Será necesario también expresar siempre los conceptos de la mente por voces que expresen la realidad más íntima del objeto y, al mismo tiempo, claro está, saber lo que decimos con los nombres.

A continuación se definen nueve grupos, o ámbitos, sobre los cuales se puede dirigir cualquier duda humana: Dios, ángel, cielos, hombre, el mundo de la imaginación, el mundo sensible, el mundo vegetal, el mundo de lo elemental, y el de lo artificial. Estos dominios abrazan todas las posibilidades del errar y del actuar humano.¹⁸ Finalmente, adviértase que con relación a los entes implicados en estos dominios, cabe dudar de nueve maneras diferentes: si es, lo que es, de qué es, por qué es, cuánto es, cuál es, dónde está, cuándo es, de qué modo es y con qué es. Mediante estas preguntas, y siempre respetando las definiciones, las reglas y las condiciones descritas en el *Ars*, Llull ofrece un sólido sistema de apoyo al pensamiento humano.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 66, líneas 1086-1145.

¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 66-67, líneas 1153-1161.

Dos observaciones

Después de esta sucinta presentación del *Ars*, y antes de entrar en la descripción de su funcionamiento, cabe hacer dos rápidas observaciones.

En primer lugar, digamos que el *Ars* luliano no constituye una lógica, sino el conjunto de todas las lógicas. De hecho, al considerar todos los entes del punto de vista del acto de ser, Llull consigue obtener su unidad. Solamente esta perspectiva, la perspectiva del acto, torna posible una unidad trascendental. Obsérvese que no sólo las formas físicas y metafísicas son actos; los conceptos y las palabras también lo son. Ahora bien, cualquier acto, en la medida en que lo es, es inteligible y por consiguiente lógico. Por tanto, además de la lógica de los conceptos, habrá una lógica de las palabras y una lógica para cada ente físico y metafísico. Una es la lógica de Dios y otra la de los hombres; otra la de los animales, etc. Esto se debe al hecho de que existen diferentes niveles de actualidad en el universo de los entes. Aristóteles, que atribuyó a la substancia una mayor actualidad que al accidente, lo sabía, y por este motivo situaba la unidad de las categorías¹⁹ en otro acto exterior a ellas: el acto del juicio. En el juicio pensamos simultáneamente el sujeto con el predicado.²⁰ En el aristotelismo, por consiguiente, es el ser del pensamiento el que en definitiva unifica.

Llull, al contrario, unifica todos los entes considerándolos bajo la perspectiva del acto de ser, pues de hecho el sentido propio del ser corresponde al acto. Aristóteles sabía perfectamente que el ser del juicio se refiere a otro sentido del ser, un sentido incapaz de «manifestar que cualquier naturaleza de ente se encuentra fuera de la mente.»²¹ Por este motivo el ser del juicio «no permite considerar las causas y principios del ente en cuanto ente.»²² Este es precisamente el obstáculo

¹⁹ Las categorías aristotélicas, que clasifican los entes en diversos grupos o géneros, fueron establecidas a partir de la estructura predicativa del lenguaje. Para esta parte de las categorías aristotélicas y su unificación, véase, el excelente libro de Jesús de Garay, *Los sentidos de la forma en Aristóteles* (Pamplona: Eunsa, 1987), p. 101.

²⁰ En el juicio «la manzana es verde» la actualidad de la «manzana» es mayor que la de «verde», no obstante en el juicio las unificamos. De cualquier modo la verdad de la proposición depende de la verdad del ente real, que se origina en su acto de ser. Esa verdad real es la que pretende desvelar Llull con los mecanismos del Arte.

²¹ Cf. *Met.*, VI-4, 1028a 1-2: «Causa enim huius quidem indefinita, illius vero mentis aliqua passio, et utraque circa reliquum genus entis, et non extra ostendunt entem aliquam naturam entis.»

²² Cf. *Met.*, XI-8, 1065a 23-24: «Quod autem ut vere ens, et secundum accidens, hoc quidem est in complexione mentis et passio in hac: propter quod circa sic quidem ens, non quaeruntur principia.»; *Id.*, VI-4, 1028a 3-4: «Perscrutanda vero sunt ipsius entis causae et principia, in quantum ens.»

que Llull supera al construir una lógica del acto que considera el ente a partir de sus principios.²³

Al situar el conocer en la perspectiva del acto y no en la de la operación, Llull se abre camino para la consecución de una completa coordinación de los conocimientos, una integración, un pensar unificador de la multiplicidad, que ha sido la nota que desde siempre lo ha caracterizado.

Todas las regiones del ser caben en el *Ars* luliano: Dios, la vida, el arte, el hombre, la técnica, la ciencia: todo.²⁴

Al pretender unificar a partir del acto de ser, el *Ars* tendrá que fundamentarse en las *intentiones primae* o signos mentales de las realidades exteriores, y acabará siendo tanto una Lógica como una Metafísica. En el primer capítulo de la *Introductoria Artis demonstrativae*²⁵ Llull así lo confirma: «La metafísica considera las cosas que están fuera del alma, en cuanto convienen en la razón de ente. La lógica sin embargo las considera según el ser que estas cosas tienen en el alma, pues trata de ciertas intenciones que obtenemos de las cosas inteligibles, a saber, del género, de la especie y otras semejantes, y también de aquellas otras que consisten en actos de la razón, como el silogismo, la consecuencia y otras tales. No obstante, esta Arte, como suprema de todas las ciencias humanas, considera indiferentemente el

²³ Para ese tema consúltese Jesús de Garay, *Los sentidos de la forma en Aristóteles* (Pamplona: Eunsa, 1987), pp. 150-2, y Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. III, lec. 10, n. 463-5: «Scientia autem est de his, non quia sint unum numero in omnibus, sed quia est unum in multis secundum rationem.»

²⁴ Otro problema sería examinar la compatibilidad entre la lógica aristotélica y el *Ars* luliano. De hecho, no parecen compatibles, pues la primera busca las diferencias entre formas que, al ser participadas por entes diversos, son unificadas por el entendimiento en el concepto; mientras que la última intenta alcanzar las diferencias y determinaciones de actos, que son distintas de las diferencias que ocurren entre las ideas. Las ideas son las formas pensadas, y siempre se presentan iguales. Las diferencias que se encuentran en la realidad extra-mental son diferencias de movimientos y actividades. Por tanto unas no coinciden con las otras.

Algunos acusaron a Llull de avicebronismo, esto es, de querer identificar la composición real de los entes con la composición de las ideas con las cuales los conocemos, pero es necesario tener en cuenta que tal crítica sólo tiene sentido desde una postura aristotélica que quisiera acoger para sí el *Ars* luliano. Todavía, Llull no estaba preocupado con la compatibilidad entre la lógica aristotélica y su *Ars* porque estaba convencido de que el *Ars* era superior y alcanzaba resultados más completos. Todo parece indicar que el *Ars* incluye la lógica aristotélica.

²⁵ Cf. *MOG* III, ii, 1 (55), citado por J.M. Ruiz Simon, «“Quomodo est haec ars inventiva” (L’art de Llull i la dialèctica escolàstica)», *SL* 33 (1993), 77-98.

ente según éste o aquel modo.»²⁶ El *Ars* es, pues, una lógica de las lógicas, una lógica primera de actos, un *Logos*, que abraza todo el Ser, porque el Ser, siendo acto, es inteligible.²⁷

En segundo lugar, cabe indicar que el mecanismo del *Ars* es al mismo tiempo inventivo y demostrativo. Recuérdesse que la primera denominación que tuvo el *Ars* era *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (ca. 1274) y entonces se entendía por «inventiva» una lógica calcada sobre los *Tópicos* de Aristóteles, esto es, una lógica de lo verosímil, con argumentos probables y no demostrativos.²⁸ El *Logos* de que hablábamos antes es pues la unificación de una dialéctica. De hecho, el método de la *Arte* es dialéctico; enseña a formular preguntas y a solucionarlas por medio del descubrimiento de diversas proposiciones compuestas —las *consequentiae materiales bonae simpliciter*— de diversos tipos, entre las cuales el artista deberá optar por una de ellas, apoyándose en las reglas de inferencia de la lógica proposicional. Sin embargo, el conjunto argumentativo del *Ars* se fundamenta, como ya se indicó, sobre las primeras intenciones, y ésta es la principal diferencia entre ella y los *Tópicos* de Aristóteles.

²⁶ «Metaphysica enim considerat res, quae sunt extra animam, prout conveniunt in ratione entis: Logica autem considerat res secundum esse, quod habet in anima, quia tractat de quibusdam intentionibus, quae consequuntur esse rerum intelligibilium, scilicet de genere, specie & talibus, & de iis, quae consistunt in actu rationes, scilicet de syllogismo, consequentia & talibus; sed haec *Ars* tanquam suprema omnium humanarum scientiarum indifferenter respicit ens secundum istum modum & secundum illum.» *Introductio Artis demonstrativae*, MOG III, ii, 1 (55), citado por Simon, *op. cit.* p. 95.

²⁷ El acto no es la forma; es mejor decir que la forma es forma por el acto. Las formas que se encuentran en los entes constituyen las determinaciones que están presentes en ellos. Son inteligibles, pero el acto que las constituye también lo es: «El ser es lo innombrable, lo inconceptualizable; pero no porque sea irracional, sino porque el nombre o la idea no son lo único inteligible. La lógica de las palabras o la lógica de ideas no son las únicas lógicas. La lógica de los actos humanos, p. ej., no es lógica de nombres ni de ideas, pero es lógica.

«El ser no es actividad informal e indiferenciada. Todo acto posee una forma, en tanto que está internamente diferenciado. El acto de ver no es el acto de pensar, aunque ambos sean acto. Hay que rechazar la visión imaginativa del acto que lo supone como una energía absolutamente indeterminada que puede recibir formas diversas. Los actos, por el contrario, se diferencian. Lo pensado posee una unidad aun cuando las ideas o las proposiciones sean distintas; lo mismo pasa con las palabras: pues bien, también el mundo del acto (esto es, el mundo real) está diferenciado: lo que sucede es que sus diferencias no son como las diferencias entre las ideas o entre las palabras.» Jesús de Garay, *op. cit.*, p. 150.

²⁸ Aristóteles presenta su lógica demostrativa en su *Analítica*, en los *Primeros* y *Segundos Analíticos*.

El *Ars* permite analizar el ente a partir de sus principios. La materia de sus argumentos son los principios en Dios, o los diversos niveles de sus combinaciones en las criaturas, de tal modo que abraza todos los contenidos del pensamiento, pudiendo incluir hasta una temática de fe.²⁹ La forma mediante la cual esta materia se trabaja viene dada por el segundo grupo de principios —diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio y fin, e igualdad, mayoría y minoridad— actuando como condiciones de veracidad. El método es pues dialéctico. Además, como todo el *Arte* converge en el acto de ser de lo real, su aplicación no termina, como hacía Aristóteles, en las relaciones entre los predicables —géneros, especies, accidentes y propiedades—, sino que se prolonga hasta las primeras intenciones.

Dos consecuencias importantes se derivan de esto: en primer lugar, las proposiciones que el artista podrá extraer son infinitas. Así lo recuerda el mallorquín: «Por tanto, mediante esta Arte podemos encontrar infinitas relaciones, y de acuerdo con ellas formar diversas proposiciones».³⁰

En segundo lugar, habrá que decir que las relaciones descubiertas con la ayuda del *Arte* son relaciones reales entre cosas existentes y por tanto pueden dar veracidad real a las inferencias, lo que no sucede con los tópicos aristotélicos que, al ser procedimientos elaborados sobre segundas intenciones, se aplican a cosas no necesarias, que pueden no tener entre sí ninguna relación real. La tópica luliana, por ser de primeras intenciones, posee una dignidad epistemológica superior; sus argumentos son necesarios, y por tanto demostrativos.

La demostración *per aequiparantiam*

En sus primeras Artes, Llull reforzaba sus argumentos dialécticos con analogías sacadas sobre todo de la física de su tiempo —los ejemplos, *semblances* o *exemplis*—, pero, a medida que se percató del poder demostrativo de su dialéctica, abandonó esa práctica, consciente de que los actos a nivel corporal son sólo figura de los actos metafísicos. La analogía no produce certeza. Su *Arte* sí, pues examina

²⁹ Con el *Arte* se pueden abordar temas de fe, si así lo desea el artista; pero al ser contemplados por ella, estos temas entrarán siempre a título de contenido, nunca de argumento. Una de las características más originales de la obra luliana consiste en la ausencia casi total de argumentos de autoridad, incluidas las Sagradas Escrituras. Sobre esa cuestión, cf. Anthony Bonner, «L'Art lul·liana com a autoritat alternativa», *SL* 33 (1993 [1994]), pp. 15-32.

³⁰ «Igitur per hanc Artem possumus invenire infinitas habitudines, & secundum eas formare diversas propositiones», *Introductio Artis demonstrativae*, MOG III, ii, 33 (87), citado por Simon, *op. cit.* p. 85.

los actos a nivel de sus principios. Por eso mantendrá las demostraciones clásicas, la *propter quid* y la *quia* y además desarrollará su conocida demostración *per aequiparantiam*, en su opinión la más demostrativa de todas ellas, por fundamentarse en argumentos de congruencia a partir de los principios constitutivos de lo real, mientras que los principios de donde parten las otras dos demostraciones aristotélicas son las nociones universales de lo que es conocido como causa, en el primer caso, y como efecto, en el segundo.

Le Myésier ya afirmaba que en toda demostración tiene que haber un medio demostrativo y lo demostrable. Ambos podrán tener las mismas o diferentes condiciones de conocimiento, esto es, la misma o diferente actualidad. Si tienen diferente actualidad, se podrá conocer lo superior por lo inferior, o lo inferior por lo superior. En el primer caso, se tiene la demostración *quia*, en el segundo la *propter quid*.

Cuando el medio demostrativo y lo demostrable tienen la misma actualidad, entonces estamos ante la demostración *per aequiparantiam*. Desde Aristóteles se sabe que nuestro entendimiento entiende formando, y formando entiende; pues bien, cuando la forma viene conmensurada con el acto que la alcanza, no puede haber error. Si hay exceso de forma, por deficiencia del acto, aparece la incongruencia,³¹ el error. Esto es la demostración *per aequiparantiam* de Llull, que tiene un rango superior a las aristotélicas al ser éstas casos especiales, o desvíos de la demostración luliana.³²

El funcionamiento del *Ars* luliano

Una vez terminada en 1308 la versión definitiva del *Arte*, la *Ars generalis et ultima*, Llull compuso una serie de opúsculos dedicados a la aplicación del *Arte*. Cabe destacar entre ellos el *Liber de lumine*, el *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*, la *Ars de iure*, el *Liber de intellectu*, el *Liber de voluntate* y el *Liber de memoria*. Finalmente, en su *Lectura Artis, quae intitulata est brevis practica*

³¹ L. Polo dice que en Teoría del Conocimiento se puede demostrar que todos los errores son incongruencias, y llama congruente al *acto que no es menos que la forma por él alcanzada*.

³² Aunque Llull utiliza explícitamente la demostración *per aequiparantiam*, sobre todo al tratar de la Trinidad, pensamos que ella impregna toda la obra luliana, pues se encuentra en la base de todos sus argumentos de conveniencia.

tabulae generalis,³³ muestra como el sistema artístico que desarrolló se puede aplicar a todas las ramas del saber.³⁴

Tomemos como ejemplo la investigación que Llull realiza sobre el entendimiento, en su *Liber de intellectu*. En la primera distinción, presenta las herramientas conceptuales con las que el artista deberá trabajar. Empieza describiendo nueve grupos de combinaciones de los principios generalísimos constitutivos del ente entendimiento y luego expone las condiciones que resultan de la comparación de estos grupos entre sí. Surgen inmediatamente las condiciones que la voluntad y la memoria ejercen sobre el entendimiento, además de lo impuesto por su propia naturaleza, que consiste en ser siempre indagador. Otras condiciones de los actos intelectivos vienen dadas por la necesidad de reducir también a una explicación por los principios los aspectos implicados en sus objetos: la causa eficiente y formal a su principio y a su fin, la nada a la minoridad, el pecado a la privación, la malicia al contrario de la bondad, la parvedad al contrario de la grandeza, Dios a la eternidad, la luz a la sabiduría, etc.

El *Arte* no funciona solo; únicamente es una ayuda para el artista que es el que debe formular las preguntas y resolverlas. Por tanto, es necesario aprender las definiciones de los principios. Con las definiciones ya aprendidas, el artista tiene además a su disposición diez reglas que resumen todas las razones de las dudas que se nos puedan ocurrir, y que fueron enumeradas más arriba —si es, el que es, de qué es, por qué es, cuánto es, cuál es, dónde está, cuándo es, de qué modo es y con qué es. Algunas de estas preguntas podrán tener diversas subespecies; por ejemplo, la pregunta «de qué es el entendimiento» puede tener dos sentidos: al primero se responde diciendo que no es hecho de otro; la segunda subespecie se refiere a su constitución por los principios co-esenciales —los correlativos—, y a ella se responde diciendo que el entendimiento está constituido por su intelectivo, su inteligible y su entender.

En la segunda distinción, Llull, obedeciendo a las definiciones de los principios, combina cuatro de ellos, tomados siempre de dos grupos diferentes, y construye de esta manera las máximas universales y necesarias a las cuales aplicará después las reglas o preguntas. Así por ejemplo, combinando el primero y el cuarto grupo, deduce la siguiente máxima: «Si la bondad es el ente en razón del cual lo bueno actúa el bien; y la voluntad es el ente en razón del cual tal actuar es deseable; y actuar sin distinguir es imposible; ni la voluntad buena sin tal actuar podría

³³ La edición crítica de todas ellas fue publicada en *ROL XX* (1995).

³⁴ Fue este Llull de la última fase que entusiasmó a Nicolás de Cusa, al punto de mantener en su biblioteca particular más de ochenta obras del mallorquín.

sosegar; síguese de esto que lo bueno actúa el bien deseado y sosegado, supuesto todavía que no sea impedido. Y el entendimiento necesariamente es compelido a entender esto, y contra esto no puede entender.»³⁵

Esta máxima, y otras semejantes, deben ser contrastadas con las condiciones del entendimiento, que en este caso son diez. El entendimiento es difusivo, pues multiplica su semejanza tornando las cosas inteligibles; es componedor, pues compone especie con especie; es causativo, porque crea las especies; es dispositivo, pues dispone a la voluntad a amar y a la memoria a recordar; etc. etc. Juntando las máximas, las condiciones propias del entendimiento y los principios, el artista estará ya en condiciones de aplicar las reglas o preguntas y construir, a partir de este conjunto, innumerables proposiciones contenidas en el mismo. Las proposiciones que respeten las máximas y las condiciones deberán ser aceptadas como verdaderas; las que no lo hagan, deben ser eliminadas.

La aplicación de las reglas es larga y pormenorizada, pues contempla todos los casos o condiciones del entendimiento. Por ejemplo, cuando se pregunta por la «posibilidad» del acto del entendimiento, aclara que se debe analizar siempre la grandeza de su acto inteligible en función de la mayor inteligibilidad, de la mayor memoria y del mayor amor de la voluntad. Y hace lo mismo con relación a la verdad de su acto y con relación a los otros principios. Además, es posible también combinar preguntas, de modo que al final resulta un conjunto enorme de caminos para encontrar soluciones a las más variadas cuestiones, del tipo «¿cómo se dispone el entendimiento para entender lo verdadero y lo falso?», «¿por qué el entendimiento es formal?», «¿la voluntad y la memoria son súbditas del entendimiento?», «¿por qué el entendimiento alcanza Dios?», y así hasta 275 cuestiones relacionadas y resueltas todas ellas en la parte final del *Liber de intellectu*.

No nos puede extrañar la complejidad del *Ars* luliano. Al pretender captar las diferencias del ser a nivel real, Lull no se contenta con aprehender las diferencias y ordenaciones conceptuales del ser pensado, que es a lo que se reduce la lógica aristotélica. En otras palabras, podríamos decir que aunque la lógica aristotélica y el *Ars* luliano se fundamenten en una psicología semejante,³⁶ el último intenta

³⁵ *Liber de intellectu*, ROL XX, p. 200 líneas 44-50.

³⁶ En lógica aristotélico-tomista la simple aprensión ya nos levanta al nivel del ser. En la abstracción obtenemos una esencia que vemos realizada por el ente que conocemos. Después, a través de muchos juicios, vamos atribuyéndole diferentes formalidades. Lull mantiene el mismo mecanismo —abstracción de la especie inteligible, actividad del entendimiento agente, etc.— pero al mismo tiempo intenta captar directamente el acto de ser del ente conocido a través de un examen meticuloso de la concordancia de los principios del acto.

aproximarse cada vez más del ser real a partir de los principios y causas de su acto,³⁷ los correlativos del acto.

Trascendencia o inmanencia en la *Arte* luliana

Llegados a este punto en el examen sobre el *Ars* luliano, será preciso penetrar en el intrincado problema de las relaciones entre ser y pensar. Siendo el *Ars* una lógica universal, basada en el acto de ser de los entes, el movimiento implícito en este acto levanta una importante pregunta. En el *Ars* luliano, ¿el pensar se fundamenta en el ser, o es el ser el que encuentra su fundamento en el pensar, como defienden todos los inmanentismos?

Para responder a esta indagación, parece útil recordar que la principal tesis inmanentista no sólo identifica ser y pensar, como hizo Parménides, sino que parte de un pensamiento vacío. El eleata tenía completa conciencia de la imposibilidad de un acto de pensar sin objeto pensado; sin embargo, dada la dificultad que encontró en admitir la posibilidad real, concluyó que el ser actual o es actual o no es; y a partir de esta conclusión condujo su atención hacia la actividad de pensar, quitando importancia al objeto pensado, y abriendo así las puertas para el inmanentismo posterior.

A partir de Descartes, esa identificación entre pensar y ser llegará a perder su núcleo interior —aquél que permitiría llegar a una solución para el problema de las relaciones entre pensamiento y realidad—, por originarse el inmanentismo cartesiano en un pensamiento vacío de contenido. Concebíase así, por primera vez, una actividad de pensar sin cualquier objeto, y esta postura llevará necesariamente a afirmar, en un primer momento, que el ser es puesto por el pensar, y finalmente, que nada tiene valor, lo que es coherente, pues de la nada se partió.

Bien diferente es la metafísica luliana. Para Llull, el pensar estará siempre incluido en el ser y tendrá siempre contenido. El pensamiento es el acto propio del

³⁷ Y de nuevo cito a Jesús de Garay: «Las diferencias del logos son insolubles del ser como acto. No cabe pensar —aunque sí imaginar— un ser enteramente indiferenciado. El ser de lo real en cuanto real no es el género máximamente indeterminado carente de formalidad. De acuerdo: el ser no es una determinación más, sino algo que trasciende las determinaciones; pero tal determinación no comporta ausencia de diferencias. Si ser no es “algo”, ser no es nada. Hay que ser sin embargo prudente con la interpretación del “algo”: “algo” aquí no es sólo una palabra o idea, sino también, y ante todo movimiento y actividad: por eso, las diferencias de la realidad no son tampoco primariamente diferencias de palabras o de ideas, sino en primer lugar de movimientos y actividades.» Jesús de Garay, *op. cit.*, p. 151 y vuélvase a leer la nota 24 de este trabajo.

ser inteligente. Recordemos aquí de nuevo que Llull dice que nada estaría en acto si no fuese por los actos de los principios universalísimos y es por ese camino de los principios que anda la investigación luliana. Lo que las cosas son realmente, el valor de las cosas, vendrá dado —y descubierto mediante el *Ars*—, por sus principios constitutivos. Y conoceremos, mediante un acto, el valor de los entes en la medida en que descubramos sus relaciones con el todo, principalmente sus relaciones con los seres personales, Dios el primero de ellos, en el cual esos principios son infinitamente actuales y se identifican con su Esencia.³⁸ Por consiguiente, todo está en acto y el pensamiento a su vez es un acto. La metafísica luliana es una metafísica de actos y de co-actualidades, y en Llull el pensamiento humano, siendo también un acto —el acto de un ser inteligente—, será siempre subsidiario del ente concreto.

En los diversos inmanentismos históricos el *verum* es el fundamento del *ens*, mientras que en los realismos, el *ens* fundamenta el *verum* y el *bonum*. ¿Qué dice Llull sobre este punto? En el verano de 1300, en su tierra natal de Mallorca, el filósofo catalán terminó sus *Principia philosophiae* que tenían como objetivo exponer los principios filosóficos³⁹ que se podrían extraer con el método de su *Ars*. Su discurso, como siempre extremadamente sistemático, consiste en una extenso análisis del ente. Empieza con una reflexión sobre el ente en cuanto ente, y con ayuda del *Ars*, obtiene innumerables conclusiones verdaderas y necesarias. A continuación,

³⁸ «Lo que *vale* en las criaturas o fuera de ellas no tiene nada que ver con la psicología. Porque valor no es *valorar*. El juicio o la inteligencia *valoran*; pero esta palabra es analógica, porque lo que realmente hace el juicio es *estimar*. Pero el *valor* en sí mismo es una perfección divina en sentido luliano. De aquí que una cosa *vale*, prescindiendo de que se le reconozca o no este *valor*, porque en cada ser urgen las ordenaciones eternas, que no pueden dejar de estar en concordancia con las perfecciones divinas. De aquí que cuando el bienaventurado maestro aprecia el valor esencial de las Emperatrices divinas en el seno de la Divinidad y en sus *semejanzas*, no trata de motivos psicológicos, sino que designa, con un sentido realista, unas formas determinadas e inconfundibles de realidad. Así, dice: “Divina Bondad y creada bondad participan en semejanza”, “Cuanto vale, vale en Dios.” Y “los valores valen más en sí mismos que fuera”; “toda belleza vale más dentro que fuera”», en Francisco Sureda Blanes, «La simbología en el pensamiento filosófico luliano», *Revista de Teología* 3 (1944) ns. 10-11, p. 499. Llull fue el primero en utilizar el término *valor* en el sentido que lo utilizamos hoy en día. Para el tema del valor en Llull, cf. P. Erhardus W. Platzeck, «De valore ad mentem Beati Raimundi Lulli», *Antonianum* 30 (1955), 151-184.

³⁹ Llull con este trabajo pretendía defender la concordancia entre filosofía y teología, cf. *Principia philosophiae*, *ROL* XIX, opus 86, Introducción de Fernando Domínguez Reboiras, p. 5.

su método le lleva a investigar el ente mediante indagaciones binarias, del tipo ente/no-ente, posible/imposible, verdadero/falso, ente bueno/malo, etc. etc. El realismo de las argumentaciones es patente. No sólo implícito, sino también explícito. Cuando se pregunta, por ejemplo, por la posibilidad de que algún no-ente sea de algún modo ente real, responde diciendo que no, pues ningún no-ente es ente fuera del entendimiento, siendo el no-ente que se encuentra en el alma sólo una semejanza del ente real. Afirma claramente la realidad del ente extra-mental, y dice que el no-ente es construido exclusivamente por el entendimiento.⁴⁰

De todos modos, el realismo básico del *Ars* debe ser bien comprendido. El *Ars* consiste en un método de aproximación a los actos que fundamentan los entes, los cuales, por ser actos, son inteligibles. Pero por inteligible no se debe entender sólo conceptualizable. Nuestro entendimiento puede alcanzar los actos de los entes, no obstante no los posee. El entendimiento sólo se enseñoera con las formas por las cuales el acto siempre se manifiesta; pero estas formas pensadas se encuentran en el entendimiento por su propio acto de conocer: el ser de lo conocido, en cuanto conocido, es el ser del conocimiento. Ahora bien, conocer entes no se reduce a conocer sus formas; es necesario conocer también su ser, y a esto se destinará también el *Ars*. Pero el ser, insistimos, no es conceptualizable. Las formas encierran el ente, pero no encierran el ser. A pesar de esto, la identidad del ente no proviene de la forma, sino del ser. Llull lo sabe, y sabe también que el mecanismo del *Ars* sólo aproxima hacia esa identidad del ser en sí, sin obviamente llegar a poseerla nunca en toda su riqueza, dado que el ser de los entes concretos es actividad. Sin embargo, conocemos el ser de los entes por un conocimiento habitual, de un rango superior al conocimiento con objetos.

Cabe decir, pues, que las formas pensadas, escondiendo el carácter activo del ser, ejercen un papel limitador del conocimiento, y delante de esto, el mecanismo del *Ars* aparece como subsidiario del conocimiento, al intentar aproximarse de la verdad real del ente concreto, mediante el conocimiento de su acto.

Llull, por tanto, con su *Ars*, nos ofrece una herramienta poderosa que nos ayuda a penetrar en el acto del ente concreto. Como acabamos de ver, el mecanismo del *Ars* supone el realismo y parte siempre de lo real. No obstante, algunos

⁴⁰ «Utrum aliquod non ens possit esse per aliquem modum ens reale? Resp. Si non ens est in anima similitudo entis realis, omne ens, quod est extra animam, est ens reale. - Supposito, quod non esset intellectus: utrum non ens foret possibile? Resp. Si extra intellectum nullum non ens est ens, solus intellectus facit non ens», *Principia philosophiae*, pp. 161-2 y 241. El primado del ente real sobre el ideal —el no-ente, o la nada, construida por la mente— que se revela en estas breves citas sitúa Llull en plena oposición a Hegel, para quien el ser como idea, o el ser en su estado de reflexión con el no-ser, tenía absoluta prioridad.

autores⁴¹ llegaron a ver en la «figura del ente» luliana, y en el *Ars*, un sistema próximo al idealismo, deformando así —sin duda alguna desde una perspectiva extrínseca a la intención de Llull y a lo que realmente se proponía—, su pensamiento. Tampoco parece correcta una interpretación tal que considerase los principios universalísimos como conceptos *a priori* del entendimiento, con los cuales, a semejanza de una analítica trascendental en sentido kantiano, pensaríamos los objetos. Repetimos que Llull parte siempre del ente real concreto. Y si parte del real, a algo también real llegará necesariamente. La metafísica luliana no es por tanto un ontologismo, que ve las cosas en Dios, sino que al contrario, llega a Dios a partir de las cosas.

Otra vez el *Arbor scientiae*

Tal vez la mejor manera de demostrar lo que se está afirmando es presentar la demostración luliana de la existencia de un único Dios recogida en el *Arbor scientiae*. Sus argumentos nos servirán como ejemplo del funcionamiento de los principios universales constitutivos del acto, en lo que siempre se apoya el maestro mallorquín.

Primero, el punto de arranque a partir de lo real: «Existe la bondad real finita. Por tanto, alguna bondad deberá ser por sí propia. Y tal bondad estará en el grado superlativo, por no haber otra, que sea de su género encima de ella, y también porque actúa todas las otras bondades que no son por sí mismas.» De esta manera, en un único paso, Llull se levanta directamente de la bondad imperfecta, aquella bondad que no puede ser por sí, hacia la realidad de una bondad perfectísima, la bondad subsistente.

Resulta patente, pues, que el maestro catalán no extrae la existencia de Dios a partir de su esencia, como si aquella fuese una perfección más, necesaria, de su esencia infinita, que es el procedimiento seguido por los ontologistas y los racionalistas inmanentistas. Llull, al contrario, sigue aquí el procedimiento avicenisiano⁴² que conduce directamente de la perfección limitada a su causa, y que se basa

⁴¹ E. Colomer afirma que «pocos sistemas medievales se han acercado tanto como el de Llull al ideal platónico y hegeliano de una lógica que sea a la vez ontología.» Cf. *Miscellanea Mediaevalia*, t. 2, Berlín 1963, p. 582. citado por Fernando Domínguez Reboiras, ROL XIX, Introducción a *Principia philosophiae*, p. 14 nota 25.

⁴² Tomás de Aquino, utilizó además de este procedimiento, el platónico (la multiplicidad es causada por la unidad) y el aristotélico (una perfección se encuentra realizada en diversos grados por referencia a un máximo), para demostrar la existencia de Dios por la cuarta vía. Cf. Francisco P. Muñiz, «La “cuarta vía” de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios», *Revista de Filosofía* 10-11 (1944), pp. 417-422.

en el siguiente principio: toda perfección esencial o propiedad que se encuentre en minoridad o de un modo deficiente, esto es, realizada no según toda la amplitud de que sea capaz, es necesariamente causada *ab extrinseco* por otro que es esa perfección por sí mismo.⁴³ Por tanto, «alguna bondad deberá ser por sí propia.»

Llull demuestra a continuación la imposibilidad de la no-existencia de esa bondad suprema: «si tal bondad en superlativo grado no existiese, todavía, su opuesta sería; y privadas de aquella, todas las otras bondades son imperfectas. Como esto es imposible, la suprema bondad es real.» Y finalmente explica que «la razón de esto se encuentra en el mismo ente óptimo, que produce lo óptimo. Sin él, la bondad no sería suma, ni permanecería en el grado superlativo.»⁴⁴ Es, pues, el ente óptimo, aquél que es el Ser por sí, quien nos permite efectuar el salto desde la bondad imperfecta hacia la perfecta.

En este argumento se patentiza también la tesis de la bondad del ser, que impregna toda la obra luliana. Véanse estas otras palabras del mallorquín: «si Dios es, su ser es bueno grande y eterno. Si Dios es la verdad, se encuentra en mayor realidad de bondad, grandeza y eternidad... Conviene pues que la bondad de Dios sea grande, tan grande que no pueda ser mayor, pues si pudiese serlo, sería grande en potencia y pequeña en acto.»⁴⁵ Obsérvese que el argumento está calcado sobre la conveniencia de los principios entre sí. De modo semejante, apoyándose en la bondad de Dios, probará su unidad y su reposo en la simplicidad de su perfección:⁴⁶

Acaba de mostrar la conveniencia de que la bondad de Dios sea «tan grande que no pueda ser mayor, pues si pudiese serlo, sería grande en potencia y pequeña en acto» y continua «la cual poquedad sería contra la grandeza y contra la bondad

⁴³ Cf. Esteve Jaulent, «A demonstração por equiparação de Raimundo Lúlio (Ramon Llull)», en *Lógica e Linguagem na Idade Média*, ed. Luis A. De Boni (Edipucrs 1995), pp. 157-8.

⁴⁴ Cf. «Bonitas est. Et quaedam bonitas est propter se ipsam. Et talis bonitas est in superlativo gradu, eo quod non habet aliquid, quod sit de suo genere, supra se, et quia etiam perficit omnes alias bonitates, quarum nulla propter se ipsam est. Et si talis bonitas non est, suum oppositum est; et ipsa privata, omnes aliae bonitates sunt imperfectae. Et quia hoc est impossibile, idcirco ipsa summa bonitas est. Quae est ratio ipsi enti optimo, quod producat optimum. Aliter ipsa bonitas non esset summa et in superlativo gradu permanens.» *Metaphysica nova et compendiosa*, ROL VI, p. 11.

⁴⁵ *Arbre de ciència*, De les flors del Arbre apostolical, 1 y 2, ORL XII, pp. 42 i ss., citado por Francesc Canals Vidal, «La demostración de la Trinidad en Ramon Llull», *EL* 25 (1980) p. 8.

⁴⁶ Cf. Francesc Canals Vidal, *ibid.* p. 12-13.

y contra las otras formas, y esa contrariedad es imposible. La bondad de Dios es, pues, tan grande que no puede ser mayor; pero la mayor bondad que puede existir es ser tal que sea un único Dios, de tal modo que otro dios no tenga otra bondad, y así la bondad sea infinita en grandeza, infinidad que consiste en ser una y no muchas.

Si hubiese muchos dioses, no sería suficiente uno de ellos para ser fin por sí mismo de sus formas. La bondad de un dios, completa y finalizada, no tendría reposo en su grandeza, pues habría otra grandeza: la del otro dios. Esto mismo pasaría con la grandeza, que no reposaría en la bondad, pues habría otra bondad divina; y así ningún dios tendría su fin en sí mismo ni en otro, pues, teniéndolo en otro, no sería dios. Las formas, pues, de cada uno de estos dioses se encontrarían vacías de finalidad, vacío que es imposible. Existe, pues, un Dios, y no muchos, en el cual cada una de sus formas obtiene reposo, estando cada una de ellas en él de un modo infinito y siendo él propio infinito y sin defecto.»⁴⁷

Nótese que Llull diferencia formas en Dios, a pesar de afirmar constantemente que Dios es acto puro de ser. El motivo de esto es que el acto, como ya se dijo antes,⁴⁸ comporta diferencias, y son precisamente estas diferencias las que el *Ars* pretende tornar patentas.

Esta larga cita, sobre evidenciar el realismo luliano, muestra que la metafísica luliana no es una onto-teo-logía, porque no sumerge a Dios y la fe en las realidades humanas, tal como hacen todos los inmanentismos. Lejos de encerrar a Dios en el concepto —en el concepto de un ente supremo, establecido *a priori* por el pensamiento humano—, el Dios que Llull alcanza es el del Ser trascendente. La onto-teo-logía no supera el ente;⁴⁹ Llull, además de situar el acto de ser como fundamento del ente, alcanza el fundamento de este acto al alcanzar el Acto puro de Ser.

Ni sombra, pues, de inmanencia en el *Ars* luliano. Téngase en cuenta además que la voz *inmanencia* fue introducida por el modernismo a raíz del llamado «principio de la inmanencia» que se refiere a la inexistencia de cualquier dato puramente externo en el conocer humano. En este sentido más reciente, *inmanencia* es un término abstracto que viene a substituir el adjetivo «inmanente» que ya se utilizaba en la edad media para designar la actividad de un movimiento, o de la vida. Igualmente reciente es su opuesto *trascendencia*, que viene a significar todo lo que está

⁴⁷ *Arbre de ciència*, De les flors del Arbre Apostolical, 2. De la unitat de Déu, *ORL* XII, pp. 46 y 47-48, citado por Francesc Canals Vidal, *ibid.* p. 13.

⁴⁸ Véase la nota n. 37.

⁴⁹ Como muy bien dice Eudald Forment, la onto-teo-logía se instala en el ente y se olvida del ser, cf. E. Forment, *El problema de Dios en la metafísica* (Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1986), p. 195.

fuera de la *inmanencia*.⁵⁰ Cuando, como es el caso de Llull, se está en la óptica de las actividades reales y se busca alcanzar las realidades trascendentes, no hay por qué oponer lo trascendente a lo inmanente. En realidad, sólo puede trascender lo inmanente. Y si esto vale para todos los actos inmanentes, por tanto también lo será, y con mayor razón, para la inteligencia, que es la facultad más inmanente. Cuando el hombre como un todo —inteligencia, voluntad y memoria juntas— con la ayuda del *Ars* encuentra lo trascendente, de ningún modo necesita salir de sí mismo, pues la verdad trascendente habita en él.

En el Arte luliano, por lo tanto, no se encuentra la inmanencia, sino lo trascendente. Se capta lo trascendente, porque el Acto Supremo de Ser, por ser acto, puede ser alcanzado por el entendimiento humano, aunque no poseído. En todo caso, si llamamos inmanente al acto cuyo efecto o término es interior al sujeto que actúa, el *Ars* luliano enseña que, como el ser es el fundamento del conocer, cuanto más el hombre estuviere radicado en el Ser y en la causa del Ser, más inmanentes serán sus actos y operaciones; esto es, sus actos de conocimiento y de amor se aproximarán más a su fin. Pero entonces ya se estaría hablando de la auténtica inmanencia, aquella en que el yo, habiéndose puesto en Dios —el siempre presente *ser en Dios*, que impregna toda la moral luliana—, pasa a tener una consciencia cada vez mayor de la responsabilidad de sus elecciones, tornándose principio, medio y fin de sus actos.⁵¹

El pensamiento luliano, pues, al centrarse sobre el acto de ser, se coloca en condiciones de trascender. En su *Ars*, Llull unifica todos los entes bajo la perspectiva del acto, y así llega a lo trascendente, a Dios, acto puro de Ser. Por esto también unifica todo el saber. Ejemplo de tal unificación es el *Arbor scientiae*.

Esteve Jaulent
Instituto Brasileiro de Filosofia
e Ciência Raimundo Lúlio

⁵⁰ Cf. Ignacio Falgueras, «Esbozo de una filosofía trascendental: Introducción», *Anuario Filosófico* 29/2 (1996), pp. 496-7.

⁵¹ Cf. Andrea Dalledonne, «Cenni sul pensiero e sull'opera del padre Cornelio Fabro», in *Cornelio Fabro pensatore universale*, ed. Andrea Dalledonne i Rosa Goglia (Frosinone, 1996), p. 48. «All'immanentismo progressistico si deve, allora, opporre l'"autentica inmanenza" la quale "é ... nel possesso inalienabile della liberta dell'io che opera il movimento doppio quello dell'immanenza nella fondazione sull'assoluto e quello dell'immanenza nella crescente consapevolezza che l'io ha nella responsabilità delle proprie scelte. Una immanenza in cui l'io é principio, medio e fine, perché collocato nell'infinito"».

ABSTRACT

This study tries to demonstrate that Llull is at once classic and modern, and that, as a result, his thought can serve to recover modernity from within that very modernity, taking advantage of its legitimate effectivity. The Lullian *Ars* was a *Logos*, a bringing together of all logics, one which considers everything through the perspective of the act of being, and not of the cognitive operation. In this way it achieves a complete unification and integration of all knowledge. It is supported by the highest function of the intelligence: *inventio*, the art of discovery. But it is also demonstrative, and therefore, by also examining «first intentions», the relations it uncovers between things are real and necessary. Finally it must be pointed out that since, according to Llull, everything is in the act, even thought, Lullian metaphysics, by means of the *Ars*, allows us to relate everything with everything—and principally personal beings, the first of which is God— from a single point of view. With Llull we consider things from the viewpoint of real activity, and we explain everything on the basis of transcendent realities. For this reason, there is no reason to oppose transcendence and immanence. When, with the help of the *Ars*, we arrive at that which transcends all, we need not go outside ourselves, since the transcendent truth is already found within us.

LA INFORMÀTICA MODERNA, HEREVA INTEL·LECTUAL DIRECTA DEL PENSAMENT DE LLULL

Els primers propòsits

Al pobre Ramon Llull (1232-1316), mallorquí de família burgesa barcelonina, n'hi ha passat una com un cove. A les històries de la Filosofia tant el veiem exalçat com ridiculitzat. Tot i haver tingut intuïcions que avui són bàsiques per a tot lògic i tot informàtic, el lloc que ocupa a les històries de la Filosofia, de la Matemàtica o de la Lògica és ínfim. I tot i ser un dels primers filòsofs a muntar un sistema lògic per argumentar la Fe (religiosa), ha acabat sovint considerat una autoritat en Alquímia, en Càbala i en Mística. Se'l pinta com un boig superb i excèntric —n'hi ha prou de veure el que en diu el divulgador matemàtic Martin Gardner en un article del 1958—, un garbuix pseudointel·lectual de pensaments confusos. Però aquests judicis condemnatoris amb prou feines lliguen amb els fets, indiscutibles, com ara que Llull va ser el primer a veure coses que només set-cents anys més tard s'han pogut desenvolupar i entendre. Hom acaba demanant-se, doncs, qui era de debò Llull, què era ell en el fons, i què va fer realment.

Doncs d'una lectura lògica moderna el que resulta és que Llull es va proposar construir —i ho va fer— un sistema innovador i complet, i tot seguit va anar a convèncer els intel·lectuals de París de l'època del fet que les seves originals, sorprenents i difícils idees bé valien la pena... sense gaire èxit, val a dir. A la seva primera visita a la Sorbona, el 1289, senzillament no el van entendre. La seva combinatòria no s'assemblava gens al mètode de raonament que calia aplicar, canònicament, a l'anàlisi lògica (i que era l'«encadenament causal»). Quan hi va tornar el 1309-11 amb un sistema més entenedor el van rebre amb simpatia, però amb poca acceptació real. Alguns hi van veure, com era el cas, la fonamentació de la fe exclusivament en la lògica, i de l'enteniment humà en la raó (una idea molt moderna, que s'oposava a la dels revelacionistes i que havia de culminar en els racionalistes i en la Ciència). Però després de la seva mort es va acabar la simpatia, i el lul·lisme va caure víctima de la Inquisició en la pugna que enfrontava franciscans i dominicans al s. XIV. I Llull, que sempre havia volgut argumentar lògicament la fe —i ho havia fet proposant idees noves, progressives i rigoroses en la línia del que avui entenem per ciència— va acabar, perversament, convertit

en un pensador obscur, reaccionari i confús ridiculitzat pels primers peoners de la ciència moderna (Bacon o Descartes, que en llei li haurien d'haver agraït una bona pila de coses), alhora que, inopinadament, esdevenia l'heroi d'alquimistes, cabalistes i esoteristes en general (sobretot per les obres apòcrifes que se li atribuïen). La crítica condemnatòria que li han fet els «moderns», de Descartes a Gardner, —bàsicament, que el sistema lul·lià és confús— no s'aguanta gaire: de fet, l'embolic entre fe religiosa, motius ètics, apologètica i explicacions naturals era la regla general, més que no pas l'excepció, en la filosofia medieval. I, pel que fa a les seves pròpies confusions personals, és prou conegut que tots els innovadors entenen poc i malament els seus propis descobriments —l'abast dels quals no solen copsar i a partir dels quals acostumen a extrapolar sense control. Les innovacions de Llull, que tan estranyes van semblar als seus contemporanis, avui ens resulten ben familiars. Heus-en aquí algunes de les més típiques.

ALGUNS CONCEPTES INFORMÀTICS

1. La idea de Càlcul

Que el raonament lògic és, en certs sentits, càlcul —o, més ben dit, que es pot formalitzar i validar per mitjans controlables— avui és una visió acceptada i clarament explicada pels lògics dels anys 1920 (Hilbert o Herbrand, per dir-ne dos), i efectivament mecanitzada als 1960. Però aquesta idea ja va ser avançada al segle XVII per Hobbes, que va escriure el 1655 que «el raonament no és altra cosa que càlcul», i per Leibniz, que va pensar el 1658 (i ho va escriure el 1666) que, en el futur, els filòsofs resoldrien llurs disputes com ho fan els comptables, prenent plomes i calculadors (àbacs) tot dient «calculemus!». Leibniz deia explícitament que això era ni més ni menys fer realitat el somni de Llull. I ho era. Llull havia avançat aquesta idea el 1274 en observar que, per convertir musulmans (una preocupació obsessiva de l'època), les *disputationes* públiques eren inútils (les dels 1260 havien acabat circularment, sense que ningú convencés ningú). Calia trobar doncs un mecanisme que demostrés i generés veritats de manera que, un cop tothom estigués d'acord en els pressupòsits, la mateixa objectivitat del procediment obligaria a tots a acceptar les conclusions. A l'elaboració d'aquest mecanisme va dedicar Llull tota la vida. El seu admirador Leibniz, 400 anys més tard, va explicar la idea bàsica en termes concisos i atractius, d'una manera que el mateix Llull hauria pogut subscriure personalment. A més, el «mecanisme» de Llull no era tan sols un procediment abstracte; tenia un suport veritablement «mecànic», els seus discs rotatoris concèntrics que, avui considerats joguines banals, van ser els primers dispositius mecànics que mai van existir. A partir d'aquest mecanisme elemental,

i per simples manipulacions mecàniques, es va crear tota una heurística per la qual es generava combinatòriament una cadena deductiva de veritats, que tot seguit s'explorava i validava.

2. La idea d'un «Alfabet del Pensament»

Quan George Boole, el 1847 i el 1854, va descobrir i formalitzar les «lleis del pensament», el que va fer bàsicament és concebre el «pensament» com un conjunt de manipulacions de conceptes expressats algebraicament. O sigui, com Llull el 1274, tot i que el mallorquí, a diferència de Boole, creia que li calien no sols manipulacions (combinacions) permeses, sinó també un conjunt finit de veritats elementals amb què començar. En va dir «dignitats» (per traduir el mot «axiomes» dels grecs) o «principis absoluts», nou en total, més 45 conceptes bàsics addicionals (en grups de nou) que va anomenar «principis relatius» (que incloïen la consistència i la contradicció), «regles» (que incloïen la quantitat o la modalitat), «subjectes», «virtuts» i «vicis». Hi va afegir regles manipulatives bàsiques (un precedent del càlcul relacional) i un procediment de validació. Aquest consistia bàsicament a expandir les possibles combinacions i anar-les seguint fins que, una de dues: o bé dos conceptes es reforçaven mútuament —i així donaven versemblança a la conclusió— o bé apareixia una contradicció —que volia dir que s'havia de negar la hipotètica conclusió. Com Boole, però 550 anys abans, Llull creia fermament que era possible tractar el pensament humà (el raonament lògic) de manera simbòlica i sotmetre'l a procediments normalitzats de control i seguiment objectiu.

3. La idea d'un Mètode

No tots els filòsofs de l'època de Llull se sentien obligats a fixar clarament un mètode —i menys a demanar que fos únic o el més universal possible— i a seguir-lo estrictament. Aquest concepte, plenament modern i que inclou la idea de «procediment efectiu» de Hilbert o la d'algorisme («màquina») de Turing, no s'assemblava gens a res existent el s. XIII, molt abans que Descartes suggerís l'existència i aplicabilitat d'un «mètode» universal (1637). Tot i que de cap manera reconegués el seu deute lul·lià, Descartes —que coneixia bé Llull— va fer per la filosofia el que el mallorquí havia proposat per a l'anàlisi lògica en general: fixar un conjunt de regles, considerar-les permanents i universals, i seguir-les rigorosament.

4. La idea d'Anàlisi Lògica

La idea de Llull era analitzar els conceptes bàsics associant-los uns als altres per veure què passava. Això, per a ell, era com penetrar en els secrets del funcionament de Déu i la natura, i així entendre més bé el món (i poder-ne donar una explicació efectiva i objectiva). I si de passada, com a conseqüència del mètode, s'arribava a la Fe (o fins i tot a la Revelació mística), aleshores Llull satisfia el seu disseny últim, el de raonar la Fe, i de justificar les creences en l'anàlisi lògica. L'originalitat de Llull és que ho aconseguia a la pràctica mitjançant l'execució mecànica de l'expansió iterada d'un conjunt donat de creences inicials (un nucli o «compendi» de veritats) fins que, si arribava el cas, s'hi detectés una contradicció. Postulant l'existència d'un procediment com aquest, el que feia Llull era, de fet, anticipar la idea moderna (1955) dels taulers semàntics. (Més avall en tornarem a parlar.)

5. La idea d'Heurística i de Deducció

A Llull li interessava *trobar* noves veritats, i no sols *demostrar* les conegudes. («Demostrar» volia dir «ser capaç de convèncer qualsevol d'una veritat donada».) Aquesta segona part està inclosa en el que normalment anomenem *deducció*. La primera («trobar»), en canvi, sorprèn una mica. La ciència moderna ha evitat sistemàticament l'anàlisi del procés que seguim per descobrir o inventar. El descobriment s'ha atribuït a la imaginació, al geni o a la casualitat, però ningú no ha pogut explicar, i molt menys controlar, el desenvolupament del procés heurístic, en part perquè només el podem «controlar» a posteriori, un cop ja ha sorgit la cosa: llavors podem verificar si les prediccions que es poden fer a partir d'allò descobert es compleixen o no. Aquesta simple raó era la que va donar Popper els anys 1950 en la seva polèmica amb Carnap i contra la idea d'aquest d'una «lògica inductiva» que descrivís formalment el fenomen. Encara avui estem orfes d'idees sobre la qüestió, fora d'algunes magnífiques intuïcions de Polya sobre el procés creatiu, i algunes pistes i regles semiempíriques que es basen en l'exploració sistemàtica de totes les possibilitats imaginables. En això consisteix el mètode «morfològic» de Fred Zwicky (consistent a generar associacions de manera combinatòria i exhaustiva) o les seves versions modernes més o menys informàtiques i molt *ad hoc* que usem en Intel·ligència Artificial i que pretenciosament anomenem «heurística». El que sorprèn més és que un mètode modern com el de Zwicky, amb els seus algorismes i taules d'exploració i aparionament s'assembla moltíssim, fins en aparença externa, a les eines visuals d'en Llull. No cal ni dir que l'Heurística com a ciència, si mai ha existit, avui està en el mateix estat d'indigència en què Llull la va trobar.

6. La idea de Sistemes Generatius

De les anticipacions de Llull potser la més sorprenent és la idea de tenir un conjunt *finit* de *regles* i un altre, també finit, de veritats —«conceptes bàsics», *axiomes* o com se'n vulgui dir—, de manera que d'aquests últims es puguin generar un conjunt (normalment infinit) de veritats *derivades*. Avui descriuríem la cosa més senzillament, i diríem que Llull havia descobert la idea de sistema *generatiu*. En lingüística d'un dispositiu finitista com aquest se'n diu *gramàtica* (= conjunt de regles per manipular cadenes d'un alfabet a partir d'uns axiomes inicials) i les cadenes generades són el *llenguatge*. En informàtica del dispositiu se'n diu *màquina* i el que s'hi genera és el conjunt de configuracions d'una cinta. Com avui sabem, el mateix mecanisme pot funcionar amb la marxa enrere: la mateixa gramàtica capaç de *generar* un llenguatge també és capaç d'*acceptar-ne* o *reconèixer-ne* les cadenes. O la mateixa màquina que calcula els resultats acceptables també és capaç de reconèixer un càlcul correcte. (Que aquests dos processos duals siguin lleugerament asimètrics en termes de càlcul és, per cert, un corol·lari del primer teorema d'incompletesa de Gödel.) Llull va ser el primer que va veure aquesta dualitat reversible: en les seves paraules, el mateix sistema heurístic que proposava per derivar noves veritats a partir d'un conjunt abreujat (*compendium*) de veritats inicials i que ell anomenava, en el seu català original, «art de trobar veritat» (o *ars inveniendi* quan ho havia de dir en llatí) i que avui en Lògica anomenem simplement *inferència* (o «forward chaining», si volem pedantejar) tenia una qualitat dual que permetia executar-lo cap enrere, de manera que la cosa quedava convertida en un sistema reconeixedor o acceptador que ell anomenava «art de demostrar» (*ars demonstrandi*) i que nosaltres anomenem simplement *demostració* (or «backward chaining», o «cerca per objectius» en Intel·ligència Artificial). Així, per Llull, si mai havíem de demostrar cap enunciat concret, no caldria que inventéssim cap nou sistema: el mateix que ens permetia explorar noves veritats seria suficient per certificar la presumpta veritat; la demostració seria ni més ni menys el procediment de certificació mateix.

7. La idea de Graf

Llull connectava els seus «conceptes bàsics» amb línies, i prescrivia que, per combinar els conceptes i derivar-ne les conseqüències, calia seguir-les. Això era nou. No pas ara, però; tenim un nom per al dispositiu que Llull va inventar: en diem *graf*. (Bàsicament, un graf és una eina matemàtica, feta de punts i fletxes, que permet representar la majoria d'estructures relacionals.) L'anècdota té dos aspectes interessants: primer, Llull en va donar una varietat dual isomorfa: va reunir tota la

informació del graf en forma de taula de doble entrada (just el que nosaltres anomenem *matriu d'adjacència* del graf, cada element del qual és una fletxa identificada pel parell ordenat de vèrtexs que uneix) i, segon, els grafs lul·lians no pretenien representar l'estructura conceptual o taxonòmica d'un objecte o classe (la presentació arborescent dels conceptes ja era corrent a les darreries de l'imperi romà), sinó que Llull les concebia més aviat com una «xarxa semàntica» actual, per ser «seguida», és a dir, executada *dinàmicament* com si fos un autèntic «programa» descobridor de veritats o l'arbre de decisió (en el sentit informàtic) d'un algorisme o procediment de decisió.

8. La idea dels Taulers

Els procediments de «trobar veritat» que Llull va proposar eren dos sobretot. Un anava cap endavant: els conceptes s'hi combinaven (seguint el graf director) i, si es reforçaven mútuament, demostraven la conclusió «per analogia». El dual negatiu consistia en el fet que si mai els conceptes que s'estava manipulant resultaven ser mútuament contradictoris (inconsistentes), la veritat inicialment postulada quedava automàticament refutada, i demostrada la contrària. Aquesta és la primera vegada que apareix per escrit una idea semblant a la dels taulers (*tableaux*) semàntics de Beth del 1955 (o, en ciència, a la idea de refutació de Popper del 1959). (Però aquesta anticipació del s. XIII d'idees actuals no va tenir, a diferència de les altres de Llull, cap influència directa sobre nosaltres.)

9. La idea de Xarxa Conceptual

Com ja hem dit, els grafs de Llull no eren ni arbres taxonòmics estàtics ni il·lustracions de com estaven estructurats els conceptes, sinó una autèntica xarxa d'enllaços que permetien que l'usuari explorés de manera combinatòria les relacions que hi havia entre els conceptes que es manipulaven. Eren doncs una prefiguració dels moderns grafs conceptuals i de les xarxes semàntiques. No eren estàtics, sinó que pressuposaven una interpretació dinàmica: per Llull, saber què volia dir un concepte equivalia a seguir-ne les associacions i explorar-ne les conseqüències. (La visió inherent d'ontologia dinàmica que això donava del món va ser entusiàsticament rebuda per innovadors filosòfics i científics com ara, al s. XV, l'influent Nicolau de Cusa.)

10. La idea dels Diagrames

Els universalment cèlebres diagrames de Venn (de fet d'Euler) també tenen el seu origen històric últim en Llull (fig. 6). Va ser ell el primer a suggerir implícitament la idea de representar els seus «conceptes» a base de cercles i a enllaçar-los superposant-los i intersecant-los —tot i que el que es pretenia no era ensenyar si hi havia intersecció entre ells, sinó mostrar que tenien una afinitat mútua més o menys forta—. Aquest suggeriment havia estat prou clar perquè els editors posteriors de l'obra lul·liana acompanyessin el text amb aquest tipus d'il·lustracions com si fossin de l'autor, o perquè s'originés el tòpic modern, que propaga, per exemple Gardner, de creure que les representacions eren de Llull mateix. (També és plausible que Llull fos el primer a enllaçar els termes d'un sil·logisme en forma de triangle, en allò que més tard, amb Buridan, es va dir «pons asinorum».) Els dibuixos circulars de conceptes, originats en la lectura i interpretació que molts van fer de Llull, van esdevenir al s. XVI, a mans de J.L. Vives, una eina didàctica, i van ser millorats al s. XVII per Sturm i Leibniz —que en va fer tota una notació lògica (inèdita)— i finalment, és clar, per Euler (a la dècada del 1760). (Nosaltres ara en diem, impròpiament, diagrames de Venn.)

ELS ORÍGENS

Per als historiadors és interessant seguir la pista de com i on va treure Llull les seves idees pioneres. D'algunes ja en sabem alguna cosa. Per exemple, la de començar amb un conjunt finit de regles i desenvolupar tot un sistema té un antecedent remot en Euclides i en els grecs alexandrins, i un altre de més recent i innovador en el llibre d'«àlgebra» d'Al-Khwarizmi, llibre que Llull cita com a font, i que, traduït al llatí poc abans de l'època de Llull, va provocar un positiu daltabaix amb la seva idea inèdita de manipulacions regides per regles i d'«algorismes» (concepte i paraula que precisament deriven del matemàtic àrab). D'altra banda, la idea de Llull d'un mètode omnicomprensiu que a partir de regles desenvolupés conceptes probablement era una extensió formal d'un component bàsic, ara totalment oblidat, de l'educació medieval: les complexes i elaborades tècniques per recordar i estructurar els conceptes en la memòria (humana) en una època sense impremta. De fet, el «mètode» lul·lià, un cop desenvolupat en aquest sentit per Petrus Ramus al s. XVI, va ser la inspiració de Bacon i Descartes. Pel que fa als dispositius mecànics (els discos rotatoris), ara sabem que a la dècada dels anys 1260 a Algèria hi havia uns discos semblants «per respondre preguntes» (de fet estris d'endevinació), i que Llull ben bé podia haver-ne tingut notícia poc abans de proposar, el 1274, els seus propis discos. Discos que per cert han tingut un

aprofitament inesperat en criptografia, des del moment que Alberti els va fer servir per codificar missatges, i encara avui els podem reconèixer en els rotors de la màquina desxifradora alemanya Enigma de la segona guerra mundial, llunyana i inesperada ressonància del mecanisme lul·lià.

LES CONSEQÜÈNCIES

Llull no és un simple precursor ni, com a anticipador, ha estat oblidat. La seva obra, que va haver de pagar el peatge inesperat de veure's incrementada amb tota mena de llibres apòcrifs que li eren falsament atribuïts, era ben conegut i apreciat per molts pensadors influents del Renaixement i posteriors. Va exercir una gran influència en gent —que no sempre la va admetre explícitament— com ara Montaigne, Pascal, Descartes o Newton (que tenia Llull a la biblioteca, fet que l'igualava amb el seu arxienemic Leibniz). Giordano Bruno i Leibniz no sols en van rebre la influència, sinó que no van dubtar a reconèixer haver-la rebuda. Leibniz és el nostre enllaç més directe amb Llull. Tot buscant una notació universal i una manera universal —més o menys inspirada pels mètodes de la matemàtica— d'adquirir i desenvolupar el coneixement (la seva *mathesis universalis*), va llegir i absorbir Llull amb fruïció, el va adaptar críticament i va proposar un sistema objectiu i mecànic per fonamentar-hi sòlidament la lògica i el pensament racional. Hi va fracassar, però, després de deixar un reguitzell de notes inèdites (que inclouen una àlgebra del pensament i un formalisme a base de grafs). Només uns 150 anys més tard el seu frustrat programa va poder ser desencallat per les salvatges intuïcions de Boole. Però altres idees de Leibniz van poder seguir endavant, sobretot el seu intent de descompondre i analitzar conceptes, que va tenir dues derivacions no previstes: (1) l'anàlisi de quantitats menudes (els «infinetèsims», sobre el desenvolupament i prioritat dels quals la discussió amb Newton va acabar en una acrimònia lamentable) i (2) la construcció efectiva per Leibniz, a la dècada del 1670, d'una màquina de calcular real (la primera multiplicadora pràctica) que col·lateralment va motivar una inesperable reflexió per part de Leibniz sobre la idoneïtat del sistema *binari* de numeració per calcular). La reflexiva i elaborada *Dissertatio de arte combinatoria* de Leibniz, publicada el 1666, no sols és una lectura interessant i agradable per a qualsevol lògic o matemàtic d'avui. És la millor crítica i el millor homenatge que Llull ha rebut mai: reconeixent els seus mèrits i adaptant les seves idees a les necessitats modernes de la ciència, Leibniz ho va fer tot i més per incloure Llull dintre la nostra herència científica, i fent-ho ens va fer un favor a tots.

Ton Sales

Dept. de Llenguatges i Sistemes Informàtics

Universitat Politècnica de Catalunya (Barcelona)

ABSTRACT

Ramon Llull was the origin—in the thirteenth century!— of concepts that have become (in the twentieth century) the basis of computer science. His ideas have come down to us—and this to our immense benefit— above all thanks to the honest and grateful Leibniz, who admired and made a profound study of this first philosopher to write in Catalan, in whom he recognized the basis and origin of modern logic (a science which, as with computer science, would surely have been quite different without Llull).

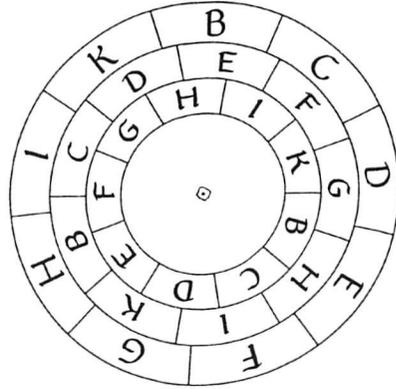


fig. 1

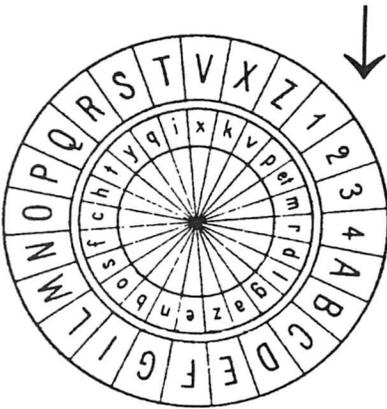


fig. 2

La posteritat dels discos de Llull

fig. 1 El primer calculador de la història.

fig. 2 El "disc de xifrar" d'en Leo Battista Alberti (s. XVI).

fig. 3 La màquina codificadora Enigma, l'últim avatar criptogràfic de la roda de Llull.

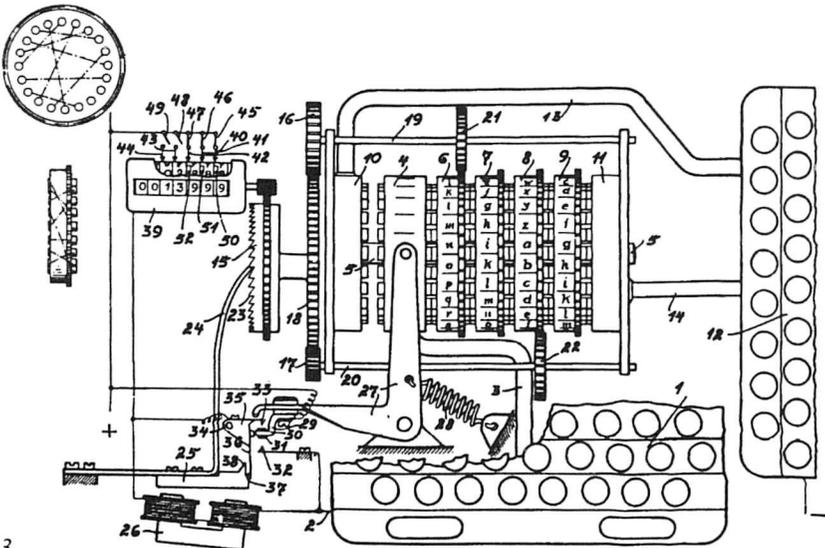


fig. 3

NOTIZIA DI DUE MANOSCRITTI LULLIANI A FIRENZE

I. Gabriella Pomaro, *Raimundi Lulli Liber de quadratura et triangulatura circuli*

Nel descrivere per il «Catalogo dei Manoscritti Filosofici nelle Biblioteche Italiane» il fondo manoscritto passato, a seguito delle soppressioni ottocentesche, dal convento servita della SS. Annunziata di Firenze alle biblioteche pubbliche fiorentine, ho avuto la sorpresa di imbattermi in due manoscritti lulliani sconosciuti alla più recente bibliografia.

Il primo, che unisce l'*Ars compendiosa medicinae* al *Tractatus novus de astronomia*, non offre caratteristiche tali da sollecitare le attenzioni particolari di un codicologo: ho quindi «passato» la scheda all'amica –nonché curatrice dell'edizione critica del *Tractatus novus*– Michela Pereira, che, più seriamente attenta alla sostanza che alla forma, saprà al meglio valutare il testimone. Il secondo, invece, comunica, a chi lo prende in mano, quella particolare, ineffabile, sensazione del «manoscritto d'autore»: e, in questo caso, non di «autore minore» che si lasci facilmente accantonare.

Il testo tradito, acefalo e quindi comprensibilmente, quanto meno dal Settecento, non identificato, offre il *De quadratura et triangulatura circuli*, un'opera stesa da Lullo proprio al termine del suo secondo soggiorno parigino (1297-1299), rimasta poco diffusa allora e poco studiata in tempi moderni.

L'importanza del testimone recuperato è tale, che mi è parso utile rielaborare la scheda al di fuori degli stretti limiti imposti dalle norme del «Catalogo dei Manoscritti Filosofici», per potermi anche soffermare su aspetti di ordine più prettamente testuale.

BNF Conv.Soppr.B.6.1680

Membr.; sec.XIII/XIV; cc.III^{ant.}, 64, II^{post.}: numerazione originale in alto solo fino a metà del quinto fascicolo, iniziante da VIII per caduta del primo quaderno (prosegue poi fino a XXXVI), recente in basso; mm. 246/257 x 175 (dimensioni variabili).

Le cc. sono molto irregolari per la scadente qualità del supporto;¹ la preparazione per la scrittura è effettuata con strumento che lascia leggero segno grigio, in modo veloce ma non inesperto, con ll. 40-42 su due coll.; specchio a giustificazione semplice di mm.193x124 (var.); le linee sono spesso tirate fino ai bordi; regime di fori per la rigatura spesso doppi o parzialmente ripetuti.

Fascicoli: 1-8⁸ segnati sul foglio iniziale da II a IX per la sopranotata caduta del fascicolo I, ognuno con annotazione di correzione, *cor.*, in fine, accanto al richiamo. Le correzioni sono numerosissime, come le aggiunte a margine.

Rubriche, paragrafatura in rosso e continue toccature di rosso; i margini sono interessati da continue rasure. Il rubricatore ha operato a testo già corretto, nuovamente cancellando con grossi fregghi rossi le parole espunte o depennate dal copista tanto nella fase di scrittura quanto nella fase di revisione; ne risulta una pagina fortemente colorata tanto nel testo che nelle zone di margine.

Rileg. recente in cartone con riporto sulla costola del cartellino, forse settecentesco: «Quaestiones variae in IV lib. Sententiarum». All'interno del piatto sup. è riportato il cartellino moderno «Annunziata. 1680»; a c. 1r: «No 100», corrispondente all'inventario settecentesco della SS. Annunziata.² A c. 2r timbro del convento.

(cc.1rA-64vA) <RAIMUNDUS LULLUS, *Liber de quadratura et triangulatura circuli*>. *inc.*: /aliam valet et secundum quod ambe valent circulum; *expl.*: sed de hoc non curant nec diligenciam habent. Finitus est liber iste Parisysus anno domini M^oCC^oXC^oIX^o in mense iunii, quem quidem librum commendamus in custodia domini nostri Jesu (Ch)risti. Deo gracias.

Il ms. arrivò alle mani del bibliotecario settecentesco Donati già acefalo: questo spiega l'inesatta attribuzione di paternità nella descrizione dell'inventario (c.12v, n.100): «Albertis Baptista de, Brevis resolutio diversarum quaestionum in quatuor

¹ E' da notare che su due carte, c.46r e c.47r, affiora nella parte superiore, palinsesta, una *scriptio inferior* di natura per ora non chiara, in quanto - da qualsiasi lato esaminata con la lampada a quarzo- non pare riconducibile né a scrittura alfabetica latina, né a scrittura araba o ebraica. Escludendo l'ipotesi di prove di penna o esercizi grafici non significanti, per la regolarità del tracciato e l'estensione di questi interventi, sarei quasi propensa a pensare ad una scrittura segreta; ipotesi che però non sono in grado, per ora, di verificare.

² Quest'inventario manoscritto, dovuto al bibliotecario del convento servita Giuseppe Donati, si conserva ora nella Biblioteca Nazionale Centrale sotto la segnatura Conv. Sopr. C.3.6667bis *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae D. Annunziatae de Florentia, a fratre Joseph Donato O.S. compactus*. Per altri riferimenti inerenti la biblioteca servita e la storia recente del nostro manoscritto rimando senz'altro al mio lavoro in corso di stampa.

libros sententiarum. In cod. membranaceo ms. Parisiis anno domini M^oCC^o XCIX^o». Probabilmente Battista de Albertis era un possessore (non rintracciato tra i nomi del convento).

Il testimone si presenta –sotto l’aspetto grafico e codicologico– apparentemente collegato con le prassi editoriali proprie del mondo universitario: l’unità fascicolare offre la chiara autonomia delle copie *per petiam* e presenta sempre l’annotazione finale *cor*, obbligandoci dunque a valutare la possibilità di avere davanti un *exemplar*.³ Per questo, come consigliabile nelle descrizioni dei manoscritti peciati al fine di rendere possibili eventuali verifiche di trasmissione, ho ritenuto opportuno riportare le parole iniziali e finali di ogni fascicolo:⁴

quat. II: (c.1rA) *aliam valet et secundum quod ambe valent; [l’inizio corrisponde proprio al cap. 2 della parte seconda, corrispondente alla p. 30 dell’ediz. francese, che pare leggermente più ampia] (TAV. 1)*

(c.8 vB) *plures conclusiones in hunc/ quat. III:* (c.9rA) *modum, si generatio sit equalis patri et filio; [ed. p.54 conclus. ix]*

(c.16vB, rubrica) *De principiis theologie signatis per Xm circulum. / quat. IV:* (c.17rA) *In decimo circulo de .c. sunt VIII. linee sensibiles et una; [ed. p.82]*

(c.24vB) *facere posset postquam sua potes/ quat. V:* (c.25rA) *tas et voluntas convertentur concluditur ergo; [ed. p.109 q.8 ultime righe]*

(c.32vB) *verum diceres: si pater esset/ quat. VI:* (c.33rA) *unus deus et filius esset alius deus; [ed. p.142 approssimativamente q.5]*

³ Per più precise indicazioni sulla produzione del libro universitario si veda il recente volume di F. Soetermeer, *Utrumque ius in peciis. Aspetti della produzione libraria a Bologna fra Due e Trecento* (Milano, 1997); ma per l’aspetto per noi più importante, che non riguarda tanto la circolazione quanto l’approntamento dell’*exemplar* ed il ruolo dell’autore in questo, l’unico riferimento bibliografico realmente chiarificatore è a G. Murano, «*Liber questionum in petiis*. Osservazioni sul ms. Darmstadt 853», in *Studi Medievali* III, 33 (1992), 645-694.

⁴ Accanto alla trascrizione ho indicato il luogo corrispondente dell’unica edizione rintracciabile del testo lulliano, che offre però solo la traduzione francese: Raymund Lulle, *Principes et questions de théologie. De la quadrature et triangulation du cercle*, trad. de R. Prévost et A. Llinarés (Paris: Éditions du Cerf, 1989). La prima parte del testo (quella mancante nel manoscritto fiorentino) è stata anch’essa tradotta in francese da A. Llinarés, *EL* 30 (1990), pp. 121-138.

(c.40vB) transeat per plures revolutiones/ **quat. VII**: (c.41rA) sicut in revolutione argenti quod in uno tempore; [ed., p.164 verso la fine della q.14]

(c. 48vB) virtus tantum modo. Cum panis/ **quat. VIII**: (c.49rA) et vinum sint essencie distincte et sacrum; [ed., p.190 q.7, inizio dell'*obiectio*]

(c. 56vB) ad intelligendum. Require .iiii. prin(cipium) et/ **quat.IX**: (c.57rA): dicis verum in quantum intelligit deum supra; [ed., p.228, q.4]

expl.: sed de hoc non curant nec diligenciam habent. Finitus est liber iste Parisys anno domini M^oCC^oXC^oIX^o in mense iunii, quem quidem librum commendamus in custodia domini nostri Jesu (Ch)risti. Deo gracias.

In realtà, ad una valutazione più attenta della compagine, emergono delle stranezze che rendono non percorribile l'ipotesi di trovarsi davanti alla fase di approntamento di un *exemplar*, anche senza affrontare una verifica della quantità e qualità della circolazione delle opere di Lullo nell'ambito universitario parigino: 1. la cartulazione originale ci indica, per il primo fascicolo ora mancante, una estensione ff. I-VII: quindi o un quaterno, per non accertabili motivi, calante o un quaterno dove la prima carta, forse con funzione di guardia, non è stata numerata. In ambedue i casi la situazione è atipica nella produzione «per pecia», dove i fascicoli sono rigorosamente uguali e non sono contemplate carte iniziali di guardia o di *intitulatio*, che sarebbero risultate ben poco funzionali ad un sistema di copia basato sulla velocità e sul risparmio.

2. la **quantità** delle correzioni è del tutto abnorme per un testo in fase di allestimento di *exemplar*; inoltre l'assetto finale di parecchi passi, tra ritocchi, depennamenti e correzioni marginali è poco chiaramente seguibile.

3. La **qualità** delle correzioni è tale da chiamare in causa direttamente un autore oppure un traduttore: in ogni caso una *auctoritas* con competenze decisionali, che ancora sta lavorando, e in modo sostanziale, al testo.

Vediamo di portare delle prove a sostegno di quanto detto.

Nella ricca casistica degli errori di copia ci sono situazioni più o meno espressive. Poco espressive sono le lacune, i salti per omoteleuto, oppure le omissioni causate da confusi «dettati», interni o reali, del copista: ovviamente ognuno di noi riconosce l'importanza delle lacune nella stemmatica -congiuntive o disgiuntive, esse da sole sono in grado di giustificare le linee di una tradizione-; ma dal punto di vista sincronico, per capire le modalità di copia, la lacuna è poco utile: colpa del copista o dell'antigrafo? corretta con l'utilizzo di un altro testimone o non corretta solo per ulteriore disattenzione del copista?

Nel nostro manoscritto i salti *du même au même* sono parecchi, regolarmente reintegrati a margine, giustificati dallo svilupparsi del testo in obiezioni e

conclusioni sempre con le stesse parole; altrettanto numerose le ripetizioni. Porto un solo esempio (tra parentesi uncinata le parti del testo cancellate):

c. 32vB: *de tota deitate* postquam est deus <sicut deus filius qui est *de tota deitate* postquam est deus> sicut deus filius qui est *de tota deitate* sui patris in quantum...

Più significativi sono gli interventi di semplificazione, vale a dire la cancellatura, senza sostituzione, di parti interne; può essere difficile però dimostrarne la contestualità: a regola questi interventi possono sempre avvenire in un tempo imprecisato e fors'anche in base ad una differente versione del testo stesso; quindi senza una conoscenza della tradizione sono poco utili.

Nel nostro esemplare gli interventi di semplificazioni sono molti ed investono per lo più formule conclusive o ridondanti:

semplificazioni [parti cancellate con frego rosso e non sostituite]

c. 13vB: <Ex hoc principio iste consequencie fieri possunt et conclusiones>.

c. 15vB: <Ex hoc principio in theologia et in iure canonico similiter plures fieri possunt conclusiones in hunc modum>.

c. 42vB natura humana domini Iesu Christi habet per <incarnationem et> unionem...

c.57rA: per naturam maiorem habeat appetitum ad maius intelligere quam ad amare <quod equale sit suo intelligere>.

c. 60rA: Omne ens naturaliter est magis perfectum <et completum> in seipso quam in alio.

Grande cautela invece richiedono le correzioni contestuali, ovvero gli errori immediatamente corretti dal copista. In genere un copista non si accorge immediatamente di avere commesso un errore: vuoi perché va di fretta, vuoi perché il suo dettato interno si articola in ampie unità significanti, si accorge dell'errore quando già diventa più comodo domandare la correzione alla fase di revisione finale. Ho lavorato a lungo sulle prassi di copia, anche su un copista dalle distrazioni quasi non ammissibili, quale il Boccaccio, e mai ho trovato una situazione paragonabile a quella del nostro Lullo, dove il copista sembra non essere molto certo di quello che deve scrivere.

Abbiamo correzioni spiegabilissime come errore d'orecchio (cfr. sotto: «personalis» / «paternalis»), errori invece spiegabili come «sviste d'occhio» (cfr. sotto: «sepe» certo per «supra»), ma per lo più assistiamo ad una vera e propria *modifica di dettato*:⁵

⁵ Utilizzo l'espressione, che mi pare molto appropriata, senza sottintendere una dettatura reale in corso.

modifiche di dettato [parole cancellate e sostituite non a margine ma immediatamente, di seguito]

- c. 4vA: quoniam de infinitate et eternitate donum infinitum dare non posset; <unde sequetur quod sua potestas> et quia est impossibile quod potestas dei...
- c. 10vB: ex hoc principio concludi potest quod <bonificatio, magnificatio, durificatio et c(reatio) mundi> divine persone ita equaliter se habent in causando bonificationem, magnificationem, durificationem et c. mundi sicut....
- c. 14vA: <personalis> paternalis
- c. 19r <intellectus angeli> voluntas angeli
- c. 24vA: Requiras VII. pagina sepe (*sic*) dicti capituli in quo <datur responsio questio de> responsio questionis est declarata...
- c. 29vB Necessarium non est quod in deo sit distinctio, quoniam si in deo esset distinctio <sua essencia, sua bonitas, sua infinitas, eternitas et alie rationes> distingueret suam essenciam, suam bonitatem, suam infinitatem...
- c. 31vA: natura prius <se mov(et?) agentem> movetur per agens (*sic*)...
- c. 33rB: <rationes> conclusiones
- c. 46rB: forma spiritualis <quod est forma baptismi> que est habitus baptismi.

Molte delle correzioni ai margini, inoltre, sono sostanziali: vale a dire rivestono un significato filosofico:

correzioni significative ai margini

- c. 5v l'espressione ricorrente «in deo» è sempre corretta a marg. «in perducendum deum»
- c.8v-9r (e altrove) l'espressione ricorrente «nichil» è sempre corretta a margine «nullum ens» (Tav.II)
- c. 53rB <apostuli> pape.

La fase di revisione apporta anche forti semplificazioni al testo - specie nei rinvii e nelle formule introduttive alle articolazioni interne - con una serie di ritocchi ed aggiustamenti di forma ai margini:

semplificazione per revisione successiva a margine

- c. 50vb Questio VI. Queritur quare penitentia maiorem <dat> afflictionem corpori quam anime. dare debeat

< Cum ita sit quod anima sit maior occasio peccati quam corpus. §Causa quare in penitencia corpus maiorem habet passionem quam anima> Ob(iecti)o. §Penitentia debet dare maiorem passionem corpori quam anime quia corpus est maior...

- c. 51rB Quia casus evenire potest quod
 homo sanus non erit in quo presbiterum in loco
 habere possit, qui sibi extremam unctionem
 + <in aliqua terra in qua Christiani non +det
 habitant>.
- c. 55rA: Queritur in quo statu hominis <plus est homo magis temptatus
 circuit ypocrisis>. ad ypocrisim.

Di fronte a questi dati il primo elemento da appurare è indubbiamente: chi scrive e, al caso, con chi scrive.

Dopo aver molto esitato e creduto di individuare più mani decisamente molto simili, per lo più (ma non solo) in coincidenza con il cambio di fascicolo, opterei ora - tenendo anche conto della mediocrità grafica del prodotto, vergato in modo esperto ma veloce e con una penna tendenzialmente larga ma variabile, che comporta di necessità piccole variazioni di peso, di rigidità e di qualità negli attacchi/stacchi - per la presenza di una sola mano, anche nelle correzioni marginali. Ci sono piccoli interventi, anche correttorii, sicuramente di altra mano (ad es. la rubrica di c. 58vA), ma l'insieme mi sembra comunque di tale compattezza da esigere una preliminare e approfondita conoscenza dell'ambiente grafico lulliano - quale ora non è possibile avere -, per non rischiare di perdere inutilmente tempo in *expertise* minuziose, incerte o poco fondate.

Il secondo elemento da appurare è la storia del testo.

L'opera, di indubbia autenticità e come tale in elenco nei repertori di citazione usuale,⁶ non gode di un'edizione, a prescindere dalla piccola porzione iniziale edita più di mezzo secolo fa⁷ e che non ci è d'aiuto in quanto corrisponde completamente

⁶ P. Glorieux, *Répertoire des maitres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, Paris 1933, n. 335 lemma bz; E. W. Platzeck, *Raimund Lull. Sein Leben - seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, Düsseldorf 1964, voll. II: l'opera è elencata in II,35* con incipit della versione catalana, incipit della latina, alcuni riferimenti bibliografici e la menzione di due ms. della tradizione. Nessun ulteriore elemento e nessun elemento non reperibile dagli studi precedenti si trovano nel catalogo di Platzeck né in A. Bonner, «A Chronological Catalogue of Ramon Lull's Works», in *Selected Works of Ramon Llull* (Princeton UP, 1984), III,37. Delle due versioni dell'opera, quella catalana è inedita, quella latina solo parzialmente edita nello studio indicato alla nota seguente.

⁷ J.E. Hofmann, *Die Quellen der Cusanischen Mathematik: I. Ramon Lulls Kreisquadratur*, Sitzungsberichte der Heidelberger Ak. der Wissenschaften. Jahrgang 1941/42. Cusanus-Studien VII (Heidelberg, 1942).

alla parte matematica caduta nel nostro testimone. Anche dall'ampio lavoro di J.N. Hillgarth,⁸ che ricostruisce la complessa opera di Lullo sia attraverso la vita, sia attraverso gli inventari della raccolta lulliana curata dal discepolo Thomas Le Myésier, non otteniamo maggiori indicazioni. Il *Liber de quadratura circuli* compare, con il segno che contraddistingue le opere possedute dal Le Myésier, nel secondo dei suoi cataloghi: ma non appare nominato altrove dallo studioso, che è altrimenti molto dettagliato negli elementi concernenti il «traffico librario», sostenuto da Lullo stesso nell'accesa propaganda delle proprie idee.

Da questi dati bibliografici possiamo ricostruire -per il testo latino- una tradizione tarda, affidata solo a tre manoscritti,⁹ ma non riusciamo a seguire il rapporto con la versione catalana (data come) precedente:¹⁰ eppure in questo rapporto sta la spiegazione del testimone fiorentino.

Anche per gli aspetti codicologici la pur amplissima bibliografia lulliana non offre studi mirati: bisogna inseguire scarse e scarse riproduzioni negli svariati numeri dell'edizione critica di Lullo, latina e catalana, e basarsi su descrizioni disattente. Questo controllo non avrebbe potuto in partenza offrire indicazioni apprezzabili per la collocazione del nostro manoscritto, che richiede a tutt'evidenza il delicato inserimento in «ambiente d'Autore»; ne ho tratto solo la constatazione di un ambiente legato al sistema grafico *moderno* (della *littera textualis*, per

⁸ J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford 1971; il *De quadratura* è cit. alle pp. 344 e 347.

⁹ Due testimoni monacensi, descritti in: J.Perarnau, *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek de Munic»*. II. *Volums de textos latinos* (Barcelona: Fac. de Teologia de Catalunya, 1986), alle pp. 54-55 e 138-139, ed un terzo a Cusa, Cues cod. 83 (limitato solo alla parte matematica; su questo fonda la propria edizione Hofmann). Dagli *explicit* riportati (*l'incipit* non è controllabile nel testimone fiorentino, acefalo) risulterebbe che le copie monacensi accettano a testo il finale *sicut deberent*, che nel nostro manoscritto è aggiunta marginale del copista. Entrambi i manoscritti monacensi sono miscelanei e sono stati utilizzati per le altre opere lulliane in *ROL*: 1. Monaco, Clm 10510, sec. XIV, compare descritto in *ROL X*, in quanto unisce al *De triangulatura* il *Liber de investigatione* e rappresenta il capostipite dell'esigua tradizione di quest'ultima opera, della quale viene data l'edizione critica. 2. Monaco, Clm 10543, sec. XV, presenta accanto al *De triangulatura* una *quaestio* e il *Liber de fine*, compare descritto in *ROL IX*, p. xvii.

Mentre il secondo manoscritto si presenta immediatamente come di interesse non centrale: datato al sec. XV e - elemento non desunto dalla imprecisa descrizione in *ROL* ma da quella di Perarnau che parrebbe anche operare una retrodatazione - composito, il primo avrebbe meritato certamente una maggior attenzione all'aspetto grafico, codicologico e storico.

¹⁰ Hofmann, p. 5 elenca due testimoni tardi: Monaco, ms. Monaco 602 (Hisp. 58) e 607 (Hisp. 64).

intenderci), ma non strettamente universitario,¹¹ neppure nei testimoni più antichi e allestiti per volontà diretta dell'autore.

Date queste difficoltà non è forse troppo ingenuo sottolineare - come unica indicazione emersa da una situazione ben poco favorevole -, la forte affinità tra il testimone fiorentino¹² e l'importante codice M (Monaco Clm 10495),¹³ sicuramente approntato sotto le direttive dello stesso Lullo.

II. Michela Pereira, Un nuovo testimone quattrocentesco del *Tractatus novus de astronomia*

1. Il nuovo manoscritto del *Tractatus novus de astronomia* di Raimondo Lullo scoperto da Gabriella Pomaro nel corso della sua indagine sui manoscritti del fondo Conventi Soppressi della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze viene ad essere il trentesimo testimone dell'opera di Raimondo Lullo dedicata all'astrologia,¹⁴ la cui edizione critica, a cura di chi scrive, è contenuta nel volume ROL XVII pubblicato nel 1989. L'importanza del *Tractatus novus de astronomia* per la comprensione dell'esemplarismo elementare del filosofo maiorchino era stata segnalata da Frances A. Yates nel 1954, ed è ormai acquisita come un punto fermo della filosofia naturale lulliana.¹⁵ Il testo riportato in Conv. Sopr. B.3.1573 alle carte 45r-131v è completo, e contiene la figura astrologica descritta nella seconda parte del *Tractatus*.¹⁶ Il manoscritto contiene inoltre, alle carte 5r-40r, un'altra opera lulliana, l'*Ars compendiosa medicinae*.¹⁷

¹¹ Vale a dire: non legato a quella particolare esecuzione, designata anche come *littera parisiensis*, tipica del manoscritto universitario del Due/Trecento, ampiamente e genericamente diffusa in quanto esecuzione semplificata, e fortemente compendiata, della *littera textualis*.

¹² Si vedano le cc. 1r, 9r riprodotte alla Tavola 1.

¹³ Riprod. in ROL XV, p. civ; il ms. contiene la *Summa sermonum in civitate maioricensi annis MCCCXII-MCCCXIII composita* (ed. Fernando Dominguez Reborais et Abraham S. Flores) e viene descritto a p. lxxxiii sgg.

¹⁴ Cfr. l'elenco dei ventinove manoscritti utilizzati nell'edizione critica, a c. di M. Pereira, in ROL XVII (1989), p. 90 e la loro descrizione sommaria alle pp. 72-81.

¹⁵ F.A. Yates, «The Art of Ramon Lull. An Approach to it through Lull's Theory of Elements», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954), ora ristampato in Yates, *Lull and Bruno. Collected Essays. I* (London 1982). Per una analisi del testo si rinvia all'introduzione dell'edizione citata alla nota precedente, che dà conto anche della bibliografia sul *Tractatus*.

¹⁶ Cfr. la tavola fra le pp. 166-167 dell'edizione sopra citata. La figura del ms Conv. Sopr. B.3.1573 è riprodotta alla Tavola 2.

¹⁷ Opera degli anni 1285-7, edita nel volume *Opera medica* (Palma di Mallorca, 1752), II.B.9 nel catalogo di Bonner citato sopra alla nota 6.

Questo testimone, risalente al XV secolo,¹⁸ va ad aggiungersi al gruppo cronologicamente più consistente della tradizione, di cui era stato sottolineato, nell'introduzione all'edizione critica, il carattere «orizzontale» e la conseguente difficoltà riguardo alla costruzione dello stemma.¹⁹ E poiché il nuovo manoscritto presenta tutte le lezioni distintive di η , θ , ι , κ , λ , che nello stemma sono fatti discendere, come successive ramificazioni, da γ ,²⁰ mentre *non* presenta alcuna delle lezioni considerate come distintive del ramo γ , esso sembra a prima vista introdurre un notevole elemento di scompiglio nella ricostruzione della tradizione del *Tractatus*. Tuttavia, ad un più attento esame, le caratteristiche del testo di Conv. Sopp. B.3.1573 possono essere spiegate come il risultato di una *contaminatio* con un testimone del ramo β della tradizione.

Il testo riportato dal manoscritto fiorentino oscilla infatti fra i due rami dello stemma, anche se con netta prevalenza delle varianti di η e μ , come si può vedere dall'aggiunta all'apparato relativo alle prime pagine del testo a stampa.²¹ Un'analisi accurata porta a concludere che il testo sia stato riveduto su un *exemplar* diverso da quello utilizzato per la trascrizione; d'altra parte la grande quantità di lezioni proprie, assieme alla natura di diverse aggiunte infralineari, indica chiaramente inserzioni o correzioni congetturali dello scriba, che sono almeno in parte riconducibili al suo interesse tecnico per l'astrologia e alla sua competenza in questo campo.

La posizione che il manoscritto fiorentino viene ad occupare nello stemma in base ad un esame del testo lo raccorda al sottogruppo μ .²² Per quanto sia impossibile identificare il nostro manoscritto con v, soprattutto a motivo della presenza di lezioni proprie non attestate da H (Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, 5-1-28) né da C₃ (Cortona, Biblioteca Comunale e dell'Accademia Etrusca, lat. 210), la sua speciale parentela con questi due manoscritti risulta da diverse convergenze testuali. Lo stretto legame con H è poi ulteriormente confermato dalla presenza dell'aggiunta relativa ai giorni lunari, che anche in H compariva dopo l'explicit, con il titolo *Nota de lunationibus*.²³ A differenza che in H, tuttavia, il passo è qui completato da un calendario dei giorni lunari, su due

¹⁸ Cfr. la descrizione del manoscritto, effettuata da Gabriella Pomaro, in corso di stampa.

¹⁹ Introduzione all'edizione critica, cit. sopra, p. 83. Lo stemma è a p. 84.

²⁰ Ibidem, pp. 83-85.

²¹ V. sotto, al punto 2a.

²² Lo stemma dei manoscritti del *Tractatus novus de astronomia*, con l'inserimento del nuovo testimone siglato Y, è alla Tavola 4.

²³ ROL XVII, cit.: *Elenchus et descriptio codicum*, pp. xxxviii-xxxix. Per il testo della *Nota de lunationibus* cfr. sotto, al punto 2c.

fogli.²⁴ Questo fatto segnala il rilievo accordato dal copista agli aspetti tecnici dell'astrologia, che é confermato da altre caratteristiche del manoscritto fiorentino: in primo luogo i richiami apposti a margine, che sottolineano alcuni degli aspetti più innovativi che il *Tractatus novus de astronomia* presentava dal punto di vista delle dottrine astrologiche;²⁵ e poi la speciale attenzione prestata alla suddivisione in tre *facies* dei segni astronomici, rilevabile dalle sistematiche aggiunte infralineari al testo di I.I (1), 77-80.

Le precisazioni terminologiche aggiunte al testo nel luogo ora indicato sono chiaramente della stessa mano che ha trascritto l'opera, ha inserito aggiunte e correzioni infralineari ed apposto le note marginali. Tutto concorda nel mostrare una rilettura molto attenta da parte del copista dopo la copiatura. Lo stesso processo è verosimilmente all'origine dell'aggiunta sui margini di porzioni di testo omesse durante la trascrizione, che vengono sempre correttamente indicate con un rinvio (per lo più una piccola croce ad inchiostro rosso) nel corpo del testo. Siamo dunque in presenza di un copista esperto nella materia, buon conoscitore del sistema lulliano,²⁶ desideroso di avere a disposizione un testo accurato, ma anche propenso a intervenire su di esso per garantirsi e garantirne una buona fruibilità dal punto di vista degli interessi medico-astrologici che la composizione stessa del suo manoscritto attesta. Questo interesse di ordine scientifico è coerente con le caratteristiche del fondo cui il manoscritto appartiene²⁷ e anche con il carattere della diffusione del *Tractatus novus de astronomia*, che venne letto e copiato in ambienti diversi e non solo nell'ambito della tradizione lulliana.²⁸ Tutti gli elementi messi in rilievo, peraltro, indicano che Conv. Soppr. B.3.1573 è un testimone relativamente poco fedele alla forma primitiva del testo.

2. Si riportano di seguito: a) le lezioni del ms Conv. Soppr. B.3.1573 (Y) relative alle pp. 93-107 del testo dell'edizione critica; b) le glosse indicanti punti notevoli, apposte dal copista in margine al testo; c) la nota finale relativa ai giorni lunari.

²⁴ Cfr. Tavola 3.

²⁵ Cfr. sotto, al punto 2b.

²⁶ Si veda più avanti la nota marginale n. 6.

²⁷ Cfr. la presentazione del fondo ex SS. Annunziata, effettuata da G. Pomaro nel catalogo segnalato sopra.

²⁸ Oltre all'introduzione dell'edizione critica, già citata, v. anche M. Pereira, «Ricerche intorno al "Tractatus novus de astronomia"», *Medioevo. Rivista di filosofia medievale* 2 (1976), pp. 206-213.

a) Lezioni del ms Conv. Soppr. B.3.1573

Sono qui riportate le lezioni in cui il manoscritto fiorentino, indicato di seguito con la sigla Y, si discosta dal testo stabilito nell'edizione critica del *Tractatus novus de astronomia*. La porzione di testo confrontata è quella relativa al Prologo ed ai capitoli I.I.1-12, ovvero quella in cui l'apparato dell'edizione riporta le varianti di tutti i manoscritti conosciuti. E' stato inoltre effettuato un sondaggio su tutte le ulteriori varianti segnalate in apparato, che conferma quanto detto sopra relativamente al carattere contaminato del testimone.

Il raccordo con l'apparato stampato alle pagine 93-107 dell'edizione critica è effettuato nel modo seguente: quando Y coincide con una lezione già attestata in apparato, la si riproduce aggiungendo la sigla del nuovo manoscritto; quando invece si rileva una lezione propria di Y, essa viene inserita con il richiamo alla linea dell'edizione, cui il nuovo testimone viene così virtualmente aggiunto.

Prol., 1 cum] in Y 2 astronomia] *add.* Raimundi Lulli Y 3 plures] *add. supra* quam Y 5 et ipsa] et quod ipsa Y 12 nouos modos] modos nouos Q L₄ R₁ M₉ L₆ L₁₀ Y 17 cum] *iter. et corr.* Y sibi] *om.* B₂ V₃ O Q N S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ L₈ Y 19 illa] ista Y 24 huius tractatus] huius libri A S H C₃ Y 31 Hanc] *add.* primam L₁₀ L₈ V₃ O Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 34 Tertia] *add.* est W L₄ R₁ M₉ L₆ L₁₀ L₈ V₃ O Q S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y signorum] figurarum Y 35 Quarta] *add.* pars O Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y

I, Prol., 4 ista pars] ista est pars de principiis astronomie et Y 5 antiquis principiis] principiis antiquis D H C₃ Y 6 artis] *add.* magistri B₂ V₃ O Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ Y

I,1 1 De - astronomiae] 4 capitulum Y²⁹ 3 Secunda] *add.* pars R₁ M₉ Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 5 De - caeli] *om.* Y 9 signatum] *om.* Y 10 illa] prima *et add. inter lineas* illa Y 14 et - Pisces] 12 Pisces Y 16 proprias] *om.* T O Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 18 propriam] *om.* Y 19 de - signo] de primo quod est Aries H C₃ Y 24 recipit] retinet Y 25 neque] nec Y 30 quae] qui N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 37 attribuitur] attribuetur H Y 41 nascuntur] *add.* et D H C₃ Y 47/50 quam - feminini] quam in rebus que sunt feminini sexus Y 51 concipitur] *add. supra* quis Y 57 de complexione] *om.* P₆ P₁₃ P₉, *add. supra* Y 60 existentiam] essentiam N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 62/66 uerumtamen - Tauri] *om.* Y 76 illis influere]

²⁹Y numerata tutti i capitoli progressivamente, sia quando ne riporta il titolo, sia in taluni casi, come qui, senza riportarlo. Nel seguito queste indicazioni numeriche non verranno indicate.

illius influentiae B₂ V₃ O Q N A S H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 77 tres habet partes] tres partes (*add. supra* idest facies) habet Y Prima pars] *add. supra* idest facies Y 78 pars] *add. supra* facies Y 80 quae] et ista Y 81/82 de - intelligendum] *om.* Y 87 habet partes] partes habet T B₂ O Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y sit] est L₈ B₂ O Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 88 per] *add.* minuta et per Y 96 communicat] *add.* cum Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 97 planetas] planetae B₂ V₃ O Q N A S D H C₃ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y aut] et W P₄ Y 100 cum sua natura] *om.* B₂ V₃ O Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 101/102 cum ipso coniuncti] (*add. supra* qui) cum ipso contrariantur (*corr. supra* in conecuntur uel coniunguntur) Y 102 transmittunt] *conieci*; transmittit *omnes codd.* Y 103 uirtutem et naturam] naturam et uirtutem B₁ W L₄ R₁ M₉ L₆ L₁₀ L₈ O N A S Y 104 transmittunt] *conieci*; transmutat N A; transmittat S; transmittit *codd. alii omnes* Y 105 affert] *add. supra* idest sentit Y 106 habeat] *add.* in se Y 112 est - fixus] nocturnus est et fixus Y 116 femininus] femineus R₁ M₉ L₆ L₁₀ L₈ V₃ O Q D N A S C₃ F₁ M₄ P₄ Y 117 femininas] femineas Y 117/118 femininae] feminae M₉ L₆ L₁₀ L₈ V₃ O Q N A D H C₃ Y 122/123 maiorem habet concordantiam] habet concordantiam maiorem Y 125 plantatas] plantas Y 127 accipiunt] recipiunt B₂ V₃ Y 128 Nigrorum] *add. supra* Etiopum Y 130 est] sunt T B₂ V₃ O Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 132 aliqua] *om.* O Q D H C₃ Y 139 quia] qui H C₃ Y 141 Herminia] terra Armenia Y 149 femininus] femineus L₄ R₁ M₉ L₆ L₁₀ L₈ T N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ Y 150 femininas] femineas Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ Y 156 aequales sunt] sunt aequales L₄ R₁ M₉ L₆ L₁₀ L₈ P₆ P₁₃ P₉ Y 157 Herminia] Armenia D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 158 ipsa] ipso V₃ Y aliquo alio] alio B₁ W L₄ R₁ M₉ L₆ L₁₀ L₈ O Q H C₃ Y 159 ad] in Y 162 fixus est] est fixus B Q C₃ Y 162/163 quod sint] quae sunt O Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 163 quod non habeant] quae non habent O N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 167 Senit] tenit L₆ Y 168 arces Egayo] atetegayo Y 171/172 et non motui] *om.* Y 172 feminina] feminea O Q N A S D H C₃ Y 173 ascellam] osellas Y 173/174 telam et] *om.* Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 176 prope] et prope Y Iherusalem] Ierosolimitana D Y 179 masculini] *add.* et D H C₃ Y 181 pecten] pectus Y 185 Scorpio] Scorpius O Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 187 nocturna et feminina] nocturnus et femineus Y 188 uirgam] *add.* et H C₃ Y habet] *om.* D H C₃ Y 191 complexionem] *add.* de B scilicet B₂ V₃ O Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 192 et masculinus] *om.* C B₂ V₃ Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 193 hominis] *om.* V₃ H F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 197 femininus] femineus L₄ R₁ M₉ L₆ L₁₀ L₈ N A S D H C₃ Y 208 Piscibus] Pisce Y 209-210 Et sunt - nocturni] et est communis femineus et nocturnus O Q H W Y 211 faciunt] facit O Q D H C₃ Y 212 miscent] miscet Q D H C₃ Y 214 participant] participat O H Y 215 caeli] *om.* V₃ Q N A S D H C₃ F₁ M₄ P₄ P₆ P₁₃ P₉ Y 216/218 influentias - secundum] *om.* Y 218/219 uirtutem] uirtutes O D H C₃ Y

b) Note marginali³⁰

Le note apposte dal copista al testo del *Tractatus novus de astronomia* sottolineano numerosi luoghi del testo di particolare interesse dal punto di vista astrologico e medico. Non sono state trascritte le indicazioni marginali prive di contenuto («nota», «nota hic», «exemplum» e simili), che ricorrono con relativa frequenza. Per ogni nota si indica il foglio del manoscritto e, fra parentesi quadre, la corrispondenza alla pagina e linea del testo a stampa.

1. f. 47r [p. 99, 77] Nota bene verbum de faciebus signorum: ascensu, statione et descensu signorum.
2. f. 50v [p. 108, 236] Nota hoc verbum de Raymundo [*sic*] de proprietatibus planetarum.
3. f. 55v [p. 113, 467] Nota quando Sol est malus.
4. f. 60v [p. 119, 719] Nota bene verbum per totum infra usque ad instrumenti capitulum.
5. f. 61r [p. 120, 2] Nota XVIII principia tabule.
6. Ibidem [p. 120, 14] Nota de x^{em} questionibus vel generibus questionum. Per ubi significatur localitas per regulas C D K. Per quomodo modalitas, quomodo est pars et quomodo est pars in parte et quomodo sunt partes in toto et e contrario quomodo totum transmittit similitudinem suam et suarum parcium extra se. Cum quo est pars et cum quo est pars in parte et cum quo sunt partes in toto et contra et cum quo totum transmittit similitudinem suam et suarum partium extra se. Item per quando significatur temporalitas per regulas C D K.
7. f. 62r [p. 121, 45] Nota istud capitulum usque ad finem eius. Exemplum.
8. f. 63r [p. 123, 92] Nota bene hunc passum pro medico et astronomo.
9. Ibidem [p. 123, 97] Nota bene hoc verbum et memorare in hoc loco.
10. f. 71r [p. 133, 2] Nota exemplum in capitulo de quo.

³⁰ Anche l'altro testo contenuto nel manoscritto, l'*Ars compendiosa medicinae*, ha qualche annotazione, ma in misura assai minore rispetto a quelle apposte all'opera astrologica.

11. f. 77v [p. 140, 307] Nota pro medicis.
12. f. 78r [p. 141, 324] Notandum est hoc verbum.
13. f. 85r [p. 149, 666] Nota de principio omnium aliorum principiorum.
14. f. 94v [p. 160, 270] Nota verbum philosophicum.
15. f. 117r [p. 195, 891] Nota quomodo quodlibet signum habet 33³¹ coniunctiones.
16. Ibidem [p. 196, 4] Nota de aspectibus.
17. f. 119r [p. 199, 29] Nota verbum philosophicum et verum et fidele.
18. f. 121v [p. 202, 162] Nota de geomantia et mercatione.
19. f. 125v [p. 210, 289] Nota questionem hic de figura volubili.
20. f. 126r [p. 210, 323] Nota eciam hoc de figura et rota volubili.
21. f. 131r [p. 218, 638] Nota verbum philosophicum.

c) Nota sui giorni lunari

Anche la nota aggiunta dopo la fine del testo conferma l'interesse del copista per l'applicazione delle conoscenze astrologiche alla medicina. Indica infatti i cosiddetti «giorni critici» in relazione alle fasi lunari, offrendo nelle tavole di accompagnamento un calendario lunare e un prospetto delle ore del giorno.³²

³¹ Anche nel testo riporta il numero delle congiunzioni dei pianeti nei segni zodiacali come xxxiii, evidentemente trascrivendo in maniera erronea la v di xxviii (e non curandosi, in questo caso, di effettuare un controllo col numero delle congiunzioni descritte nel testo, che sono appunto ventotto per ogni segno!).

³² Per le problematiche relative alla medicina astrologica, v. L. Demaitre, *Bernard de Gordon. Professor and Practitioner* (Toronto 1980). Sui calendari e la divisione del tempo A. Borst, *Compotus. Tempo e numero nella storia d'Europa* (1990, tr. it. Genova, 1997).

f. 131v Nota quod in lunationibus sunt quatuor puncta/*ti*³³ timenda/*di*. Primum/*primus* punctum/*tus* est quando Luna est in media quadratura, cum est media *quintadecima*; et hoc est circa VII dies. Secundum/*s* est cum coniungitur cum Sole, quod est circa 15 dies. Tertium/*s* est circa septem alios *dies*, cum est in decremento ad eius medietatem; et hoc est circa 22/*os* dies. Quartum/*s* est in fine sue diminutionis, cum est appropinquata Soli; et hoc est circa *vii dies*, scilicet duos *alios* dies. In istis quatuor punctis terminantur omnes infirmitates, quia non est aliqua infirmitas que non incipiat vel perficiatur in aliquo istorum punctorum. Sed multotiens reprimitur eorum nocumentum propter coniunctionem planetarum bonorum uti Jovis *et* Veneris et cetera.³⁴

³³ Corretto sopra: *ti*. Questa correzione, che mostra nel copista una preferenza per la forma secondaria (maschile) del termine latino *punctum*, che nel latino classico è di genere neutro, è estesa a tutti i termini concordanti con esso. La indicherò d'ora in avanti con l'aggiunta della barretta e della correzione in corsivo nella forma esatta in cui è data nel manoscritto; indicherò inoltre alcune aggiunte al testo utilizzando semplicemente il corsivo. Sia le correzioni che le aggiunte sono sempre inserite dal copista fra le righe, sopra la parola che intende correggere o a cui deve seguire l'aggiunta. Si noti che gli altri manoscritti che riportano il passo sui giorni lunari, e cioè H, E₁ (El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, g.II.5) e M₇ (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10569) danno il termine *punctum* e relative concordanze al neutro.

³⁴ La prima delle tavole dei giorni lunari sotto riprodotte (f. 132r) contiene, a partire da sinistra, l'indicazione relativa a: *Dies lune in augmento; Puncta hore in quibus lucet super terram; Dies lune decrescentis; Hore in quibus sunt super terram; Puncta in quibus est sub terra*. Sui tre margini sinistro, destro e inferiore la stessa tavola riporta questa scritta: *Et in quolibet die Luna appropinquatur Soli per quatuor puncta et quinque / puncta sunt una hora. Postea coniungitur cum Sole et / renovatur, et deinceps omni die prolongatur a Sole per quatuor puncta, et lucet usque ad diem*. La seconda tavola (f. 132v.) contiene una suddivisione in *hore, puncta, momenta*, ed è seguita dalla scritta: *Et sic patet quot puncta sint in una hora et quot momenta. Nota istam figuram .bene*.

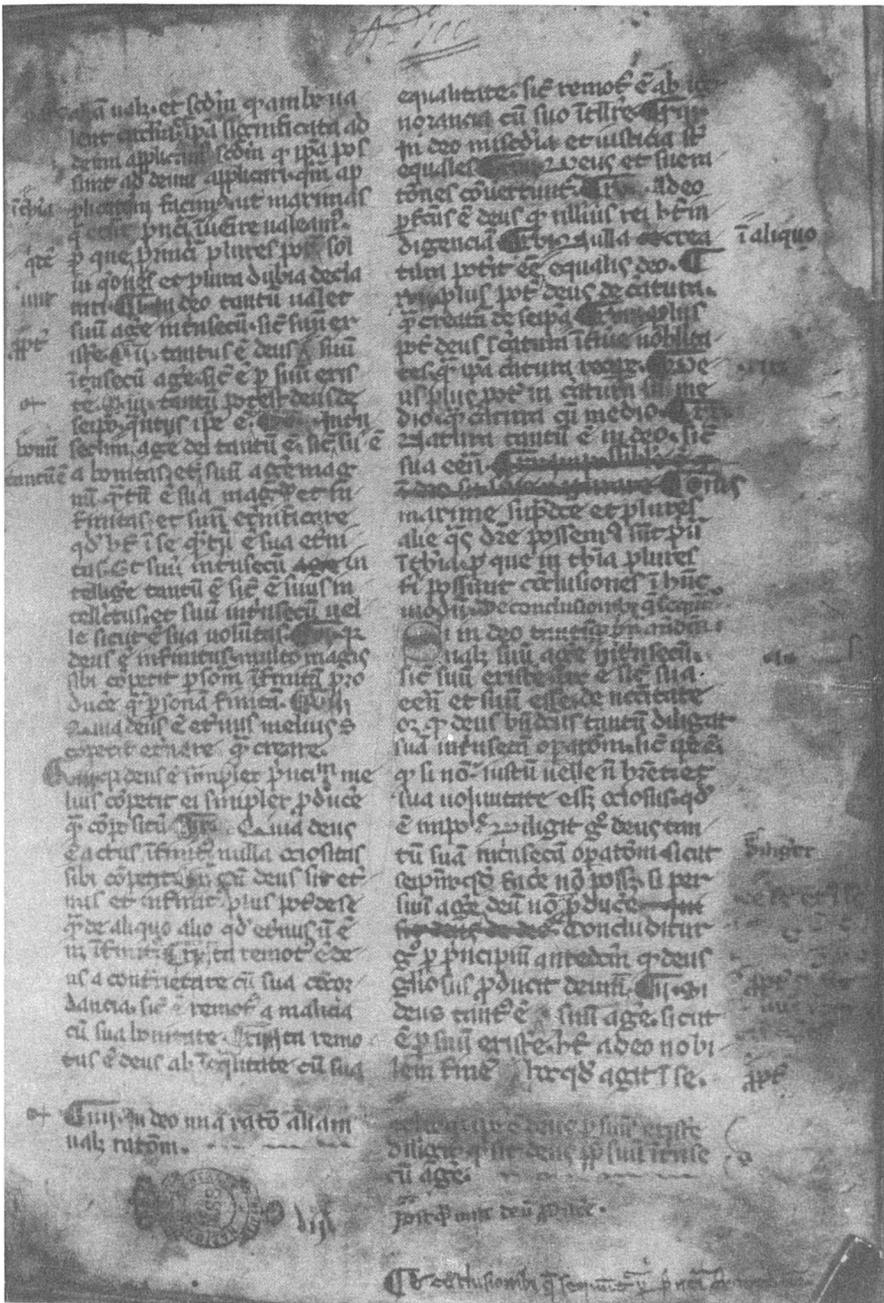


Tavola 1 – MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. B.6.1680, c. 1r. Le caratteristiche grafiche del manoscritto del Liber de quadratura et triangulatura circuli

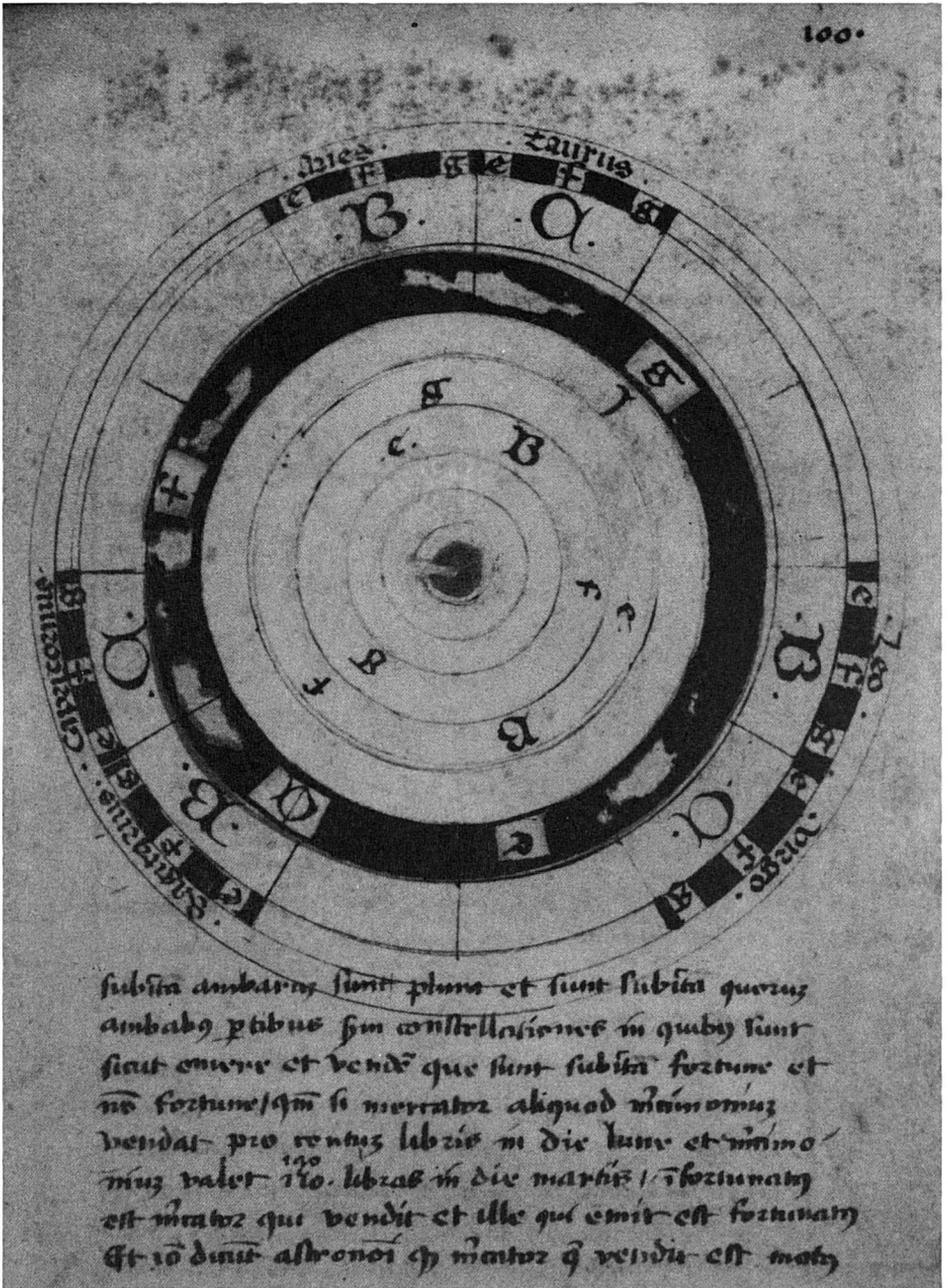


Tavola 2 - MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. B.3.1573, c. 100r. Figura astrologica del *Tractatus novus de astronomia*.

<i>Diebus lunari by augmentis</i>	<i>puncta quibus sup. res. res.</i>	<i>habeat habet</i>	<i>Diebus dever. remis.</i>	<i>habet Abn sunt sup. tras.</i>	<i>puncta est res terran</i>	
1	11	2	16	1	2	<i>diebus est res terran</i>
2	2	3	14	2	3	
3	3	2	18	3	2	
4	2	1	14	2	1	
5	2		20	2		
6	4	2	21	4	2	
7	6	3	22	6	3	
8	1	2	23	1	2	
9	8	1	24	8	1	
10	8		24	8		
11	9	2	26	9	2	
12	10	3	21	10	3	
13	11	2	28	11	2	
14	12	1	29	12	1	
15			30			

puncta p' una hora / postea elongata in s'c' ut

Tavola 3a - MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopr. B.3.1573, c. 132r. Calendario lunare.

hora	puncta	momenta
1	9	30
2	10	60
3	11	90
4	20	120
5	29	150
6	30	180
7	34	210
8	40	240
9	49	270
10	60	300
11	66	330
12	60	360

Et sic patet quot puncta sint in una hora et quot momenta. Nota istam figuram bene

Jo. Baptista



Tavola 3b - MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. B.3.1573, c. 132v. Le ore lunari.

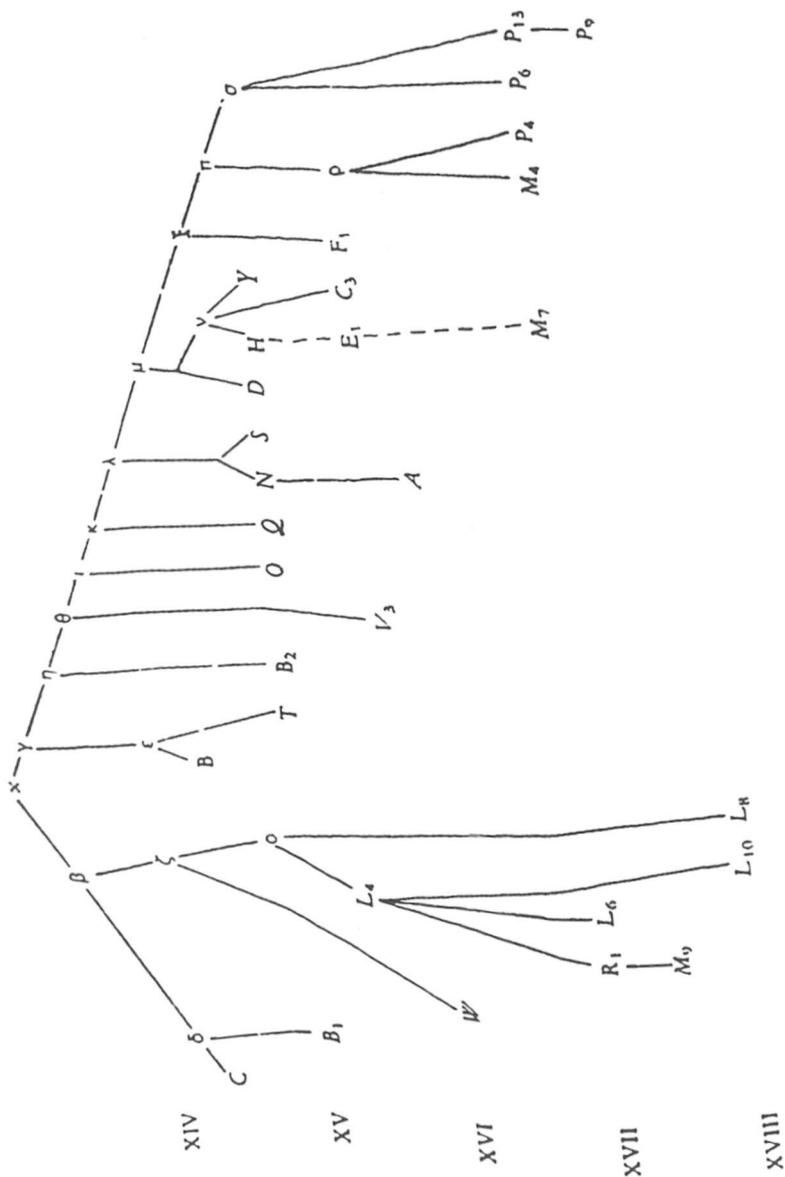


Tavola 4 - Stemma dei manoscritti del *Tractatus novus de astronomia* con l'inserimento del nuovo testimone Y (Conv. Sopr. B.3.1573).

SOBRE LA POSICIÓN DEL SOL EN LA COSMOVISIÓN LULIANA

Nos preguntamos cuál es la posición del Sol en la cosmovisión luliana.

Para desarrollar esta cuestión hemos de tener en cuenta la doble consideración, astral y óptica, del Sol en dicha cosmovisión.

La consideración astral del Sol es, o bien lógica (cosmovisión zodiacal, modelo simbólico de la influencia del Cielo y está dividida en los signos de las doce constelaciones que ocupan más o menos la franja que recorre el Sol en un año) o bien física (universo de las esferas, modelo cosmológico propiamente dicho, que reparte las mismas en una escala ascendente superior —las esferas de los siete planetas, las de las estrellas fijas y la del empíreo— y otra descendente inferior correlativa a la teoría de los cuatro elementos: esferas del fuego, del aire, del agua y de la tierra).

La consideración óptica del Sol es sistemática, bien por interrelación (cosmografía del árbol, modelo de unificación metodológica en cuanto supone un compendio antológico-enciclopédico de todas las artes y también de unificación metafísica en cuanto refleja que todos los conocimientos dependen de la suprema ciencia divina), bien por escalonamiento (modelo intelectual de la escala, que permite al entendimiento ascender por las diferentes regiones ópticas hasta el conocimiento de Dios, para lo cual se sirve de dos escalas auxiliares, una categorial y otra criteriológica).

El estudio de ambas consideraciones puede contribuir a facilitar la determinación de la posición del Sol, al tiempo que permite enlazar con las principales líneas de interpretación, resultando de esta suerte un punto de partida temático y hermenéutico para una investigación más completa.

El Sol en el Zodíaco

Según Llinares,¹ el *Tractat d'astronomia* es, en realidad, un tratado de Astrología en el cual Llull aplica el «ars generalis» para conseguir un mejor conocien-

¹ *Traité d'astrologie*, trad. de A. Llinares (Paris: Stock, 1988), p. 7.

to de la misma y de sus predicciones, pero también para denunciar las imposturas de los astrólogos.

Aun aceptando esta restricción, consideramos que el discurso astrológico es, en sí mismo, consistente y que, por tanto, la consideración del Tratado como una obra de Astrología (o contra la Astrología) no quita interés a los datos astrales que sobre el Sol proporciona.

Según estos, el Sol es de la complejión del fuego,² es diurno (gobierna el día y «el día és millor que la nit»), su género es masculino, es benéfico por el calor (provoca la generación, disipa los vapores), pero maléfico por la sequedad (provoca la corrupción y los vapores).

Llull también indica la correspondencia del Sol, habitual en la cosmovisión zodiacal, con el oro y el domingo.

El Sol en la esfera

Las determinaciones astrofísicas se refieren a la medida aparente, composición y movimiento del Sol:

a) Respecto a la medida aparente.

En el cap. II del lib. III del *Llibre de meravelles*, dedicado al firmamento, Fèlix pregunta al pastor «per qual natura par al matí sia lo sol major que al mig dia». La respuesta, que el pastor atribuye a un filósofo, tiene que ver con el efecto de los vapores matinales,³ que hacen más espeso el aire, efecto que desaparece al mediodía.

² No obstante, de la consideración de la concordancia del Sol y el fuego se desprende que «la callor e ssacor rayalment del foc no sían sanblants del sol, pero so car lo sol no as naturalment ne formal calt ne ssac, per aysó lo sol e al foc àn major concordansa per bontat, granessa e duració, podar, instinct, appetit, virtut e los altras, que per callor e ssacor.» *Tractat d'astronomia*, ed. J. Gayà i L. Badia en J. Vernet, *Textos y estudios sobre la astronomía española en el s. XIII* (Barcelona: Univ. Autònoma, 1981), p. 255.

³ «...espesseixen l'èr; e en aquella espessetat grossa és representada, al matí la figura del sol, lo qual par major en recepció e en empresió d'aer gros e confús, que en lo mig dia, quan lo solell e el foc han depurat e digest l'èr, en què lo solell apar menor que en lo matí, per ço car l'empresió d'ombra és menor en àer subtil depurat, que en gros e confús.» *Llibre de meravelles*, ed. M. Gustà (Barcelona: Ed. 62, 1993), p. 76.

b) Respecto a la composición.

Más adelante, en el cap. II del lib. VIII, también atribuye el pastor al filósofo la tesis de que el Sol está compuesto de luz activa y pasiva y sus rayos son por la obra que la luz activa hace en la luz pasiva.⁴

c) Respecto al movimiento.

En el cap. XCVII, dedicado al firmamento, del libro *Proverbis de Ramon*, leemos que el Sol al moverse a sí mismo mueve toda su esfera hacia sí mismo, y dispone, con la luna, cuándo se transmite en la esfera del fuego la influencia de los cuerpos celestes que llega hasta los cuerpos inferiores.⁵

Por otra parte, el dato que aparece en el *Arbre de ciència* sobre la duración de su movimiento —«lo Sol ha son moviment complit en .CCC.lx.e.v. dies e .jv. hores»⁶— parece poco exacto si tenemos en cuenta los conocimientos de la Astronomía hispano-árabe del s. XIII.⁷

Por aquí podemos enlazar con una línea de interpretación que podemos denominar histórico-científica, excelentemente representada por Vernet, quien en lo que se refiere a la Astronomía solar luliana detecta resonancias del *Tratado de los siete planetas* de Azarquiel, y en lo que se refiere a la Astronomía lunar, principalmente de Aristóteles, y considera finalmente que Llull no está muy al tanto de los avances de la Astronomía de su época.⁸

⁴ «Lo fisolof dix que lo sol és de llugor activa e passiva compost e ajustat; e los raigs que defores influeix, ab los quals il·lumina la lluna e l'air, són per l'obra que la llum activa fa en la llutz passiva.» *ibid.*, p. 153.

⁵ «Lo Sol en movent sí mateix, mou tota sa espera a sí mateix.» «Lo Sol e la Luna disponen, con en la espera del foc se liura la influencia desus qui ve sajus.» *ORL XIV*, 216.

⁶ *ORL XII*, p. 121.

⁷ Las tablas alfonsíes, por ejemplo, señalan la duración del año con más precisión: 365 d. 5 h. 49 m. y casi 16 s. Cf. J. Samsó, *La astronomía de Alfonso X, Investigación y Ciencia* 99 (dic. 1984), p. 103.

⁸ J. Vernet, «Los conocimientos astronómicos de Ramon Llull», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras* 24 (1951-52), pp. 197-199.

El Sol en el Arbol

Hemos dispuesto de forma sinóptica el *Árbol del Cielo*⁹ transcribiendo las determinaciones explícitamente referidas al Sol:

FRUYT			
FLORS	d'en Leó		
FULLES	(categoria)		
	QUANTITAT		
	QUALITAT	lo SOL es qual per DIFERENCIA la qual ha ab les altres planetes; e es qual per ço car es bo e luent	
	RELACIÓ	lo SOL es de BONTAT, de GRANEA e de les altres REYLS del arbre	
	ACCIÓ	lo SOL ha ACCIO en quant es bonificatiu, el seu bonificable essencial està passiu	
	HÀBITS	lo SOL ha en HÀBIT de dessecar la teula e de mollificar la cera	
	ASSIT.	lo SOL es ASSITUAT en cercle movent (en quant per sí metex se mou de ponent tro a levant) e mogut (en quant lo firmament lo mou de levant a ponent)	
	TEMPS		
	LOC		
RAMS		LOS VII PLANETES METAL COMPLECCIO DIA	
		Luna	argent aygua dilluns
		Marts	ferre foc dimarts
		Mercuri	argent viu terra dimecres
		Jupiter	estany àer dijous
		Venus	coure aygua divendres
		Saturnus	plom terra dissabte
		SOL	or foc diumenge
BRANQUES		los XII signes: Aries, Thaurus, Gemini, Cancer, Leo, Vrigo, Libra, Escorpio, Sagitarius, Capricornius, Aquarius, Piscis	
TRONC			
RAYLS	BONEA	en la BONEA del SOL bonificar es MIJÀ entre bonificatiu i bonificable...	

⁹ ORL XII, 107-134.

Este esquema permite apreciar que el Sol es, en tanto planeta, una de las ramas del Árbol del Cielo, pero también que es analizado, como hoja, mediante las categorías aristotélicas, e incluso aparece como flor (de Leo).

La utilización de la terminología aristotélica en las explicaciones físicas sobre la influencia del Sol, tanto en el *Tractat de Astronomia* (donde Llull usa reiteradamente los términos potencia y acto) como en el análisis del Sol como hoja, permiten apuntar otra línea de interpretación que podría contribuir a la reconstrucción del Llull aristotélico sugerida por el prof. S. Trias.¹⁰

Cabe mencionar también una nota sobre la correspondencia del Árbol del cielo con el Árbol del hombre: «Açò mateix se segueix en los rams del Arbre humanal, axí com en visitiu al qual lo Sol enflueix sa semblança, segons que havem dit, en memoratiu qui pren virtut en lo cervell per en Saturnus, e lamatiu en Jupiter, en intelectiu per en Sol»,¹¹ que resulta muy sugerente para un pensamiento de la síntesis macro-microcósmica, tema por otra parte prioritario para una línea de interpretación más histórico-cultural que histórico-científica, que tiene su mejor representante en R. Pring-Mill, el cual sobre dicha síntesis escribe que se trata de una visión en la que se combinan ciertas ideas diferencialmente cristianas con otras ideas fundamentales de la cultura general de la Edad Media, lugares que eran comunes a los cristianos, judíos y sarracenos de la época.¹²

El Sol en la escala¹³

La escala óptica ascendente, según el *Liber de ascensu et descensu intellectus* es la siguiente: piedra, llama, planta, león, hombre, cielo, ángel y Dios.

Al Sol se refiere Llull en la Distinción VII, que trata del cielo.

En particular, en el apartado que trata de la ACCIÓN del cielo explica el ascenso del entendimiento hasta la octava esfera para averiguar las acciones de los doce signos y de los siete planetas.

Las acciones del Sol son mediocridad, aureidad, masculinidad y diurnidad.

¹⁰ En una conferencia sobre las reconstrucciones históricas de R. Llull, pronunciada en el IES Ramon Llull en noviembre de 1997.

¹¹ *ORL* XII, 123.

¹² R. Pring-Mill, *El microcosmos lul·lià* (Palma: Ed. Moll, 1961), p. 115.

¹³ Curiosamente, en una ilustración titulada «l'echelle de l'ascension et de la descence» el Sol aparece fuera de la escala, en el vértice superior izquierdo. (Esta ilustración pertenece a la edición en Valencia (1512) del *Liber de ascensu et descensu intellectus*).

El entendimiento halla finalmente que el Sol «es señor en el cielo por su luminosidad y su virtud, y porque está en medio de los planetas y para que pueda tener mayor potestad...»¹⁴ como señor se le ha dado Marte.»

Más adelante, en el apartado que trata de la INDIVIDUALIDAD, añade que en el cielo hay ocho individuos que son la octava esfera y las siete esferas de los planetas, y también pregunta el intelecto si el Sol es su misma especie «y entonces baja al oído que oye decir que el fénix no es otra cosa que un ave, un animal, que tiene en sí toda su especie; igualmente en la esfera del Sol no hay otra estrella, y el Sol es un individuo que tiene en sí toda su especie.»¹⁵

Conclusiones

La pregunta por la posición del Sol en la cosmovisión luliana se puede desarrollar a partir de cuatro consideraciones.

1. Según la consideración astrológica, el Sol es uno de los siete planetas, es de compleción de fuego, su influencia puede ser benéfica pero también maléfica, es diurno y masculino, su metal es el oro y su día el domingo.

2. Según la consideración astrofísica, el tamaño mayor aparente del Sol por la mañana respecto al mediodía tiene una explicación meteorológica (los vapores hacen más espeso el aire y que parezca más grande). El Sol está compuesto de luz activa y pasiva (distinción en la que cabe profundizar en un próximo estudio), sus rayos son por la obra que la luz activa hace en la pasiva. Al moverse a sí mismo, el Sol mueve toda su esfera hacia sí mismo y dispone cuándo se transmite en la esfera del fuego la influencia de los cuerpos celestes que llega hasta los inferiores.

3. Según la consideración sistemática arbórea, la disposición sinóptica de las determinaciones referidas al Sol permite apreciar que, como planeta, es una de las ramas, aunque también es analizado, como hoja, mediante las categorías aristotélicas, e incluso aparece como flor de Leo.

4. Según la consideración sistemática escalonada, el entendimiento asciende hasta la octava esfera para averiguar las acciones de los doce signos y de los siete

¹⁴ «Qui est dominus in caelo ratione luciditatis et uirtutis, et quia est in medio planetarum, et ut possit habere maiorem potestatem...» *ROL IX*, 113.

¹⁵ «Et tunc descendit ad auditum, qui audiuit dici, quod phoenix non est nisi una avis, unum animal sub suamet specie. Sic sphaera Solis non est alia stella. Et sic ipse est unum individuum, quod est suamet species.» *ROL IX*, 123.

planetas. El entendimiento halla que el Sol es señor en el cielo por su luminosidad y su virtud, y porque está en medio de los planetas. En la esfera del Sol no hay otra estrella, y el Sol es, en tanto estrella, un individuo que tiene en sí toda su especie –con lo cual Llull lo distingue ópticamente del resto de los planetas.

Luis Baz
Palma de Mallorca

RAMON LLULL A LA MÚSICA

L'anàlisi de més de 2.000 composicions musicals balears impreses,¹ exceptuats els goigs,² entre 1506 i 1996, ha permès documentar un fet inesperat com és ara la manca d'interès dels compositors per la figura del beat Ramon. Tan sols s'han localitzat quatre composicions de caràcter erudit al llarg dels segles, de les quals dues han tengut l'honor de ser reeditades.

Aquesta pobresa contrasta amb la d'altres personatges religiosos com són sant Antoni o santa Catalina Tomàs, i més modernament amb el culte, bastant forçat, a les noves devocions com la del beat Juníper Serra.

Els compositors que han produït alguna obra de caire lul·lià són, per ordre cronològic: Bartomeu Torres i Tries, Joan Vancell, Antoni Torrandell i Jaume, i Bartomeu Nigorra i Barceló; i els lletristes són els poetes Jeroni Rosselló, Josep Mas i Casanovas, i Llorenç Riber.

Les causes de semblant mancança tal vegada s'haurien de cercar en la repressió del culte al beat entre el poble.

Jaume Bover i Joan Parets

¹ Jaume Bover i Joan Parets, *Balearica 2: bibliografia de la música impresa, 1506-19*, inèdit.

² S'han exclòs els goigs perquè ja disposen d'una bibliografia pròpia. Vg. Joan Parets i Santiago Cortès, «Els músics compositors en els goigs de les Illes Balears: catàleg», en *II Jornades de cultura popular a les Illes Balears* (Menorca: Consell Insular de Menorca, 1995), p. 89-136.

Bibliografia (per ordre cronològic):

1877

1. Torres i Trias, Bartomeu

L'Himne de Miramar en honra y gloria del B. Ramon Llull / poesia de G. Roselló; música de B. Torres. - En: *Homenage al Beato Raimundo Lulio en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar*, Palma: Establecimiento Tipográfico de Pedro José Gelabert, 1877, p. 163-170.

1901

2. Vancell, Joan

Himne a Ramon Llull: chor a tres veus: tenors I, tenors II, baixos / lletra de Josep Mas i Casanovas. - En: *Homenatge al Doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist Beat Ramon Llull*, Barcelona: Tipografia L'Avenç, 1901, p. 92-98.

1915

3. Torrandell i Jaume, Antoni

Himne al beat Ramón Llull / lletra d'en Llorenç Riber; música de n'Antoni Torrandell. - En: *Himnes relligiosos per us de la Diócesis de Mallorca*, Palma de Mallorca: Tip. La Esperanza, 1915.

«Aquest himne fonch fet en ocasió de les festes del VI Centenari del beat Ramón Llull.»

1915

4. Torrandell i Jaume, Antoni

Himne al beat Ramón Llull / lletra d'en Llorenç Riber; música de n'Antoni Torrandell. - [Palma]: Tip. La Esperanza, [1915]. - 4 pp.

5. Torrandell i Jaume, Antoni

Himne al beat Ramón Llull, Op. 27 bis / lletra d'en Llorenç Riber. - [Palma]: Tip. La Esperanza, [1915].

Per a cor i acompanyament d'orgue.

1953

6. Torrandell i Jaume, Antoni

Himne al beat Ramón Llull / lletra d'en Llorenç Riber. - En: Bernat JULIÀ, *Cantos religiosos*, Bilbao 1953, p. 383.

1961

7. Nigorra i Barceló, Bartomeu

Càntico de saludo al beato Ramon Llull / B. Nigorra. - [Menorca]: Seminario Conciliar de Menorca, 1961. - 1 f.

Publicat amb motiu del VII Centenari de la conversió del beat Ramon Llull.
Text en llatí.

1996

8. Torres i Trias, Bartomeu

L'Himne de Miramar en honra y gloria del B. Ramon Llull / poesia de G. Roselló; música de B. Torres. - En: *Homenaje al Beato Raimundo Lulio en el sexto centenario de la fundación del Colegio de Miramar*, Palma: Cort; Associació Amics de l'Arxiduc, 1996, p. 163-170.

Facsimil, Palma: Pedro José Gelabert, 1877

**BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA
I RESSENYES**

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

1) *Affatus. Obra llatina de Ramon Llull*, Núm. 2, trad. Joan Morera (Fondarella, 1994), 113 pp.

Conté una traducció catalana de:

Liber chaos

Liber de locutione angelorum

Ressenyat a continuació.

2) *Affatus. Obra llatina de Ramon Llull*, Núm. 3, trad. Joan Morera (Fondarella, 1996), 107 pp.

Conté una traducció catalana de:

Liber de fine

Ars infusa

Liber contradictionis

Liber de Trinitate trinitissima

Liber de Deo majore et Deo minore

Ressenyat a continuació sota el núm. 1.

3) Llull, Ramon, *Llibre dels articles de la fe. Llibre què deu hom creure de Déu. Llibre contra anticrist*, ed. Antoni Joan Pons i Pons, Jordi Gayà Estelrich i Gret Schib Torra, pròleg d'Antoni Bonner, *NEORL* 3 (Palma: Patronat Ramon Llull, 1996), 160 pp.

Conté una edició de:

Llibre dels articles de la fe

Llibre què deu hom creure de Déu

Llibre contra Anticrist

Ressenyat a continuació.

4) Raymond Lulle, *Anthologie poétique*, introduction et traduction par Armand Llinarès (Paris: Les Éditions du Cerf, 1998), 204 pp.

Conté traduccions franceses de:

A vós, dona verge santa Maria
Sényer ver Déus, rei gloriós
Cent noms de Déu [extrets]
Hores de Nostra Dona en vers
Plany de la Verge
Desconhort
Cant de Ramon
Medicina de pecat [extrets]
Proverbis d'ensenyament
Del consili [extrets]

Ressenyat a continuació.

5) *Vida coetànea seguida del Testamento de Ramón Llull*, trad. Miquel Pascual Pont, prol. de Sebastià Trias Mercant (Palma: Olañeta, 1996), 77 pp.

Conté una traducció castellana de:

Vida coetània
Testament

Ressenyat a continuació.

6) Puig i Oliver, Jaume de, «La “Incantatio Studii Ilerdensis” de Nicolau Eimeric, O. P. Edició i estudi», *ATCA* 15 (1996), pp. 7-108.

Conté una edició de l'esmentada obra d'Eimeric.

Ressenyat a continuació.

II. ESTUDIS LUL LISTICS

7) «Raimundus Lullus (ofs? +1316)», *Collectanea Franciscana. Bibliographia Franciscana. Tomus XVII Principaliora complectens opera annis 1990-1992 edita* 17 (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1994), Llull pp. 213-231, núms. 2279-2501.

8) «Raimundus Lullus», *Collectanea Franciscana. Bibliographia Franciscana. Tomus XVIII. Principaliora complectens opera annis 1993-1994 edita* 18 (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1996), Llull pp. 183-9, núms. 1952-2021.

9) *Medioevo latino. Bolletino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIV* 15 (1994), Llull pp. 405-412.

10) Artus, Walter W., «Judaïsme e Islamisme e la autobiografia y en algunos escritos de Raimundo Lulio», *Mediævalia, Textos e Estudos* 5-6 (Porto, 1994), pp. 191-203.

Ressenyat a continuació.

11) Artus, Walter W., «Raimundo Lulio sobre el componente inmaterial o espiritual del ser humano», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, «Actes, núm. 1» (Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996), pp. 194-201.

Ressenyat a continuació.

12) Backman, Clifford R., *The Decline and Fall of Medieval Sicily. Politics, Religion and Economy in the Reign of Frederick III, 1296-1337* (Cambridge: Cambridge UP, 1995), Llull pp. 217-9.

Ressenyat a continuació.

13) Badia, Lola, «La ficción luliana en los orígenes de las letras catalanas», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez i Jaime de Salas, «Beihefte zur Iberoromania» 12 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 59-76.

Ressenyat a continuació.

14) Barkaï, Ron, «Les trois cultures ibériques entre dialogue et pólémique», *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale. De la convergence à l'expulsion*, ed. Ron Barkaï, «Toledot-Judaïsmes» (París: Ed. Du Cerf, 1994), pp. 228-251.

Ressenyat a continuació.

15) Batllori, *Arnau de Vilanova i l'arnaldisme*, ed. Eulàlia Duran i Josep Solervicens, pròleg de Giuseppe Tavani, «Obra completa, vol. III. Biblioteca d'Estudis i Investigacions» 20 (València: Tres i Quatre, 1994), xvi + 446 pp.

Ressenyat a continuació.

16) Bensch, Stephen P., «From Prizes of War to Domestic Merchandise: The Changing Face of Slavery in Catalonia and Aragon, 1000-1300», *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 25 (1994), pp. 63-93 [80].

Ressenyat a continuació.

17) Bolzoni, Lina, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa* (Torí: Einaudi, 1995).

Ressenyat a continuació.

18) Bonner, Anthony, «El arte luliana como método, del Renacimiento a Leibniz», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez i Jaime de Salas, «Beihefte zur Iberoromania» 12 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 161-172.

Ressenyat a continuació sota el núm. 13.

19) Bonner, Anthony, «Més sobre el mot i el concepte de “dignitats” en Ramon Llull», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XXXII. Miscel·lània Germà Colón* (Montserrat, 1996), pp. 5-14.

Ressenyat a continuació.

20) Borge Bravo, Rosa, «Las reglas de votación en la obra de Ramon Llull», *Finestrelles* 6 (1994), pp. 179-187.

Ressenyat a continuació.

21) Bujanda, Jesús M. de, Rozzo, Ugo, Bietenholz, Peter i Grendler, Paul F., *Index de Parme 1580. Index de Rome 1590, 1593, 1596 avec étude des index de Parme 1580 et Munich 1582*, «Index des livres interdits», vol. IX (Ginebra: Droz, 1994), [núms. 91/65, 168/446, 423/0264].

Ressenyat a continuació.

22) Bujanda, Jesús M, de y, otros, *Thesaurus de la littérature interdite au XVIe siècle. Auteurs, ouvrages, éditions*, «Index des Livres interdits», vol. X (Ginebra: Droz, 1996).

Ressenyat a continuació.

23) Burman, Thomas, «The “Order of Matrimony” in Ramon Llull's *Blanquerna*», *Scintilla. A Student Journal for Medievalists* 4 (Toronto, 1987), pp. 38-58.

Ressenyat a continuació.

24) Colomer, Eusebi, «El problema de la relació fe-raó en Ramon Llull: proposta de solució», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, «Actes, núm. 1» (Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996), pp. 11-20.

Ressenyat a continuació.

25) Colomer, Eusebi, «La actitud compleja y ambivalente de Ramon Llull ante el judaísmo y el islamismo», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez i Jaime de Salas, «Beihefte zur Iberoromania» 12 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 77-90.

Ressenyat a continuació sota el núm. 13.

26) Colomer, Eusebi, «La apologética cristiana medieval», *Cristianismo y culturas. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica* (València: Facultat de Teologia de València, 1995), pp. 77-93.

Ressenyat a continuació.

27) Cordeschi, Roberto, «I sillogismi di Lullo», *Atti del Convegna Internazionale di Storia della Logica. San Gimignano, 4-8 dicembre, 1982* (Bologna: CLUEB, 1983), pp. 259-264.

Ressenyat a continuació.

28) Díaz i Villalonga, Ramon, «Baltasar Calafat i Danús: un erudit, escriptor i antilul·lista del segle XVIII», *BSAL* 51 (1995), pp. 165-180.

Ressenyat a continuació.

29) Domínguez Reboiras, Fernando, «El proyecto luliano de predicación cristiana», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez i Jaime de Salas, «Beihefte zur Iberoromania» 12 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 117-132.

Ressenyat a continuació sota el núm. 13.

30) Escuder Giner, Domingo, «La polèmica Eimeric-Pasqual sobre la unió hipostàtica en Ramon Llull», *Revista Catalana de Teologia* 22 (1996), pp. 387-422.

Ressenyat a continuació.

31) Euler, Walter Andreas, «Die Apologetik der christlichen Glaubenslehren bei Ramón Lull und Ramón Sibiuda», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez i Jaime de Salas, «Beihefte zur Iberoromania» 12 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 147-160.

Ressenyat a continuació.

32) Fauvel, John i Wilson, Robin J., «The Lull before the storm: Combinatorics and religion in the Renaissance», *Bulletin of the Institute of Combinatorics and its Applications* 11 (Winnipeg, 1994), pp. 49-58.

Ressenyat a continuació.

33) Fayasr, Manuel, «Ramun Lul wa-l-^calam al-islami (Ramon Llull i el món islàmic)», en Mohammed Hammam, ed., *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age*, Rabat, Publications de l'Université de Rabat, 1995, 195-201.

Ressenyat a continuació.

34) Ferran, Jaime, «Ramon lo Foll y el Caballero de la Triste Figura», *Cervantes: Su obra y su mundo*, «Actas del I Congreso Internacional sobre Cervantes», (Madrid: EDI-6, 1981), pp. 1145-9.

35) Foà, Simona, «Fallamonica Gentile, Bartolomeo», *Dizionario Biografico degli Italiani* 44 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994), pp. 456-7.

Ressenyat a continuació.

36) Folch-Pi, Willa B., «Ramon Llull's *Felix* and Chaucer's *Canon's Yeoman's Tale*», *Notes and Queries* 14 (Oxford, 1967), pp. 10-11.

37) Fonseca Barbosa, Gisela, «Os amigos e o amado. Sobre o diálogo inter-religioso», *Veritas* 39 (1994, set.), pp. 509-516.

Ressenyat a continuació.

38) Gayà, Jordi, «El arranque filosófico del "Ars" luliana», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez i Jaime de Salas, «Beihefte zur Iberoromania» 12 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 1-8.

Ressenyat a continuació sota el núm. 13.

39) Hames, Harvey, «Discourse in the Synagogue: Ramon Llull and his Dialogue with the Jews», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez i Jaime de Salas, «Beihefte zur Iberoromania» 12 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 99-115.

Ressenyat a continuació sota el núm. 13.

40) Hillgarth, J.N., «Vida i importància de Ramon Llull en el context del segle XIII», *Anuario de Estudios Medievales* 26 (1996), pp. 967-978.

Ressenyat a continuació.

41) Hösle, Vittorio, «Rationalismus, Intersubjektivität und Einsamkeit: Lulls *Desconort* zwischen Heraklit und Nietzsche», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez i Jaime de Salas, «Beihefte zur Iberoromania» 12 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 39-57.

Ressenyat a continuació sota el núm. 31.

42) Kedar, Benjamin Z., *Crusade and Mission. European approaches towards the Muslim* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 246 pp. [Llull 189-199, 225-8].

Ressenyat a continuació.

43) Köhler, Theodor Wolfram, «Aufbrüche im Fragen des Menschen nach sich selbst als Menschen. Die Definitionsantwort des Raimund Lull und ihre systematische Bedeutung», *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 40 (1995), pp. 79-96.

Ressenyat a continuació.

44) Koningsveld, P.S. van i Wiegers, G.A., «The polemical Works of Muhammad al-Qaysī (fl. 1309) and their Circulation in arabic and aljamiado among the Mudéjars in the fourteenth Century», *Al-Qantara. Revista de Estudios Árabes* 15 (1994), pp. 163-199 [196].

Ressenyat a continuació.

45) Künzel, Werner i Bexte, Peter, *Maschinendenken/Denkmaschinen. An den Schaltstellen zweier Kulturen* (Frankfurt/Leipzig: Insel, 1996), 263 pp.

Ressenyat a continuació.

46) Lohr, Charles, «Ramon Lull's Theory of the Quantification of Qualities», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez i Jaime de Salas, «Beihefte zur Iberoromania» 12 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 9-17.

Ressenyat a continuació sota el núm. 13.

47) Lorenz, Erika, «Die Analogie der Sehnsucht im *Libre de amic e amat*. Zur Erhellung der Werkstruktur», *Gestaltung-Umgestaltung: Beiträge zur Geschichte*

der romanischen Literaturen. Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Margot Kruse (Tübingen: Narr, 1990), pp. 175-183.

Ressenyat a continuació.

48) Maduell, Alvar, «Assaig de síntesi de metafísica lul·liana», *Estudios Franciscanos* 94 (1993), pp. 369-381, reimpr. a les *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, «Actes, núm. 1» (Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996), pp. 312-318.

Ressenyat a continuació.

49) Malaguti, Maurizio, «Lectura Lulli, *Il libro dell'Amante e dell'Amato*», *Doctor Seraphicus* 62 (1995), pp. 71-84.

Ressenyat a continuació.

50) Mancini, Diana, «Quale mistica in Ramón Lull», *Doctor Seraphicus* 62 (1995), pp. 53-69.

Ressenyat a continuació.

51) Manfredi, Antonio, *Studi e documenti sulla formazione della Biblioteca Apostolica Vaticana, I: codici latini di Niccolò V. Edizione degli inventari e identificazione dei manoscritti*, «Studi e Testi» 359 (Ciutat del Vaticà: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1994), xcii + 600 pp.

Ressenyat a continuació.

52) Meddeb, Abdelwahab, «La religion de l'Autre. Ibn 'Arabî / Ramon Lull», *Communications* 43. *Le croisement des cultures* (Paris: Seuil, 1986), pp. 105-116.

Ressenyat a continuació.

53) Menocal, Maria Rosa, *Shards of Love: Exile and the Origins of the Lyric* (Duke: Duke UP, 1994).

Ressenyat a continuació.

54) Meyerson, Mark D., «Semblanzas. El professor Jocelyn N. Hillgarth», *Anuario de Estudios Medievales* 26 (1996), pp. 489-501.

Ressenyat a continuació.

55) Mundó, Anscari M., *Biblioteca de Catalunya: Catàleg del Museu del Llibre Frederic Marès* (Barcelona: Biblioteca de Catalunya, 1994), pp. xl + 508.

Ressenyat a continuació.

56) Ors, Angel d', «Nicolás de Paz y la *Logica Parva*», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 7 (1996), pp. 115-129.

Ressenyat a continuació.

57) Perarnau i Espelt, Josep, «Arnau de Vilanova, polemista antijueu a Lleida el 1303?», *Pensar en diàleg. Miscel·lània en homenatge al Prof. Dr. Eusebi Colomer*, ed. Josep Rius-Camps i Francesc Torralba Roselló, *Revista Catalana de Teologia* 19 [1994] (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1995), pp. 109-118.

Ressenyat a continuació.

58) Perarnau i Espelt, Josep, «Les butlles de Sixt IV desviant d'una projectada escola lul·liana del Puig de Randa l'herència d'en Joan de Tagamanent (ca. 1480)», *ATCA* 15 (1996), pp. 415-426.

Ressenyat a continuació.

59) Perarnau i Espelt, Josep, «Sobre la catalanitat del *Livro da Corte Imperial*: el títol», *ATCA* 15 (1996), pp. 406-408.

Ressenyat a continuació.

60) Pereira, Michela, «Le figure alchemiche pseudolulliane: un indice oltre il testo?», *Fabula in Tabula. Una storia degli indici dal manoscritto al testo elettronico.*, «Atti del Convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini e della Fondazione IBM Italia. Certosa del Galluzzo 1994» (Spoleto: Centro di Studi sull'Alto Medioevo, 1994), pp. 111-8.

Ressenyat a continuació.

61) Pereira, Michela, «Teorie dell'elixir nell'alchimia latina medievale», *Micrologus. Natura, scienze e società medievali. III. Le crisi dell'alchimia* (Turnhout: Brepols, 1995), pp. 103-148.

Ressenyat a continuació.

62) Reinhardt, Klaus, «Raimundus Lullus und Nicolaus Cusanus: ihr Umgang mit der Bibel in der Predigt», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez i Jaime de Salas, «Beihefte zur Iberoromania» 12 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 133-145.

Ressenyat a continuació sota el núm. 31.

63) Roviró i Alemany, Ignasi, «De la bellesa sensible a la font de la bellesa: la bellesa en Ramon Llull», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat*

Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993, «Actes, núm. 1» (Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996), pp. 389-395.

Ressenyat a continuació.

64) Rozzo, Ugo, *Biblioteche italiane del Cinquecento tra Riforma e Controriforma* (Udine: Arti Grafiche Friulane, 1994), 307 pp.

Ressenyat a continuació.

65) Rubio, Josep E., «L'estètica en Ramon Llull: una qüestió epistemològica», *Tesserae. Journal of Iberian and Latin-American Studies* 2 (Cardiff, 1996), pp. 73-80.

Ressenyat a continuació.

66) Ruiz Simon, Josep Maria, «Ramon Llull y las contradicciones aparentes», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez i Jaime de Salas, «Beihefte zur Iberoromania» 12 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 19-38.

Ressenyat a continuació sota el núm. 13.

67) Sánchez i López, Jordi, «La mirada del límit i el límit de la mirada», *L'Avenç: Història dels Països Catalans* 176 (1993), pp. 24-29.

Ressenyat a continuació.

68) Sánchez i López, Jordi, «La pre-constitució del paradigma etnològic a l'Edat Mitjana», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, «Actes, núm. 1» (Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996), pp. 614-8.

Ressenyat a continuació.

69) Serverat, Vincent, «“Homo novus”. Un levier du discours utopique dans le *Blaquerne* de Raymond Lulle», *Wodan. Greifswalder Beiträge zum Mittelalter* 45 (Greifswald: Reinecke, 1994), pp. 119-152.

Ressenyat a continuació.

70) Serverat, Vincent, «Pour une archéologie du roman: les “états de la société” dans l'oeuvre de Ramon Llull», *Romania* 112 (1991 [1993]), pp. 406-449.

Ressenyat a continuació.

71) Simon, Larry J., «The Friars of the Sack and the Kingdom of Majorca», *Journal of Medieval History* 18 (1992), pp. 279-296.

Ressenyat a continuació.

72) Soto i Company, Ricard, «La situació dels andalusins (musulmans i batejats) a Mallorca després de la conquesta catalana de 1230», *Mélanges de la Casa Velázquez* 30 (1994), pp. 167-206.

Ressenyat a continuació.

73) Stone, Gregory B., «Ramon Llull vs. Petrus Alfonsi: Postmodern Liberalism and the Six Liberal Arts», *Medieval Encounters* 3:1 (1997), pp. 70-93.

Ressenyat a continuació.

74) Sugranyes de Franch, Ramon, *Ramon Llull a les Amèriques: Bartolomé de las Casas deixeble del doctor mallorquí?*, introd. Pere-Joan Llabrés i Martorell, «Publicacions del CETEM», 23 (Mallorca, 1996), 28 pp.

Ressenyat a continuació.

75) Taylor, Barry, «An Old Spanish Tale from Add. Ms. 14040, ff. 113r-114v: “Exemplo que acaesçio en tierra de Damasco a la buena duenna Climeçia con su fija Climesta que avia veynte annos e la meçia en cuna”», *The British Library Journal* 22 (1996), pp. 172-185.

Ressenyat a continuació.

76) Taylor, Barry, «An Old Spanish Translation from the *Flores Sancti Bernardi* in British Library Add. 14040, ff. 111v-112v», *The British Library Journal* 16 (1990), pp. 58-65.

Ressenyat a continuació.

77) Taylor, Barry, «Raimundus de Biterris's *Liber Kalile et Dimne*: Notes on the Western Reception of an Eastern “Exemplum”-Book», *Cultures in Contact in Medieval Spain: Historical and Literary Essays Presented to L.P. Harvey*, ed. D. & Taylor i B. Hook, «Medieval Studies 3» (Londres: Kings College London, 1990), pp. 183-203.

Ressenyat a continuació.

78) Taylor, Barry, «Some Complexities of the *exemplum* in Ramon Llull's *Llibre de les bèsties*», *La Corónica* 18:1 (1989-90), pp. 141-3, reimpr. a *The Modern Language Review* 90 (1995), 646-658.

Ressenyat a continuació.

79) Trias Mercant, Sebastià, «Alimentació i dietètica a la literatura lul·liana», *XIV Jornades d'Estudis Locals. La Mediterrània, àrea de convergència de sistemes alimentaris (segles V-XVIII)* (Palma, 1995), pp. 689-697.

Ressenyat a continuació.

80) Trias Mercant, Sebastián, «Arabismo e islamología en la obra de Ramón Llull», *La Ciudad de Dios* 208 (1995), pp. 125-138.

Ressenyat a continuació.

81) Trias Mercant, Sebastià, «El Arte luliano y la ciencia política», *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval* (Saragossa, 1996), pp. 489-497.

Ressenyat a continuació.

82) Trias Mercant, Sebastià, «La relación natural-artificial en el *Libre de home* de Ramon Llull», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, «Actes, núm. 1», (Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996), pp. 450-6.

Ressenyat a continuació.

83) Trias Mercant, Sebastià, *Ramón Llull (1232/35? - 1315)*, «Biblioteca Filosòfica» (Madrid: Ediciones del Orto, 1995), 93 pp.

Ressenyat a continuació.

84) Urvoy, Dominique, «À propos des confrontations philosophiques entre Islam et Christianisme au Moyen Âge», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, «Actes, núm. 1» (Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996), pp. 69-77.

Ressenyat a continuació.

85) Urvoy, Dominique, «Le symbole de l'arbre chez les auteurs arabes antérieurs à Llull», *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, ed. Fernando Domínguez i Jaime de Salas, «Beihefte zur Iberoromania» 12 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996), pp. 91-97.

Ressenyat a continuació sota el núm. 13.

86) Vega Esquerria, Amador, «Cuerpo espiritual y espíritu corporal en Ramon Llull», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, «Actes, núm. 1» (Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996), pp. 470-4.

Ressenyat a continuació.

87) Vollmer, Walter, *Ramon Llull* (Santuari de Nostra Dona de Cura (Mallorca), 1996), 12 pp.

Ressenyat a continuació.

88) Wilkinson-Zerner, Catherine, *Juan de Herrera, Architect to Philip II of Spain* (New Haven/Londres: Yale Univ. Press, 1993), pp. Llull 42-45.

Ressenyat a continuació.

RESSENYES

1) i 2) *Affatus. Obra llatina de Ramon Llull*, núms. 2 i 3, trad. Joan Morera

Dues entregues més de la valuosa sèrie de traduccions al català d'obres llatines de Ramon Llull. El núm. 2 té dues obres, el *Llibre del caos* i el *Llibre del parlar dels àngels*. El primer és una obra (o més ben dit part d'una obra, la *Lectura super figuras Artis demonstrativae*) que sovint ha estat tractada com a obra a part, i que és ben coneguda dels lul·listes des del tractament a l'estudi pioner de Frances Yates sobre l'Art del beat. La segona obra és menys coneguda i de tema més restringit, però no sense interès com a presentació de l'angelologia lul·liana en termes de la darrera etapa de l'Art.

El núm. 3 té cinc obres, la primera de les quals és una traducció del *Liber de fine*, potser el tractat polític més important de Llull. De l'*Art infusa* tractarem més avall. El *Llibre de contradiccions* és una formulació central de la campanya antiaverroista que Llull va dur a terme durant la seva estada a París els anys 1309-1311, campanya basada en la idea de la contradicció (aparent) entre raó i fe, que el beat s'esforçava en desmuntar aportant precisions sobre diverses menes de contradiccions. El *Llibre de la Trinitat trinitíssima* i el *Llibre del Déu major i del Déu menor* són dues obres teològiques tardanes (escrites a Messina entre final de 1313 i començament de 1314), consistents en arguments basats en el grau superlatiu present en la Divinitat.

Com el lector podrà apreciar, és una selecció bastant heterogènia, però no sense interès. Per les mostres que he mirat, la traducció sembla correcta (amb l'excepció del plural del títol del *Llibre de contradiccions*, quan es tracta d'una obra on el protagonista és la «Contradicció» personificada). I en general és del tot digne d'elogi un esforç per posar les obres llatines de Llull a l'abast dels lectors que no saben aquell idioma (avui la majoria). Perquè a pesar del magnífic esplet d'obres catalanes que ens ha deixat el beat, la gran majoria de les seves obres només es troben en llatí, i d'aquestes, moltes són de les més essencials per a comprendre el seu pensament. Per això, és una llàstima (com hem dit en

anteriors ocasions *SL* 35, 1995, pp. 131-2) que aquest equip d'editors i traductor no es posin al dia bibliogràficament. De les set obres ressenyades aquí, només han consultat l'edició crítica dels *ROL* per una, el *Llibre del parlar dels àngels*. Del *Liber de fine* han preferit l'edició de Palma, 1665! Una consulta al *ROL* XVIII els hauria presentat (pp. 197-8) l'evidència difícilment refutable de la inautenticitat de l'*Art infusa*. Al mateix temps, consultació amb gent més entesa els hauria evitat l'embolicall que han armat ben al començament del *Llibre del caos*. Les paraules inicials, «Segons la manera de la segona figura elemental», reben una nota explicativa que diuen que és «la figura de la T», de la qual donen una reproducció treta de la traducció de l'*Art breu* a l'*Antologia filosòfica* del P. Batllori. Ara bé, com saben els lectors de *SL*, la segona figura elemental és la figura triangular de les combinacions dels quatre elements de dos en dos (veg. *OS* I, 303), cosa explicada clarament a la *Lectura super figuras Artis demonstrativae* (*MOG* III, iv, 31-33 (237-9)), en la qual encaixa el *Liber chaos*. A més a més, si fos la Figura T, no seria la de l'etapa ternària, amb tres triangles, sinó la de la quaternària amb cinc. Aquesta acumulació de despropòsits s'hauria pogut evitar estudiant un poc més a fons l'ampla bibliografia moderna sobre l'Art, o consultant gent més entesa en el tema, cosa fàcilment feta a Barcelona, Girona o València, per no sortir dels dominis peninsulars. També a les biblioteques d'aquests centres hauria trobat els volums dels *ROL* dels quals haurien pogut fer les seves traduccions. No s'entén per què s'aïllen així de l'enorme esforç d'erudició que s'ha duït a terme sobre el beat als darrers quaranta anys. Si no arriben a corregir aquesta tendència, una empresa del tot lloable, i fins i tot diria necessària, quedarà reduïda a les bones intencions d'un grup d'amateurs.

A. Bonner

3) Lull, Ramon, *Llibre dels articles de la fe. Llibre què deu hom creure de Déu. Llibre contra Anticrist*

El tercer volum de la Nova Edició de les Obres de Ramon Lull (*NEORL*), imprès des de fa un parell d'anys però encara ben poc difós, inclou tres opuscles que, malgrat que pertanyin a dues etapes diferents de la producció del beat i que fossin escrits amb finalitats i per a públics diversos, tenen en comú, com destaca Antoni Bonner al pròleg del volum, que es tracta de tres exposicions de la fe cristiana. Són el *Llibre dels articles de la fe*, el *Llibre què deu hom creure de Déu* i el *Llibre contra Anticrist*. L'edició de cadascun d'aquests textos va precedida d'una introducció en què el curador de l'obra corresponent dona unes mínimes dades sobre l'autenticitat de l'autoria lul·liana (referències presents en d'altres obres del beat, catàlegs en què se cita), la seva datació més plausible, es fa una breu

síntesi de l'estructura i del contingut de l'obra, i se'n recullen –i normalment descriuen– els testimonis que l'han conservada, com també les possibles relacions que hi pot haver entre ells (en el cas del *Llibre dels articles* es dóna també una interessant «Caracterització lingüística dels manuscrits catalans»).

Cronològicament, el primer dels textos que s'inclouen en aquest volum, malgrat que es trobi en darrer lloc, és el *Llibre contra Anticrist* (1274-6), l'edició del qual ha anat a càrrec de Gret Schib. L'obra, amb la qual el beat pretén que «sia demostrada art e doctrina a destrohir la error molt perillosa e dampnosa qui será sembrada per Antichrist esdevenidor», és estructurada en tres distincions; amb la primera, «de començaments», que és de molt la més llarga, ofereix al lector un considerable bagatge argumentatiu, bàsicament centrat en qüestions recurrents en l'obra de Llull (unitat de Déu, trinitat, encarnació i virtuts creades), que li ha de permetre contrarestar les obres i dits d'Anticrist, ja que «los començaments necessaris significa[ts] en la primera distinció volrá destruir Antichrist en la crehença e en la int[e]lligencia dels homens». La segona distinció tracta específicament les obres d'Anticrist; i a la tercera, atès que «tan pocha es la devoció e la caritat que hom ha envers Deu e son proisme», es donen pautes de comportament per tal que «hans que sia Antichrist hom s'eparell per contrastar-li», ja sigui des de la vida contemplativa (oració i aflicció) o activa (predicació, tant als cristians com als infidels; és de destacar, pel que fa a la predicació a aquests darrers, la valoració positiva del martiri per damunt de la croada).

La versió catalana del *Llibre contra Anticrist* es conserva en dos manuscrits (són el 1362 de la Corsiniana de Roma, i el Clm. 10593 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic; el segon, del XVII, és segurament *descriptus* del primer, que data del segle XV). A causa de la poca qualitat del text català, que presenta sovint llacunes i errors, com es pot veure a l'aparat crític, s'ha fet referència, en aquells casos en què s'ha considerat necessari, a la versió llatina que transmeten els ms. lat. 15450 de la Bibliothèque Nationale de París, i el Clm. 10497 de la Staatsbibliothek de Munic, malgrat les divergències que presenten respecte a la versió catalana. La llàstima és que no se n'hagi fet un coteig exhaustiu.

La següent obra des d'un punt de vista cronològic és el *Llibre dels articles de la fe* (1296), a cura d'Antoni Pons i Pons, text que, si ens atenem al nombre de manuscrits conservats (quaranta-un per a la versió llatina, el famós *Apostrophe*, i cinc per a la catalana) i d'impressions (una desena abans de la Maguntina), va tenir una difusió certament considerable. A l'epíleg d'aquest llibre, amb el qual Llull pretén provar els catorze articles de la fe, es fa una interessant disquisició sobre les relacions que hi ha d'haver entre fe i raó (veritable justificació de l'operació que ha dut a terme en redactar el llibre), i s'hi afirma que, després de fer-lo traduir en llatí «sen a sen», l'ha «presenta al senyor Papa e als senyors cardenals soplican que'l trameten als infeels per homens entenents e qui sapien los llenguatges

d'aquells.» Segons Pons, el fet d'adreçar-se a tan egregis destinataris, juntament amb la voluntat de difusió, haurien afavorit la redacció de l'opuscle, el qual, de fet, consisteix en la reelaboració d'un apartat de l'*Arbre de ciència*, obra molt menys manejable. L'afirmació es basa en els paral·lelismes que hi ha entre l'estructura de «De les flors de l'arbre apostolical» i la del *Llibre dels articles*: en ambdós casos, abans de centrar-se en l'exposició dels articles, es prova l'existència de Déu mitjançant cinc raons.

Per a l'establiment del text català del *Llibre dels articles* s'han tingut en compte tres dels cinc manuscrits de què es té notícia que transmetien el text; es tracta dels manuscrits Cod. Hisp. [Cat.] 52 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic (final del XIV), utilitzat com a text base, i els III de l'Ateneu Barcelonès i 10103 de la Biblioteca Nacional de Madrid, ambdós del segle XV. No s'ha pogut consultar el còdex B. 48 de la biblioteca del convent franciscà de Dún Mhuire, Killiney, ni ha estat possible localitzar el ms. 8 de la Societat Arqueològica Lulliana de Palma. La versió catalana d'aquesta obra també compta amb dos trasllats al llatí (que no s'han de confondre amb l'*Apostrophe*, que n'és una versió lliure): un al ms. N 259 Sup. de l'Ambrosiana de Milà (s. XVI), i l'altre elaborat per Salzinger, que va partir del text muniquès, i publicat al tom IV de la Maguntina. És de destacar que en algun cas s'ha tingut en compte la lectura de la traducció llatina (vegeu l'aparat, p. 29), si bé no s'ha especificat si procedia del còdex milanès o de l'edició de Salzinger. Pel que fa a les relacions entre els diversos testimonis, s'observa que, en algunes de les lliçons que presenta, el text de Munic divergeix de la resta de manuscrits, però no ens sembla que els casos siguin prou determinants per parlar de dues famílies diferents.

La darrera obra que Llull escrigué de les tres que conté aquest volum és el *Llibre què deu hom creure de Déu*, redactat a Aleàs (l'actual Yümurtalik) l'any 1302, durant el viatge a Orient de 1301-2. El text consta de tres distincions diferents, dedicades a Déu (en la qual trobem catorze parts sobre les dignitats divines, i una tant per a la trinitat com per a la creació), a Jesucrist (encarnació) i als sacraments (als quals, de fet, dedica una sola part, ja que, dels tres capítols que s'inclouen sota aquest epígraf, els dos darrers se centren de nou en els principis divins –en aquest cas es tracta de justícia i misericòrdia, no esmentades a la primera distinció). Jordi Gayà, editor d'aquesta obra, considera que les irregularitats d'aquest tipus que el text presenta poden ser degudes a «la frissor del seu autor», que hauria decidit enllestir l'obra abans d'haver acomplert el seu objectiu inicial. En qualsevol cas, al text es recullen aquells aspectes bàsics de la doctrina catòlica necessaris tant per als cristians com per als infidels, i concretament per als que segons l'editor són els seus destinataris principals, els cristians cismàtics d'Orient.

D'aquest text, se'n conserven versió catalana, en quatre manuscrits, i llatina, amb un sol testimoni. Basant-se en la qualitat superior del text transmès pel manuscrit 102-V3-2 de la Biblioteca Bartomeu March de Palma, del s. XIV, respecte al dels altres còdexs catalans, i en el fet que la versió llatina coincideix majoritàriament amb ell, s'ha triat aquest manuscrit com a text base.

Joan Santanach i Suñol

4) Raymond Lulle, *Anthologie poétique*

En aquest llibre pòstum Armand Llinarès ofereix al lector francès un recull triat del bo i millor de la poesia lul·liana en la línia del volum anàleg de Josep Romeu i Figueras, publicat per Editorial Selecta el 1958 i reeditat, amb actualitzacions, per Enciclopèdia Catalana el 1988. Llinarès tradueix correctament els originals de Ramon i es mou amb desinvoltura en el món lul·lià, com escau a un veterà de la seva fusta. El pròleg és generós en la descripció dels textos. El volumet cobreix, doncs, amb dignitat un buit important en la divulgació lul·liana en llengua francesa, que, com es veu a la p. 45, estava mancada en el punt concret de la poesia de Ramon. Llinarès havia publicat darrerament a la valuosa sèrie «Sagesses chrétiennes» de Les Éditions du Cerf les corresponents versions franceses dels *Principis i qüestions de teologia* (1989), de l'*Art breu* (1991) i del *Llibre del gentil i dels tres savis* (1993).

Salvant, doncs, l'innegable valor del volum que comentem, convé observar que, malgrat l'assessorament del pare Miquel Colom de què es parla a la p. 44, Llinarès ignora metòdicament qualsevol esment de bibliografia lul·liana, impresa en català o en qualsevol altre idioma, posterior als darrers anys seixanta. Aquesta circumstància queda clara a la bibliografia (ps. 45-46). Tanmateix a les notes del pròleg apareixen ara i adés referències a treballs dels anys vuitanta i noranta: o són obres lul·lianes del propi Llinarès (p. 24, nota 3) o són publicacions d'obres medievals no lul·lianes (p. 22, nota 4). Cal lamentar profundament que el lector mitjà francès pugui endur-se la sensació que no hi ha lul·listes per aquest mons de Déu, ni al Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg, ni a la Gran Bretanya, ni als Estats Units, ni a Catalunya ni a Mallorca. D'altra banda, refiar-se de les opinions (no dic de les afirmacions de caràcter filològic) d'estudis de fa trenta i quaranta anys dona una imatge totalment depassada de la literatura lul·liana, plena de pistes falses i de suggeriments innecessaris que no porten enlloc. Em refereixo a coses tals com les especulacions (p. 8) sobre si la poesia profana perduda de Llull era en català i no en occità (que és una noció d'origen ideològic sense cap fonament *in re*, que feia anys i panys que havia deixat de circular). La cosa resulta més

absurda i antipedagògica quan hom s'adona que Llinarès coneix la bibliografia d'ús recent, com ara els catàlegs de Bonner i l'actualització del llibre de Romeu esmentat més amunt; altrament no presentaria en els termes que ho fa la datació del *Desconhort* (p. 22) i del *Cant de Ramon* (p. 28).

Lola Badia

5) *Vida coetànea seguida del Testamento de Ramón Llull*

Dues obres crucials per al coneixement biogràfic del beat publicades en traducció castellana del P. Miquel Pasqual en una edició atractiva de l'editorial Olañeta. A més del pròleg de Sebastià Trias Mercant, el llibre té una cronologia de la vida de Llull i introduccions del traductor a les dues obres que conté. Les traduccions són acurades i la informació que ofereix el conjunt és correcta, així que aquest llibre constitueix una introducció no tan sols amena, sinó també fiable a la biografia lul·liana.

A més a més conté una dada d'un interès més centralitzat en qüestions codicològiques i cronològiques. Parlant del ms. únic de la traducció medieval catalana de la *Vida coetània*, el Ms. Additional 16432 de la British Library, diu el P. Pasqual (pp. 22-23): «Tenemos betarradiografías de 5 marcas de agua del manuscrito de Londres, las cuales se hallan exactamente iguales en documentos del Archivo del Reino de Mallorca, pero solamente en documentos datados entre 1426 y 1448. Por tanto, el manuscrito de Londres debe datarse entre dichos años.»

A. Bonner

6) Puig i Oliver, «La "Incantatio Studii Ilerdensis" de Nicolau Eimeric, O. P. Edició i estudi»

Les dimensions del moviment lul·lista dels segles XIV i XV, tant en la cultura catalana com en Europa en general, ens apareixen cada vegada més vastes i, a mesura que augmenta el seu coneixement documental, ens és possible avaluar la seva importància. Forma part d'aquesta història l'episodi de la batalla frontal que l'inquisidor Nicolau Eimeric va emprendre contra tot el que podia recordar Ramon Llull. Sovint, com ens fa pensar el document aquí publicat, induint a confondre les opinions de Llull amb les doctrines més estrambòtiques. Encara que, en honor a la veritat històrica, alguns lul·listes el precediren en fer aquesta mescladissa.

En la introducció (p.7-41) l'autor situa el tractat en el marc de la polèmica antilul·liana. El cas del valencià Antoni Riera, matriculat a la universitat de Lleida,

és l'oportunitat que aprofita Eimeric pel cinquè i darrer tractat contra opinions atribuïdes a Llull. Les circumstàncies vitals de l'inquisidor, esquivant decrets d'expulsió i en la necessitat d'avenir-se amb Benet XIII, aporten claus de lectura no exclusivament lul·lianes. A més, les opinions atribuïdes a Riera, no del tot inventades o tergiversades, com mostra l'autor, passaran a engruixar el dossier, encara molt incomplet, de la història dels corrents espirituals catalans.

L'edició del tractat (p.43-87) segueix l'únic testimoni conservat en un manuscrit parisenc, del qual no se fa cap descripció més precisa. Després del pròleg justificatori, el tractat llista 20 articles atribuïts a Riera i en fa una refutació puntual, encara que breu. La llista no sembla pretendre cap orde sistemàtic i inclou opinions exageradament 'apocalíptiques' i altres de teològiques.

Hi ha tres articles que se refereixen directament a la doctrina de Ramon Llull. És significatiu que la formulació d'aquests articles pretenen una condemna de Llull *in totum*. Són els següents: 10. «Quod doctrina Raymundi Lull, etiam si mala et hereticalia contineat, nullus debet illam hereticare»; 11. «Quod doctrina Raymundi Lull est sancta, vera, catholica atque bona»; 12. «Quod in doctrina Raymundi Lull non continetur nisi bonum».

La refutació dels dos primers articles se redueix a formular opinions suposadament lul·lianes, incloses ja en la llista que Eimeric havia publicat en el *Directorium*. La n. 12 li serveix a Eimeric per reproduir la butlla de Gregori XI. L'editor, que esmenta l'existència d'altres quatre testimonis manuscrits, a part dels que reproduïxen el *Directorium*, assegura la seva coincidència textual amb els textos publicats i remet a ulteriors estudis per a una anàlisi de la història d'aquesta intervenció papal.

J. Gayà

10) Artus, «Judaísmo e Islamismo en el autobiografía y en alguns escritos de Raimundo Lulio»

In this article, Artus discusses the three projects to which Llull proposed to devote his life after the series of visions which brought about his religious conversion. According to Artus, these projects were: bringing about the conversion of the unbelievers, especially the Muslims, to write a book which using «necessary reason» would defend the Christian religion from the attacks of its detractors, and to solicit from popes, kings, and other Christian leaders the establishment of missionary colleges. Basing himself on the *Vita coetanea*, Artus mentions Llull's pilgrimages and long period of study preceding the divine illumination on how to write the *Ars generalis*. Artus also focuses on Llull's repeated attempts to persuade the leaders of Christianity to set up language schools (including the short-

lived Miramar), and his three missionary voyages to North Africa (two of which are described in the *Vita*, and the third which took place a few years after the *Vita* was written in 1311). Artus comments that Llull also took every opportunity given him to preach to the Muslims and Jews in Christian lands as well. Llull sought to conclusively prove the truth of the Trinity, Incarnation and the other articles of faith, and that he realised that to be able to persuade the non-believer, it was necessary to create an atmosphere of mutual respect and sincerity, and as an example of this Artus describes Llull's *Llibre del gentil e dels tres savis*.

Artus appears to conceive of the *Vita coetanea* as a comprehensive description of Llull's life and missionary activity and as a result, most of his discussion centres around Llull's dealings with Muslims. However, as Charles Lohr and others have shown, the *Vita* was dictated for the very particular purpose of being Llull's calling card to the pope and to the council of Vienne, and hence, is tendentious, given that Llull wanted to encourage the council to set up language schools for the mission to the Muslims. Therefore, Llull emphasises the aspects of his life which best exemplify this, and most other things are simply set aside. An important corollary of this, is the lack of attention given in the *Vita* to Llull's contacts with the Jews, which has led many scholars to minimise what was clearly a significant and important part of his life and work. Proof of Llull's contact with the Jews is to be found in many of his other works, and the development and sophistication of the structure of the Art, as well as the underlying methodology of conversion, has much to do with what could have been almost daily contact with Jewish scholars.

H. Hames

11) Artus, «Raimundo Lulio sobre el componente inmaterial o espiritual del ser humano»

Article a propòsit de l'antropologia lul·liana, que incideix en un punt no sempre clar a l'hora d'estudiar la concepció de l'home en Llull: la relació entre el cos i l'ànima en el compost humà. L'autor deixa clar que, tot i que el filòsof mallorquí s'adscriu al corrent neoplatònic, no redueix l'essència o l'ésser bàsic de la realitat humana a una ànima espiritual presonera en un cos: és la conjunció de tots dos allò que constitueix l'essència humana.

La qüestió és més complexa del que sembla a primer cop d'ull, ja que, malgrat que la unió de tots dos components proporciona carta de natura a l'animal racional, per descomptat un d'ells és netament superior a l'altre: el component immaterial o espiritual té la preeminència. A través de textos extrets d'una àmplia

selecció d'obres, Artus analitza el funcionament de la psicologia lul·liana en la seua imbricació amb la fisiologia. El *corpus*, format per breus cites, inclou fragments d'obres pertanyents especialment a l'etapa quaternària (on la figura S o de les tres potències de l'ànima té un protagonisme especial), sense oblidar el *Llibre de contemplació*, el coneixement del qual ja ha demostrat l'autor de l'article en treballs anteriors. Però també, lògicament, es fa esment ampli al *Liber de anima rationali* i al *Liber de homine*.

L'estudi, doncs, té l'interès de puntualitzar un aspecte de vegades oblidat, i ho fa amb el suport de textos concrets. La conclusió, però, no era del tot desconeguda: ja Robert Pring-Mill va descriure al final del seu treball «La visió trinitària del món en Ramon Llull» com s'opera efectivament en la doctrina lul·liana la unió de cos i ànima d'acord amb el desenvolupament de la doctrina dels correlatius. El *Liber de correlativis innatis* proporciona, doncs, textos també molt interessants, i que cal tenir en compte; així, l'home consta d'un *homificativum* espiritual i corporal com a forma, un *hominificabile* espiritual i corporal com a matèria i un *hominificare* espiritual i corporal com a nexa entre ambdós. Aquesta és la manera pròpiament lul·liana de superar la simple equació cos = matèria, ànima = forma, de superar el dualisme fent-lo esdevenir trinitarisme.

J. E. Rubio

12) Backman, *The Decline and Fall of Medieval Sicily: Politics, religion, and economy in the reign of Frederick III, 1296-1337*

Aquest treball de Clifford R. Backman és el primer estudi detallat de la vida a Sicília durant el regnat de Frederic III (1296-1337). Backman dedica els sis capítols en què divideix l'obra a l'anàlisi i la descripció dels diferents aspectes que caracteritzen aquesta època i de quina manera influeixen en el desenvolupament de l'illa. El cinquè el dedica exclusivament a la situació religiosa dels sicilians, els quals, apartats de l'Església oficial pel fet que aquesta donava suport al candidat angeví al tron, viuen escindits entre la necessitat de mantenir la fe —tot i els interdictes i excomunionis papals— i el rebuig a la intrusió de l'Església en els seus afers interns, intrusió evident en la imposició d'estrangers partidaris del Papa en els llocs clau de la jerarquia eclesiàstica siciliana. D'altra banda, hi ha la presència a l'illa no només de frares franciscans que fugien de la persecució a què els sotmetia l'Església, sinó també d'un rei de fortes conviccions cristianes, molt properes als corrents espirituals de l'època i molt influït per un dels personatges que més esforços dedicà a la reforma espiritual en aquella època: Arnau de Vilanova.

En aquest context apareix la figura de Ramon Llull, atret per la campanya siciliana de reforma i missió. És possible que Llull conegués l'oposició de Frederic a la política papal de conversió de musulmans i grecs anterior al concili de Vienne a través dels escrits d'Arnau de Vilanova; i això, i el fet que Frederic hagués decidit d'ordenar i dirigir el seu regne segons «el propòsit de conèixer i estimar Déu», l'impulsaren a viatjar a Sicília l'any 1313, als vuitanta-un anys d'edat. Llull dedicà els seus afanys i els poc menys de 38 opuscles que escrigué durant l'any que va viure a l'illa a intentar convèncer Frederic que dirigís els seus esforços de reforma cap a una missió evangelitzadora a Tunis, però els sicilians estaven massa ocupats en els seus afers interns i els relacionats amb Nàpols i Grècia com per fer-ne cas, i la missió es limità a la predicació als musulmans i grecs de l'illa. Llull, decebut pel poc cas que se li feia decidí d'anar-se'n. En la seva última obra siciliana, *Liber de civitate mundi*, un personatge al·legòric, Justícia, li demana que deixi l'illa i segueixi la seva missió en altres corts, recurs habitual de Llull per acomiadar-se, però aquesta vegada diu que no li farà cas i que, fart que els prínceps que visita el menystinguin, se n'anirà ell sol cap a Tunis. Segons Backman és difícil no veure en aquestes paraules una queixa contra la negativa de la cort siciliana a accedir als seus plans d'evangelització de Tunis.

Un altre fet que Backman considera prou interessant de destacar és que Llull deixés l'illa poc abans de celebrar-se la investigació oficial que havia de decidir si el programa religiós dels franciscans rebels era o no contrari al programa oficial de l'Església. La marxa de Llull poc abans de la reunió del 3 de juny de 1314 pot obeir, segons Backman, a dues raons: una, que Llull considerés que els franciscans tindrien èxit en la seva defensa i que llavors, més que mai, els esforços de reforma espiritual a Sicília se centrarien en l'illa i es deixaria de banda qualsevol projecte a l'exterior; una altra, que la investigació fos ajornada intencionadament fins després de la marxa del Beat, ja que la ratificació formal del programa religiós dels franciscans podria haver provocat l'oposició pública d'un Llull no gaire entusiasta de la causa dels franciscans i, després del concili de Vienne, en un dels punts més alts de popularitat i consideració.

Ferran Moreno Lanza

- 13) Badia, «La ficción luliana en los orígenes de las letras catalanas»
- 18) Bonner, «El arte luliana como método, del Renacimiento a Leibniz»
- 25) Colomer, «La actitud compleja y ambivalente de Ramon Llull ante el judaísmo y el islamismo»
- 29) Domínguez Reboiras, «El proyecto luliano de predicación cristiana»
- 38) Gayà, «El arranque filosófico del “Ars” luliana»

- 39) Hames, «Discourse in the Synagogue: Ramon Llull and his Dialogue with the Jews»
- 46) Lohr, «Ramon Lull's Theory of the Quantification of Qualities»
- 66) Ruiz Simon, «Ramon Llull y las contradicciones aparentes»
- 85) Urvoy, «Le symbole de l'arbre chez les auteurs arabes antérieurs à Lull»

Jordi Gayà ofereix reflexions i suggeriments diversos sobre els fonaments del pensament lul·lià i l'origen de l'Art: la filosofia com a necessitat en la seva conversió; la gènesi en el *Llibre de contemplació* (“*mode e manera* con que desentrañar la *significació*, cuestión no de palabras (oficio sería, luego, de *auctoritates*), sino *apprehensio rerum*”, p. 4); l'esquema de l'ascens i el descens, l'ordenació del món i el coneixement humà; la figura elemental i la figura universal.

Charles Lohr analitza la teoria lul·liana de la quantificació de les qualitats, aplicada als elements i tal com es formula a la *Logica nova* (1303). Es pot comprovar que la teoria lul·liana es relaciona i fins va més lluny que la teoria desenvolupada per escolàstics coetanis com Duns Escot.

Josep M. Ruiz Simon estudia com Llull, tot al llarg de la seva obra, a través de l'exploració de les contradiccions aparents lògiques (és a dir, d'aquelles proposicions que semblen contradir-se entre elles, però que en realitat no ho fan) intenta de mantenir i fonamentar la unitat de la saviesa cristiana que l'aristotelisme havia posat en qüestió; això és, la possibilitat del coneixement i de l'argumentació demostrativa de la transcendència malgrat la inadequació entre el subjecte cognoscitiu i l'objecte a conèixer. La superació d'aquesta inadequació que aboca a unes aparents contradiccions entre les veritats de la fe i les conclusions de la raó, es postula pel coneixement supraintel·lectual (l'*excessus mentis*, pp. 30-31), entès com a ciència divina que sobrepassa la ciència aristotèlica; en definitiva, la condició de possibilitat de la mateixa Art lul·liana.

Lola Badia proposa de revisar l'ús que fa Llull de la literatura en el context de la producció literària que li és contemporània (poesia trobadoresca, historiografia i ús de l'autobiografia, narracions pietoses exemplars) i del debat sobre la legitimitat de la ficció i del literari que es dona a la tardor medieval. De l'època de la narrativa més ambiciosa del *Blaquerna* i del *Fèlix* amb una gran capacitat de sincretisme i d'integració d'elements diversos, a l'ús del jo com a recurs literari que apareix ja definit a partir de 1295 amb el *Desconhort* i es concreta en diverses menes d'obres, passant per la creació literària més original, que és la “ficció natural”, la transmutació de la ciència en literatura (com n'havia dit Pring-Mill). Acaba amb un exemple insòlit i massa oblidat de recepció de Llull, la ficció doctrinal de Ferran Valentí en el seu pròleg a les *Paradoxa* de Ciceró (s. XV).

Eusebi Colomer subratlla fins a quin punt l'interès de Llull pel judaisme i l'islamisme és la raó fonamental de l'originalitat del seu pensament i del seu sis-

tema. Bo i tenint en compte els contactes que va tenir amb una i altra comunitat, analitza els coneixements del beat sobre la fe dels jueus i dels musulmans tal com són exposats de manera clara i asèptica al *Gentil*, i l'opinió que li mereixen a partir de la *Doctrina pueril* i el *Liber de fine*. Judaisme i islamisme són per a Llull corrents religiosos incomplets, més que erronis, ja que contenen una part de la veritat cristiana: “un Dios no trinitario o que, supuesta la creación, no hubiera asumido la naturaleza humana, no sería a sus ojos, según la fórmula anselmiana, que él tácitamente se apropia, el Dios ‘mayor que el cual no puede pensarse nada’” (pàg. 90).

Harvey Hames fa una altra contribució valuosa a l'estudi de l'apologètica lul·liana. Reconstrueix (pp. 112-15) el que podria haver estat el discurs de Llull a la sinagoga de Barcelona que devia tenir lloc l'hivern de 1299, després que el rei Jaume II d'Aragó l'hagués autoritzat a predicar als jueus dels seus territoris (pp. 108-09). Perfilava també l'ambient de les disputes entre cristians i jueus (remarcable la informació que proporciona sobre la predicació a la sinagoga de Barcelona que va tenir lloc després de la disputa de 1263, pp. 106-07) i l'ambient d'una sinagoga i el que eren els sermons jueus que s'hi predicaven (pp. 107-09). Fa un resum dels contactes jueus de Llull (p. 110) i caracteritza l'apologètica i l'homilètica lul·lianes (del *Liber de praedicatione* de 1304, a l'*Ars maior praedicationis* de 1313, passant pel *Liber praedicationis contra iudaeos* de 1305).

Dominique Urvoy crida l'atenció sobre la importància que té l'esquema estructurador de l'arbre en diverses obres musulmanes enfront de la gairebé nul·la presència en obres cristianes. L'afirmació, pel que fa a les fonts cristianes, és almenys massa taxativa i descuida, per exemple, obres en vulgar (Matfre Ermengaud). Per a Urvoy, aquest seria un cas més en què Llull apareix com un autor cristià original i excepcional, si es deixa de banda la perspectiva cultural musulmana. En el ben entès que el que trobem entre Llull i la cultura musulmana no són préstecs materials sinó coincidències ambientals que s'explicarien per la voluntat del beat de fer-se entendre pels seus principals interlocutors (p. 93). Remarca també la presència de l'esquema arbori en diverses obres cristianes àrabs (p. 96).

Fernando Domínguez parla de l'homilètica de Llull en el context del seu temps i en l'opus lul·lià. Posa en relleu fins a quin punt suposa un trencament amb les formes de predicació que havien estat institucionalitzades pels mendicants: “la fusión de la metodología y estructura del sermón monacal con la retórica clásica, con la especulación escolástica y con las necesidades catequéticas del momento” (p. 121). Llull planteja un rebuig a la necessitat de la connexió del sermó amb l'Esclatadura perquè no busca només la proclamació de la veritat (*praedictio per auctoritatem*), sinó una demostració de la veritat (*praedictio per moralem philosophiam*). També rebutja l'ús dels artificis retòrics com ajuda a l'exposició de la veritat, perquè la comunicació de la veritat és efectiva en ella mateixa.

Finalment, Antony Bonner fa un panorama del lul·lisme dels segles XVI i XVII, que centra el seu interès sobretot en l'Art "como método, como ciencia de las ciencias, como llave de un nuevo enciclopedismo y como arte combinatoria" (p. 165). Analitza especialment la presència d'aquests aspectes en l'antologia de Llätzer Zetzner, de gran difusió i via d'entrada de Llull al segle XVII, tot i que la part principal de l'antologia representa el lul·lisme del segle XVI.

A. Soler

14) Barkaï, «Les trois cultures ibériques entre dialogue et polémique»

In this article, Barkaï seeks to give an overview of the nature of the intellectual relationship between the three faiths in the Iberian peninsula during the Middle Ages, a tough assignment given all that has been written on the subject in the past few decades. Importantly, he first qualifies what is meant by the term «dialogue» so as to indicate that the modern meaning, of an open discussion among equals, is anachronistic when discussing the Middle Ages, where dialogue was usually not between equals and was more polemical in nature. Barkaï distinguishes between three principle types of dialogue: the learned disputation between scholars which, at least in theory, was between equals, and which sometimes became a major spectacle when it took place in public; the more popular disputations between members of the different faiths meeting in various circumstances, such as while doing business, and for which we generally do not have written records; and imaginary disputations which reflect the interreligious tension of the period.

According to Barkaï, this «dialogue» also helps us see the changes in the different religions in their attitude to the other, in methods of argumentation, and in movement from moderation to fanaticism and vice versa through the Middle Ages, and hence the polemical literature is a good reflection of changes in mentality.

While the Bible was the common basis for Jewish-Christian dialogue, no such text existed for dialogue with the Muslims, and hence, the issue of the Trinity formed the basis for this dialogue. Barkaï cites the eleventh-century Muslim scholar, ibn Hazm as an example of this, and the verbal violence in his polemic against both Christians and Jews as an example of the deterioration of relations between the different faiths in Spain. The twelfth century, marked by rationalist tendencies in both philosophy and theology together with increased access to Jewish post-biblical sources and the translation of the Koran into Latin provided, at least in theory, the grounds for more serious dialogue between Christianity and the other faiths. The convert, Peter Alphonsi's, dialogue with the Jew, Moses, his

new Christian identity conversing with his old Jewish one, is a prime example of this trend.

Barkaï remarks that Muslim polemical works, unlike their Christian and Jewish contemporaries, did not take the form of dialogues, perhaps because dialogue implies a level of tolerance and reconciliation; the only exception being the arabic *Kitab al-hujja wa-al dalil fi nasr al-din al dhalil* (The Book of the Khazars), which, however, was written by a Jew, Judah ha-Levi. The latter is contrasted with Ramon Llull's *Llibre del gentil e dels tres savis*, in which, according to Barkaï, we find a unique example of how inter-religious dialogue could take place, though not with the purpose of live and let live, but with the intention of converting the Other to the true faith. However, Llull's early optimism as to the benefits of dialogue gave way, writes Barkaï, to the missionary, polemical and inquisitorial tactics of the mendicants whose opinion of dialogue was not very high. In this context, Jewish converts who joined the mendicants play an important role, for example, Nicholas Donin and Pablo Christiani in the public disputations of Paris 1240 and Barcelona 1263 respectively, with the latter in particular marking an important change in the use of Jewish post-biblical literature to prove the truth of Christianity.

Barkaï cites the debate between the Genoese merchant Inghetto Contardo and the Rabbi, Moshe David, in Majorca in 1286 as an example of more popular religious encounters and as another example, like Llull's *Llibre del gentil*, of the possibility of respectful and peaceful discussion between members of the different faiths. Another example is the epistle purportedly written by Samuel the Moroccan to his friend Ishaq sometime after 1072 explaining his reasons for converting to Christianity. A letter which became a best-seller with over 300 extant manuscripts of the text, it has been attributed to the imagination of the Dominican Alfonso Buenhombre ca. 1339, which, if the case, makes its tolerance all the more remarkable.

The *Pugio fidei adversus Mauros et Iudeos* by Ramon Martí is without doubt the most significant work of polemic in the Middle Ages both in size and scope. Utilising *ratio*, it attacks the Muslims for failing to apply the same criteria to the New Testament as they do to the Koran, and the Jews for failing to understand their own Rabbinical traditions.

Ron Barkaï contrasts the Barcelona disputation of 1263 with that of Tortosa in 1413-14 seeing the crucial difference as being the lack of freedom of speech for the Jews in the latter. He suggests that this stems from the change in attitudes from the thirteenth to the fifteenth centuries, and also because Tortosa was controlled by the pope and church, while the secular authorities were present and mediated in Barcelona. In my opinion, Barkaï tends to take Nahmanides' account of the Barcelona disputation a little too literally, and perhaps because he wants to

be able to show the change in attitudes over time, he seeks to present the late thirteenth century (Ramon Llull, Barcelona 1263, Majorca 1286 etc) as one where there was a level of true dialogue. Nahmanides wrote for a Jewish audience and certainly allowed himself literary licence as to how he reported what he said and how he said it (The same must be said for a polemical text against Christianity written around the same time by Moses ben Solomon of Salerno entitled *Ta'anot* - «Claims»). For if Moses had said half the things he purportedly did to his Christian interlocuters, they would have had to have the patience of Job not to have taken serious offence). One must not forget that the mendicants were already on the scene early in the thirteenth century, and the supposed willingness for dialogue of someone like Llull or Inghetto Contardo was already then out of the ordinary. Hence, while not suggesting that there was no change from the twelfth to the fifteenth century, in my opinion, this change was one of nuances and not really of substance.

With such a broad theme to deal with, it is impossible in an article of this size to cover everything, and overall, Barkaï handles his subject matter with aplomb. However, there are some significant omissions, one of which being the polemical works of Mozarabs against Islam, such as the *Contrarietas Alfolica* and a work written by an Arab Christian, the *Apology of al-Kindi*, which were very influential during the later Middle Ages for Christians perceptions of Islam.

H. Hames

15) Batllori, *Arnau de Vilanova i l'arnaldisme*

Tal com el títol indica, el tercer volum de les seves obres completes (OC) agrupa la majoria d'estudis sobre Arnau de Vilanova i l'arnaldisme que Miquel Batllori ha dut a terme, ara novament actualitzats i revisats pel mateix autor, i amb un pròleg de Giuseppe Tavani. Aquest tom, però, no inclou alguns treballs de caràcter general, com ara els dedicats als manuscrits catalans de la Biblioteca Nazionale de Torí o «La cultura catalanoaragonesa durant la dinastia de Barcelona (1162-1410)», ja publicats al primer volum de les OC, o l'article «Arnau de Vilanova, Joan de Rocatallada i António Vieira», ara a OC VIII, amb el títol «Una visió apocalíptica del futur de Portugal».

Els treballs presents en aquest volum estan agrupats en diversos apartats i subapartats, seguint una estructura temàtica que ha comportat que en algun cas, per afavorir la visió de continuïtat entre els diversos estudis, se n'hagin modificat els títols originals. El primer apartat, «Trajectòria personal», inclou els tres articles que Batllori va escriure arran de la polèmica sobre el lloc d'origen d'Arnau: «La

pàtria i la família», escrit juntament amb Joaquim Carreras i Artau (1947), «El parentiu amb Joan Blasi a través de la documentació de Marsella» (1949) i «La connexió amb Itàlia 1267?-1276?» (1950).

El segon es dedica a «La producció escrita», en la qual es distingeixen l'obra espiritual de la mèdica. En el primer cas trobem la «Notícia preliminar» al vol. I de les *Obres catalanes. Escrits religiosos* d'Arnau, publicat a la col·lecció Els Nostres Clàssics l'any 1947; el comentari i l'edició del *Tractatus quidam in quo respondetur obiectionibus que fiebat contra tractatum Arnaldi de aduentu Antichristi* i de l'*Expositio super 24m capitulum Mathei*, apareguts el 1955 a AST amb el títol de «Dos nous escrits espirituals d'Arnau de Vilanova»; força relacionat amb aquest darrer hi ha les «Noves dades biogràfiques extretes del *Tractatus*» (1956); tanca el subapartat l'estudi «Versions italianes medievals [d'obres religioses de mestre Arnau de Vilanova]» (1951). Pel que fa als treballs dedicats a les obres mèdiques, es reedita la «Notícia preliminar» inclosa al vol. II de les *Obres catalanes. Escrits mèdics* (1947).

El següent apartat, també subdividit entre textos teològics i mèdics, recull diversos «Comentaris a obres arnaldianes», que es concreten sobretot en l'anàlisi de qüestions específiques. S'obre el primer subapartat amb la traducció catalana d'«Arnau de Vilanova antiscolastique d'après les textes catalans et italiens» (1951), a la qual segueix el treball «“Ço que ara s'és descobert en la província de Toscana”. Aclariment d'un passatge obscur del *Raonament d'Avinyó*» (1949-50). Al subapartat d'«Obres mèdiques: fonts dels Regiments de Sanitat» es refonen dos textos anteriors: «El “Regimen Sanitatis” de Arnau de Vilanova», lliçó llegida al Port de Pollença l'octubre de 1944, i «Entorn de les fonts dels “Regiments de sanitat” d'Arnau de Vilanova» (1970, publicat l'any següent). A continuació hi ha un seguit d'«Orientacions bibliogràfiques», aparegudes el 1954, sobre la figura d'Arnau, la seva obra i el context en què es va desenvolupar, que constitueixen un apartat *per se*.

Al capítol cinquè, «Ramon Llull i Arnau de Vilanova», s'hi inclouen tres treballs en què s'estudien alguns aspectes que relacionen les dues figures: «Raimondo Lullo e Arnaldo da Vilanova ed i loro rapporti con la filosofia e con le scienze orientali del secolo XIII» (1971; ara amb traducció catalana), «Profecies sobre la Croada pervivents a Barcelona l'any 1520» (1975) i «La difusió de llurs textos: repertori provisional» (1942; originalment «El pseudo-Llull y Arnau de Vilanova. Notas de manuscritos italianos»).

L'«Arnaldisme», entès com a pervivència i difusió de les idees i textos d'Arnau, és l'objecte del sisè apartat, en el qual s'inclouen els estudis «Sicília i la Corona d'Aragó en les profecies d'Arnau de Vilanova i de Joan de Rocatalhada» (1989) i «Un carteig erudit sobre l'autenticitat del “Breuiarum practicae” al segle XVIII»; aquest darrer va ser publicat per primera vegada el

1934 dintre de l'estudi més ampli «Records de Llull i Vilanova a Itàlia» (la part dedicada a Llull del treball, «Per la història del lul·lisme als ducats de Ferrara i Mòdena», es pot consultar fàcilment a OC II).

Tanca el volum una selecció de «Notes crítiques», mostra de les que Miquel Batllori ha anat escrivint al llarg dels seus anys com a investigador de la figura i l'obra d'Arnau.

Joan Santanach i Suñol

16) Bensch, «From Prizes of War to Domestic Merchandise: The Changing Face of Slavery in Catalonia and Aragon, 1000-1300»

Stephen P. Bensch proposa una anàlisi de les circumstàncies que van permetre que l'esclavisme, desaparegut a Europa durant la baixa edat mitjana, perdurés en els territoris cristianollatins. Un esclavisme que, entre els anys 1000 i 1300, passà de ser una institució rural a ser una institució urbana, que va veure com el comerç exterior abandonava la pirateria i la captura com a fonts d'aprovisionament i que va fer de les dones la principal mercaderia.

A pesar de la vigència que l'esclavisme va tenir sota l'ordre de les lleis visigòtiques, Bensch segueix P. Bonnassie en l'argument que l'abandonament de la pràctica de l'esclavisme es va produir no tant per causes econòmiques com pel trencament del consens social que considerava rellevant la diferència entre lliure i esclau. Després de l'any 1000, l'associació exclusiva entre esclau i musulmà va reforçar-ne, de sobte, l'estrangeria cultural. Els cristians de la marca hispànica havien anomenat fins aleshores «pagans» als musulmans, però a partir de la devastació de Barcelona de la mà d'Al-Mansur es generalitza el terme «sarraïns». Havien augmentat les connotacions d'amenaça associades als musulmans com a grup estranger de diferent religió.

Una vegada que l'adquisició d'esclaus va derivar no tant de la captura com de la compravenda, l'actitud de la societat que els «acollia» també es va veure modificada. Així doncs, a mesura que els catalans van anar estenent els seus interessos comercials i dinàstics a d'altres punts del Mediterrani, els actes particulars de pirateria van esdevenir perillosos per a la corona, de manera que el 1250 el rei Jaume I va imposar el seu control prohibint tot atac que no hagués estat prèviament autoritzat i convertint la pirateria sobretot en una eina diplomàtica.

La conquesta de Mallorca, Menorca i València va aportar noves fonts de subministrament de mercaderia humana i va consolidar un mercat que inclouria Itàlia, el sud de França, el nord d'Àfrica i la Corona d'Aragó.

A partir de mitjan segle XII es detecta un fort increment dels preus, un augment de l'interès per adquirir dones —que passaren a dominar el mercat en una

proporció de dos a un respecte dels homes—, i una cotització més forta de l'esclau negre —perquè aquest tenia més difícil l'accés a la llibertat.

El fet que la conversió al cristianisme pogués menar-los a la llibertat feia que molts propietaris neguessin el baptisme als seus esclaus. En aquest sentit hi ha una carta de queixa del Papa Innocent III datada de 1206 i adreçada als ciutadans de Barcelona. El concili de Tarragona (1244) va prendre cartes en el tema apostant pel baptisme per tal de mitigar els efectes de l'esclavitud. El somni d'una cristiandat universal, al segle XIII, conduïda per dominics i franciscans, també va contribuir a suavitzar aquestes relacions.

Anna Llauradó

17) Bolzoni, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*

És un llibre molt suggestiu sobre diversos aspectes de la retòrica renaixentista, entre els quals tracta un caire que permetia descompondre un text d'un autor reconegut en els seus elements constitutius degudament classificats, i llavors emprar aquests bocins per tornar a recompondre un discurs o un text literari sobre una base que hom podria considerar sòlida, perquè estava fonamentada en un text (o textos) clàssic(s). Un tal procediment, tan lluny del nostre ideal de la creativitat literària, fou practicat per moltes figures del Renaixement. Entre elles, Bolzoni dedica un apartat (pp. 53 i ss.) a un mestre i pedagog anomenat Orazio Toscanella (ca. 1520 - 1579), qui, en una de les seves obres, *l'Armonia di tutti i principali retori* (Venècia, 1569), proposa un sistema lul·lià d'organitzar aquesta tècnica d'anàlisi i síntesi. A tal fi empra quatre «ruote costruite sul modello di Lullo» (figures reproduïdes a la p. 70 del llibre). La primera conté els nou subjectes de l'Art (i per tant s'anomena «S»); la segona és l'A, dels «predicats absoluts»; la tercera conté les nou (o deu) qüestions i regles (i per tant anomenada «Q»); i la quarta és la T, dels «predicats respectius». El que l'autora ignora (cosa que no invalida els seus arguments, sinó que els hauria fet històricament més interessants i coherents) és que aquestes figures no provenen de Lull mateix, sinó que són copiades de l'obra d'Agrippa von Nettesheim, *In Artem brevem Raymundi Lullii*. Era Agrippa qui havia posat els nou subjectes primer (per Lull eren secundaris; eren temes als quals l'Art es podia aplicar) i en una figura circular anomenada «S» (Lull no els va posar mai en una figura circular —perquè no es podien combinar un amb altre—, i a més a més per a un lul·lista la «S» designava una altra figura, d'una etapa anterior). Era Agrippa qui havia afegit al centre de la Figura A un triangle amb tres conceptes suplementaris: «M. Unitas, N. Perfectio, L. Essentia». Era també ell qui havia posat les qüestions i regles en una figura circular

anomenada «Q» (tampoc no eren combinables per a Llull). Finalment era Agrippa qui havia rebatejat els conceptes d'A i T com a «predicats absoluts i respectius». Insistim en aquest punt, perquè la influència del seu comentari lul·lístic sobre la retòrica renaixentista ha estat poc estudiada, malgrat l'enorme popularitat de l'obra (setze edicions en el segle i quart que va seguir la seva publicació l'any 1531). A més a més, per als estudiosos de Llull, l'obra constitueix no un, sinó "el" nexa entre el beat i la retòrica renaixentista. Dit això, aquest apartat del llibre de Bolzoni mostra i explica un dels punts concrets de funcionament del sistema Llull-Agrippa dins una obra del s. XVI. I ho fa amb un personatge, aquest Orazio Toscanella, fins ara (em sembla) desconegut per a la història del lul·lisme. El llibre és suggestiu, com he dit més amunt, pel fet d'explicar precisament les parts de l'engrenatge de la retòrica renaixentista en les quals la readaptació d'Agrippa de l'Art de Llull s'hi podia inserir. Per això podria ser un bon punt de partida de recerques futures sobre el tema.

A. Bonner

18) Bonner, «El arte luliana como método, del Renacimiento a Leibniz»

Ressenyat sota el núm. 13 més amunt.

19) Bonner, «Más sobre el mot i el concepte de "dignitats" en Ramon Llull»

En el present estudi, l'autor fa en primer lloc un breu recorregut per l'ús lul·lià del terme «dignitats». Aplicat als atributs de Déu, Llull prefereix en les primeres obres emprar el terme «vertuts» (així al *Llibre de contemplació en Déu* o en l'*Ars compendiosa inventendi veritatem*), desterrat finalment en favor del de «dignitats» en l'*Art demostrativa*. Tot seguit, l'article se centra en l'ús del terme «començaments» o «principia», que en l'inici denomina els components de la figura T, però que en l'etapa ternària passa també a denominar els components de la figura A. Aquest és un dels moments més interessants de l'article de Bonner, ja que, lluny de limitar-se a la mera presentació descriptiva d'una terminologia, aquesta es manifesta com un mitjà per a dur endavant una tasca interpretativa que permet incidir en temes tan importants com el trànsit de l'etapa quaternària a la ternària. Així, com afirma l'autor a la pàgina 10, els canvis terminològics de l'etapa ternària «corresponen a una profunda reestructuració de l'Art», reestructuració explicada per Bonner.

Una altra part de l'estudi és dedicada a les fonts on Llull va prendre la idea de fonamentar l'Art sobre els atributs divins. Desemboca en unes puntualitzacions

de l'autor envers unes afirmacions expressades per ell mateix en un estudi anterior publicat l'any 1990. Seguint a H el ene Merle, l' us lul·li  del terme «dignitats» seria una traducció boeciana del grec «axiomata», i aix  les dignitats serien presentades com una mena d'axiomes en el sistema de l'Art. Ultra el fet que la traducció del terme no és atribuïble a Boeci, Bonner puntualitza i proposa que en Llull devia predominar el sentit tradicional del mot «dignitats». Tot i aix , no és rebutjable una semblança volguda per Llull amb el concepte d'«axioma», donada la centralitat de «dignitats» en el sistema lul·lià.

Es clou aix  un article breu, condensat, que amb precisió i sense cap paràgraf sobrer analitza de forma directa uns aspectes molt concrets de l' us lul·li  de la terminologia relacionada amb la base del seu sistema, i que afecten, m s enllà del plànol purament semàntic, la mateixa estructura de l'Art.

J. E. Rubio.

20) Borge Bravo, Rosa, «Las reglas de votación en la obra de Ramon Llull».

Rosa Borge, en l'article, es limita a exposar el plantejament de Llull sobre la teoria de la votació. Explica el sistema electoral sense aportar-hi res de nou. Si bé cita, en diverses ocasions, els articles de McLean i London (veg. *SL* 32, pp. 21-37 i 94), no insiteix a remarcar-ne cap aspecte concret, sinó que els segueix per destacar la precocitat del descobriment de Llull i situar-lo, així, com a capdavanter en la investigació dels sistemes de vot. Borge sembla no haver entès la preocupació de Llull per trobar un sistema de votació infal·lible i just, ja que al final del seu article considera el mètode lul·lià «farragoso y poco útil».

Núria Basart

21) Bujanda y otros, *Index de Parme. Index de Rome 1590, 1593, 1596 avec étude des index de Parme 1580 et Munich 1582*

Figura una referencia general a la lista de obras de Eymerich/Peña en diversos índices (véanse pp. 168, 423 y 777) además de una referencia concreta a la *Philosophia amoris* en la edición de Lefèvre de  taples (p. 696) y a la *Practica compendiosa artis Raymundi Lulli* de Bernardo de Lavinheta (p. 91).

F. Domínguez

22) Bujanda y otros, *Thesaurus de la littérature interdite au XVIe siècle. Auteurs, ouvrages, éditions*

En el índice de autores y obras condenadas figuran las referencias a Ramon Llull en los tomos anteriores de esta serie (p. 263). También figuran Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim: *In artem brevem Raymundi Lulli commentaria* (p. 54) y de Bernardo de Lavinheta la *Explanatio artis* (p. 250). En los Addenda: en el Index de Florencia (1553/4) se imprime una lista de obras de Ramon Llull (p. 823: núms. 503-522) y en el Index du maître du Sacre Palais una referencia explícita (p. 837: núm. 446).

F. Domínguez

23) Burman, «The “order of matrimony” in Ramon Llull’s *Blanquerna*»

Thomas Burman estudia la concepció del matrimoni en el llibre primer del *Blaquerna*, tenint en compte tres idees clericals contemporànies sobre el significat i la funció del mateix. En la primera, un lloc comú de la predicació, el matrimoni és un orde, com ho és el sacerdoci. En la segona, el matrimoni té una forma excel·lent en la vida espiritual, que passa per l’abstinència sexual. Finalment, i és una novetat del segle XIII, la consideració del matrimoni com a mitjà de santificació i, per tant, del sagrament com a mitjà efectiu de gràcia. Burman detecta la presència de les tres idees al *Blaquerna*. En efecte, és innegable que Llull estableix una certa equiparació entre orde de religió i orde de matrimoni (però la distinció que l’autor pretén que Llull observaria entre els termes «orde» i «estament» del matrimoni per referir-se a estat de vida en un sentit religiós o social (p. 50), no em sembla sostenible perquè en la novel·la sovint són intercanviables). En aquesta útil aportació de Burman a la contextualització de les idees lul·lianes, hom només hi troba a faltar la presa en consideració de l’existència de matrimonis de penitents (per exemple, com a terciaris franciscans) en la vida real.

Albert Soler

24) Colomer, «El problema de la relació fe-raó en Ramon Llull: proposta de solució»

L’article toca una de les qüestions més debatudes dels estudis lul·lians, i de cabdal importància per a la comprensió del pensament del beat. L’autor, el tristament desaparegut Pare Colomer, és precisament una de les figures més

capacitades per a afrontar la «proposta de solució» anunciada al títol, a la vista de la magnífica producció amb la qual ha fornit al llarg de la seua vida acadèmica material per als estudis sobre Llull.

L'autor ens ofereix un resum clar de la qüestió en les seues línies més generals. Parteix del raonament que fa servir Llull per a demostrar als infidels la Trinitat, segons apareix a la *Vita coetanea*. N'esmerça els elements metafisicoteològics i l'estructura lògica: repassem així el paper clau de les dignitats divines, dels principis relatius i dels correlatius, a més de l'ús d'arguments *per hypotesim*, amb els quals Llull busca demostrar una afirmació a través de la negació de les conseqüències de l'afirmació contradictòria. El caràcter eminentment actiu de la divinitat, entesa a la manera anselmiana com *id quo maius nihil cogitari potest*, és la clau de volta de l'argumentació lul·liana.

Una argumentació adreçada a l'enteniment dels infidels i que, d'acord amb allò exposat en la primera part de l'article, pot semblar que incideix en el caràcter «racionalista» del pensament lul·lià. El P. Colomer es pregunta, en un segon moment del seu estudi, per l'autèntic abast d'aquest pretès «racionalisme», per la qual cosa passa a analitzar el paper de l'altre element en joc: la fe. Aquesta és la condició prèvia del coneixement, segons es desprèn de l'anàlisi detinguda dels textos lul·lians dedicats a la qüestió. En unes breus pàgines, l'autor de l'estudi ens presenta de forma concisa i molt clara la relació existent entre fe i raó, necessitats l'una de l'altra, i de quina manera caminen juntes fins a arribar al coneixement.

La claredat del resum sols pot venir de part de qui ha reflexionat i escrit àmpliament sobre el tema amb anterioritat; així, sense fer-ne una menció explícita, l'autor descriu resumidament i clara en què consisteix la doctrina dels «punts transcendents» en presentar, al final de la pàgina divuit, un text de la *Disputatio fidei et intellectus*. Com dos peus que van pujant els esglaons del coneixement: aquesta imatge resumeix la relació entre fe i raó en Llull, que, amb aquest estudi i amb els anteriors del mateix autor, és decididament clarificada al marge de tòpics i d'interpretacions precipitades, que mai no han faltat en aquest tema.

J. E. Rubio.

- 25) Colomer, «La actitud compleja y ambivalente de Ramon Llull ante el judaismo y el islamismo»

Ressenyat sota el núm. 13 més amunt.

26) Colomer, «La apologética cristiana medieval»

The late Eusebio Colomer wrote a number of studies on the relations between the three faiths in the thirteenth-century Kingdom of Aragon, and he generally based his studies around two contemporaries with very different personalities, Ramon Martí and Ramon Llull. These two figures were connected in multifarious ways to the intellectual, social and religious milieu of the period, and through them it was possible to shed light on the complexities of the relations between the different faiths, and the increasingly sophisticated efforts of the Christians to convert the members of the other faiths. In this article, Colomer returns to Martí and Llull as a way of examining the medieval Christian apologetic against the other faiths.

Colomer presents Martí as someone who is in tune with the intellectual developments of his time, and who is able to adapt his approach to missionising in line with these changes. Hence, from the early *Explanatio symboli apostolorum*, through the *Capistrum judaeorum* (1267) to the monumental *Pugio fidei*, Martí goes from promoting the efficacy of reason to demonstrate the Christian truths (Trinity and Incarnation), to a more critical notion of the limits of reason in proving the faith. He, like Thomas Aquinas, distinguishes between religious truths that can be proven by reason, and those that cannot, and clearly states: «the articles of faith cannot be demonstrated». Martí does not totally negate the use of reason in favour of faith, but rather, uses reason to illustrate historical-exegetical and philosophical questions, and relies on faith for the theological.

In contrast, Llull's uniqueness was to take a system of thought which was passed its sell-by-date to an extreme, and to emphasise that greater faith is achieved through greater understanding. Llull, unlike Martí, abandoned the historical-exegetical for rational argumentation, not to disprove the faith of his interlocutors, but to conclusively prove the truth of the Christian faith. Llull believed that the only path for viable dialogue between the faiths was to start from that which united them - a platonic exemplaristic conception of God and the relationship between God and creation, rather than that which divided them - their authoritative texts. In other words, any dialogue between the faiths had to be based on reason rather than authority.

This article should be seen in light of the important collection of (revised) studies completed by Father Colomer in 1993, but only published in 1997, *El pensament als països catalans durant l'edat mitjana i el renaixement* where much space is devoted to both Llull and Martí. Colomer saw both as important, but opposing figures in a geographical area where the three faiths met and interrelated. As can be seen from the article discussed here, Colomer viewed Llull and Martí very much from within a Christian perspective, and hence Martí represented a

more up to date approach to missionising, while Llull was backward looking in his theological approach, but innovative and unique in his technique. Martí looked towards Paris, Aristotle and Aquinas, while Llull remained in a Mediterranean environment stuck with Anselm and Neoplatonism. However, when we examine Llull's approach particularly in light of what was happening in the Jewish world around him, we find that Llull developed his ideas with a particular audience in mind, and advanced a theology which fit the needs and preoccupations of those he wished to convert. His Jewish contemporaries were also fighting a rearguard action against the infiltration of extreme Aristotelianism by claiming that they were expounding the true ancient received tradition based on Neoplatonic concepts. They, as Colomer says about Llull, claimed that they were traditionalists and conservatives, while at the same time developing an innovative thought system (Kabbalah) which provided solutions for the burning issues of the time. In this context, unlike Martí whose intellectual interests distanced him from those he wished to convert, Llull's approach fitted perfectly, and for this reason, again unlike Martí, his teachings were perceived as a serious threat.

H. Hames

27) Cordeschi, «I sillogismi di Lullo»

En aquest treball breu però dens, Cordeschi afirma amb raó que els graus de demostrabilitat del sil·logisme lul·lià no depenen de la seva estructura formal, sinó del seu lloc en una escala ontològica, i aquesta gradació és aplicable als termes, a la relació de predicació entre termes i a la relació entre les proposicions d'un sil·logisme. L'escala ontològica, és clar, és representada pels nous subjectes, i Llull no tan sols critica la gent que només sap fer ciència basada en els esglaons de la sensitiva i la imaginativa, sinó afirma que sols els termes trets del darrer esglaó (Déu i les dignitats) constitueixen «principia vera et necessaria et primitiva» per bastir un sil·logisme demostratiu i no merament opinatiu. Aquesta distinció correspon a la distinció lul·liana entre dues maneres de fer ciència, una superior (que correspon a l'intel·lecte «adcertitivus») i una altra inferior («de l'intel·lecte «creditivus sive opinativus»).

A la primera, per exemple, l'«est» entre subjecte i predicat expressa una identitat entre dues coses iguals i per tant intercanviables («Deus est bonitas optima»), mentre que a la segona expressa una relació entre coses de nivells diferents («Omne animal est substantia»). En el primer cas els termes són «coaequata» i el sil·logisme resultant demostratiu, mentre que en el segon tenen una relació de superior-inferior (animal-home) o de pertinència. D'això segueix la qüestió de trobar el mitjà sil·logístic, cosa que es produeix naturalment o

«simpliciter» en el cas de termes «coaequata» i de proposicions que «convertuntur», i no en els altres casos (quan el mitjà només existeix «secundum quid»). Aquí entren en joc tres espècies del «medium» de la Figura T, de les quals el «medium mensurationis» (que és «conversivum») només opera en el primer cas, mentre que el «medium conjunctionis» i el «medium extremitatum» (o «continuativum») poden ser presents o no en tots dos casos.

Per a Llull un sil·logisme «non demonstrativus» pot ésser «verus» (com és el cas de «Omne caelum est corpus; octava sphaera est caelum; ergo octava sphaera est corpus») o «non verus» («Nullum caelum est aeternum; octava sphaera est caelum; ergo octava sphaera non est aeterna»). Aquest, que escolàsticament seria un sil·logisme vàlid in Celarent, per Llull és invàlid perquè els termes «aeternum» i «caelum» no són simplement superior i inferior, sinó que són essencialment contradictoris («quod est aeternum non est non aeternum»).

A més a més, Cordeschi estableix altres graus de validitat del sil·logisme lul·lià segons si un terme (com per exemple «animal») es troba al subjecte o al predicat, o segons és «simpliciter» substancial o «compositum ex substantia et accidente».

En aquestes sis pàgines es troben moltes precisions sobre la formulació, o reformulació, lul·liana de la sil·logística escolàstica. És interessant recalcar que aquesta (re)formulació no es troba en la *Lògica nova* de 1303, on la seva discussió sobre el sil·logisme va orientada més cap a les fal·làcies, per arribar a la fal·làcia «nova», que era una manera sil·logística de presentar la contradicció aparent, un tema central del seu pensament des del *Llibre de contemplació*. Els intents, que són els que estudia Cordeschi, d'establir fonaments ontològics de la sil·logística, corresponen als anys de la darrera visita de Llull a París (1309-1311), i per tant mostren el desig de convèncer el públic universitari que el seu sistema era capaç de muntar demostracions sil·logístiques més acceptables que les merament formals que ells usaven. Aquest treball, que ataca tot aquest problema amb gran intel·ligència i objectivitat, és una introducció indispensable a la lògica lul·liana. L'única llàstima és que hagi tardat quinze anys en arribar a l'atenció dels lul·listes, o almenys a la redacció de *SL*.

A. Bonner

28) Díaz i Villalonga, «Baltasar Calafat i Danús: un erudit, escriptor i antilul·lista del segle XVIII»

Baltasar Calafat i Danús (1683-1735) va néixer a Palma, on també va estudiar la carrera eclesiàstica, per a després doctorar-se en teologia a Roma. Va ser autor d'obres literàries, històriques, religioses i apologetiques, entre les quals destaca una

obra de teatre hagiogràfic, *Comèdia de sancta Rossa del Perú*. Però per als lectors de *SL*, la seva figura és més coneguda pel seu paper en les lluites antilul·listes del seu temps. Arran del ben conegut episodi de la destrucció d'una imatge del beat de l'aula de la Càtedra de Teologia Lul·liana de la Universitat Literària de l'any 1699, va ser multat i desterrat de Palma, sense que pogués ni exilar-se a la seva casa pairal a Santa Margalida. Com explica a continuació l'autor, «De fet, no es pogueren provar les acusacions, però sabem que Calafat, dins la presó estant, va cremar una estampa de Llull. Arran d'aquests fets, els senyors jurats de la Universitat Literària encomanaren al jesuïta Jaume Custurer l'escriptura de les *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundo Lulio.*» Era un dels esdeveniments més dramàtics d'aquestes lluites de l'època barroca, i un que va tenir gran repercussió entre la societat illenca. I com acabam de veure, va tenir el resultat inesperat de promoure una de les obres pioneres del lul·lisme modern.

A. Bonner

29) Domínguez Reboiras, «El proyecto luliano de predicación cristiana»

Ressenyat sota el núm. 13 més amunt.

30) Escuder Giner, «La polèmica Eimeric-Pasqual sobre la unió hipostàtica en Ramon Llull»

El treball analitza el text de les *Vindiciae Lullianae* en la seva resposta a set de les tesis que Eimeric dona com a errors de Llull en el seu *Directorium inquisitorum*. Són totes de caire cristològic i corresponen als números 29, 30, 31, 32, 34, 36 i 43. L'autor les reagrupa en quatre seccions. L'esquema que segueix en cada secció és el següent: transcripció del text d'Eimeric i breu explicació sobre el sentit de la lectura que ell en fa. La resposta del pare Pasqual és dividida a son torn en tres parts: identificació del text de Ramon Llull que probablement serví de base a Eimeric, la contextualització del text lul·lià en el conjunt de la seva obra i una referència a textos dels Sants Pares que fan costat a la formulació lul·liana.

L'esquema de treball respon a allò que, segons l'autor, constitueix el nirvi de l'apologètica de Pasqual i que pot ésser resumit en tres principis: una incipient crítica textual; l'acceptació de la singularitat de moltes formulacions lul·lianes i, per consegüent, la necessitat d'intrepretar-les segons el conjunt de l'obra de Llull; finalment, i a pesar de l'esmentada singularitat, una inscripció de Llull en la tradició teològica més ortodoxa.

Com a marc de l'estudi, l'autor sembla assumir alguns pressupòsits generals sobre l'obra de Llull. El centre en seria la seva decisió missionera: «un convers que volia convertir, i que [la seva exposició] més que una pura informació intel·lectual era foc i passió apostòlica»; la qual cosa el convertia en «fonamentalment polemista i que feia teologia apologetica i popular». Fins arribar a la conclusió: «Ramon Llull es troba plenament dintre la dogmàtica tradicional de l'Església», encara que «amb les seves formulacions originals, pròpies d'un convers, que no s'ha format en les aules d'una escola...»

D'entre totes les observacions crítiques que caldria fer a aquest pressupòsit, n'hi ha una que em sembla important: l'oblit de l'Art. Sobretot en parlar de la teologia de Llull, com de qualsevol altre tema, la primera clau de lectura, fins i tot terminològica, hauria d'ésser l'Art. Aquest fou l'oblit d'Eimeric, amb bona o mala voluntat, i que Pasqual no sempre és capaç de corregir. El treball ressenyat, amb tota la seva inqüestionable precisió analítica, hi hauria guanyat també, si aquest oblit hagués estat almanco apuntat.

J. Gayà

- 31) Euler, «Die Apoletik der christlichen Glaubenslehren bei Ramón Lull und Ramón Sibiuda»
- 41) Höhle, «Rationalismus, Intersubjektivität und Einsamkeit: Lulls *Desconort* zwischen Heraklit und Nietzsche»
- 62) Reinhardt, «Raimundus Lullus und Nicolaus Cusanus: ihr Umgang mit der Bibel in der Predigt»

The question whether Ramon Sibiuda was a Lullist or not, and if he was, then to what extent, has been discussed for centuries and is still being discussed today. Walter Andreas Euler, as he points out in the very first paragraph of his article, does not want to take sides in that discussion by verifying Llull as *the* or a literary source for Sibiuda's *Liber creaturarum*, but to show «structural analogies, differences or contradictions» between the two authors. He comes to the conclusion that both Llull and Sibiuda intended to construct a kind of universal science in order to prove the truth of the Christian faith, and that there are «substantial structural parallels» between their respective approaches. While Sibiuda might well be placed within the history of Lullism, it would nevertheless be inappropriate to see Llull as his literary source in every single case of correspondance in content. Both authors belong to the Augustinian-Anselmian-Franciscan tradition, and this accounts for their agreement in many basic points of their thinking. As to the places in which Llull can be identified as a source for Sibiuda in the strict sense of the word, Euler refers the reader to the studies of the

brothers Carreras y Artau and Jaume de Puig i Oliver (whose *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond*, Paris 1994, should be added to the bibliography).

Vittorio Hösle's contribution to the *Actas* deals with Llull's *Desconort* as an attempt to cope with the failure of his efforts to make his philosophy understandable to other people. The reason why Hösle compares Llull to Heraclitus and Nietzsche —strange as it may seem at first sight— lies in the fact that all three of them shared the experience that whoever is gifted with an exceptional intellect will find himself condemned to suffer from a «terrible loneliness». While Heraclitus came to have a deep distrust in other people, both Llull and Nietzsche tried to solve the problem by creating an imaginary friend as a projection of their own self: Llull's hermit in the *Desconort* and Nietzsche's Zarathustra. But only Llull overcame his existential crisis as a result of two assumptions which, according to Hösle, are still valid today. He proposes that 1) truth does not depend on a common consensus; the fact that a certain truth could in principle be acknowledged by everybody is sufficient; 2) according to a universalist ethics, everybody is obliged to promote the finding of truth and to create intersubjectivity.

Klaus Reinhardt's article examines the relations between Ramon Llull and Nicholas of Cusa with regard to their treatment of the Bible in their sermons. His analysis of Llull's works leads him to conclude that Llull created a new way of preaching by reducing positive exegesis to speculative reasoning, almost to the point where positive authority is completely replaced by rational understanding. Nicholas of Cusa, on the other hand, was influenced by the Humanist maxim of a return *ad fontes*, and so his sermons show a tendency to revive the biblical homily of the Fathers. Both authors want to lead their listeners to an inner understanding of the revealed truths, but while Llull makes the process of understanding start from a philosophical contemplation of the divine *dignities*, Nicholas of Cusa chooses an anthropocentric point of departure: he encourages preachers to base their sermons on their own religious experience instead of reproducing knowledge out of books. In summary: while Llull's ideal was that of a philosophical-moral sermon, Nicholas of Cusa combined biblical homily with speculation.

Viola Tenge-Wolf

- 32) Fauvel i Wilson, «The Lull before the storm: Combinatorics and religion in the Renaissance»

El títol enganya un poc; dels set apartats en els quals aquest treball es divideix, només un (el segon) està dedicat a Llull i un (el tercer) al Renaixement.

El que es dedica a Llull, basat en Yates i Martin Gardner, és breu i correcte, mentre que el dedicat al Renaixement es limita a donar una llista de figures que exploraren la combinatòria, la majoria de les quals són del s. XVII i no del Renaixement, i sense citar Agrippa von Nettesheim ni Giordano Bruno. El primer apartat traça l'ús de la combinatòria en la tradició jueva, mentre que el quart, cinquè i sisè tracten figures individuals: Marin Mersenne, Athanasius Kircher i Leibniz. Al setè, una conclusió s'estranya que tants avenços matemàtics es fessin dins un context religiós i fins i tot místic. Els autors semblen desconèixer tot el moviment modern de la història de la ciència que investiga i intenta explicar precisament aquest fenomen. Malgrat això, és interessant veure reconegut el paper de Llull dins la història de la combinatòria matemàtica.

A. Bonner

33) Fayasr, «Ramun Lul wa-l-^oalam al-islami (Ramon Llull i el món islàmic)»

Després d'una breu introducció general hom afirma que Llull és un *mutakallim* cristià, és a dir, un expert en teologia dogmaticoapologètica (195). Llull coneixia l'obra àrab d'Avicenna, d'al-Farabi i d'al-Gazzali. Concretament va llegir, del darrer, la *Tahafut al-falasifa* («Refutació dels filòsofs») i va traduir al català els *Maqasid al-falasifa* («Propòsits dels filòsofs») (196). Llull utilitza arguments lògics d'al-Gazzali per a refutar Averrois. Les idees filosòfiques i místiques de Llull revelen més aviat la influència d'al-Gazzali que no la d'Ibn Arabi. A propòsit del *Llibre d'amic i amat* s'afirma que traeix influències sufís (197), conegudes a través d'al-Gazzali o dels sufís tunisencs. Llull, en efecte, utilitza terminologia amorosa per a la mística («càrcer d'amor», «llit d'amor», «clau d'amor») (198). Segueixen una sèrie de notes sobre relacions entre textos lul·lians i textos místics àrabs: un hadiz molt difós, el *Sawanih*, text místic d'Ahmad al-Gazzali, germà del famós pensador, i d'altres textos diversos de la tradició espiritual musulmana, inclòs algun que remunta al propi al-Hallay. La bibliografia citada en nota no inclou cap edició dels textos citats; en canvi, reporta monografies generals sobre la mística islàmica i una obra de M. Asín Palacios.

Nota de Redacció

35) Foà «Fallamonica Gentile, Bartolomeo»

Aquesta breu reconstrucció biogràfica del mercader genovès conté algunes informacions útils per a l'estudi del lul·lisme al segle XV. Fallamonica va viure una temporada a València col·laborant amb Jaume Janer en la difusió de les obres i

del pensament lul·lians. Fins i tot va escriure un poema (*Canti*), molt semblant a la *Comèdia* de Dant, on exposa la filosofia del Beat. En lloc del Virgili dantesco, el guia d'aquest pelegrí del món ultraterrenal és Llull en persona.

Elena Pistolesi

37) Fonseca Barbosa, «Os amigos e o amado. Sobre o diálogo inter-religioso»

El desig de transcendència present en els escrits místics lul·lians, representa un intent d'arribar als fonaments de la vida interior dels homes i de superar les diferències religioses. És a partir de l'experiència mística de Déu que Llull vol encetar un diàleg amb el món islàmic i judaïc del seu temps.

A. Bonner

38) Gayà, «El arranque filosófico del "Ars" luliana»

39) Hames, «Discourse in the Synagogue: Ramon Llull and his Dialogue with the Jews»

Ressenyats sota el núm. 13 més amunt.

40) Hillgarth, «Vida i importància de Ramon Llull en el context del segle XIII»

Aquest article resumeix els trets més destacats de les idees de Llull, en comparació amb la tradició escolàstica i amb altres filòsofs. D'entrada es vol deixar clar que Llull no actua de forma aïllada, al contrari, comparteix molts elements amb els seus contemporanis, cosa que explica moltes de les seves idees i actuacions. Per exemple: l'atenció que posa a la conversió dels musulmans neix pel contacte directe que té amb ells (a Mallorca era nombrosa la població musulmana i Llull tenia esclaus), perquè la política reial es concentra en l'expansió cap a la Mediterrània i un dels obstacles més importants és la religió islàmica... ; o per exemple, comparteix amb contemporanis seus l'aposta per la croada. Però hi ha també aspectes originals en Llull: combina propostes de l'orde dominicà (disputes religioses, fundació d'escoles missioneres) amb propostes del franciscà (idea de martiri, misticisme); la conversió dels mongols li sembla més urgent que als papes; la seva educació és autodidacta i no pas universitària; la forma de plantejar les idees és molt variada, escriu des de peticions formals o tractats fins a novel·les; quan disputa amb jueus o musulmans intenta convèncer-los amb idees

que formen part de l'univers comú de les tres religions, normalment derivades de la tradició platònica; contràriament a l'Escolàstica, que segueix el pensament aristotèlic (sant Tomàs d'Aquino), ell connecta amb el platònic (seguint la línia de sant Agustí, sant Bonaventura, sant Anselm o Roger Bacon)...

Olga Turroja

- 41) Höfle, «Rationalismus, Intersubjektivität und Einsamkeit: Lulls *Desconort* zwischen Heraklit und Nietzsche»

Ressenyat sota el n. 31 més amunt.

- 42) Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches towards the Muslims*

This is a valuable and important book, the topic of which allows for many insights into broader questions about European religious and political identity in the middle ages. It is also useful for those who study the life and thought of Ramon Llull, particularly as it draws attention to the important place of the tension between mission and crusade in Llull's thought. As someone who had much to say on the subjects particularly of mission but also of crusade, Llull is a fitting subject to be included in Kedar's study. In a chapter entitled «A Contested Linkage» and a section headed «The Many Opinions of Ramon Llull» (pp. 189-199), Kedar provides a fairly nuanced introduction to the contributions made by Llull on the topics of mission and crusade.

Obviously Kedar's book is not entirely about Llull and he could hardly be expected to exhaust the subject in the context of his broader thematic exploration. Nevertheless, he accurately characterizes Llull's writings as reflecting a wide range of the contemporary European approaches towards Muslims; he recognizes that Llull's expression of these approaches was accomplished and effective; and he uses a variety of texts in chronological order to support his argument that Llull's writings on the topic of crusade and mission were often contradictory. On the other hand, there are also some gaps in Kedar's explication of Llull's ideas which hinder the reader from grasping the full complexity of his thought on these issues.

First, Kedar's presentation of the contradictions in Llull's thoughts about crusade and mission tends to emphasize a development from a position of greater pacificism to one of more vigorous support for crusade. While this is generally true, and the emphasis on linear development is partially due to Kedar's chronological exploration of Llull's works, it must be stressed that Llull always had mission as his primary goal, with crusading strictly a secondary concern as

an (increasingly) necessary evil. But even more important, although it makes understanding Lull even more difficult, it must be realized that the contradictions in Lull's position exist from the very beginning of his literary career. Second, because the tension between mission and crusade runs consistently through Lull's writings, it would have been useful for the reader if Kedar had tried to reconcile the contradictions in the context of Lull's broader thought and goals. This could have been done by relating Lull's opinions about and approaches towards the Muslims to his concerns about Jews, pagans, heretics and even bad Christians. And finally, Kedar's explication of the changes and contradictions in Lull's views would be more complete had he considered them in terms of the impact which contemporary political realities and religious ideas were having upon crusade and mission theories. Why would a diehard missionary continue to advocate crusade when many Europeans had abandoned the idea of a *passagium generale* or the idea of crusade at all? Even brief exploration of these issues would provide further insight into the larger questions about the relationship between force and belief in the middle ages which Kedar addresses in this book.

In the appendices of *Crusade and Mission*, Kedar includes a partial edition of several key passages on preaching, warfare and conversion from Lull's *Ars Iuris* written in Montpellier between 1285 and 1287 (pp. 225-228). Kedar's edition is based on three manuscripts: Clm 10514, Clm 10534, and Clm 10538. Its inclusion in the volume is useful, especially as a clear statement of the canonical conviction that unbelievers could not be forced to convert, what is sometimes termed the Innocentian linkage.

Pamela Beattie

- 43) Köhler, «Aufbrüche im Fragen des Menschen nach sich selbst als Menschen. Die Definitionsantwort des Raimund Lull und ihre systematische Bedeutung»

Aquest treball situa les definicions lul·lianes, i específicament la de l'home tan fonamental per la filosofia i l'antropologia, en la tradició medieval. Primer, situa les definicions lul·lianes dintre el marc de les deu qüestions o regles de l'Art (cosa de vegades insuficientment tingut en compte), i així ens mostra que la definició forma part d'un quadre més ample de descripció i comprensió de l'objecte estudiat. En aquest context, Köhler cita antecedents, com per exemple Guillem de Conches, que al seu *De philosophia mundi* diu: «Undecim sunt quae inquiruntur circa unamquamque rem: an sit, quid sit, quantum sit, ad quid sit, quale sit, quid agat, quid in ipsum agatur, ubi sit, qualiter in locum situm sit, quando sit, quid habeat. Perfecte ergo aliquid cognoscere est ista undecim de illo scire.»

Llavors parla de la coneguda definició lul·liana de *homo est animal* (o *substantia*, o *ens*) *homificans*, de la seva novetat dintre el marc de l'època, i de la necessitat d'emprar un neologisme gramatical per expressar-la. Aquest neologisme, com el que defineix Déu com a *ens deitans*, o una planta com a *substantia plantificans*, deriva de la doctrina correlativa que articula l'activitat de l'ésser. I aquesta activitat trinària de l'home, com la de tot ésser, ha estat creat segons el model de l'estructura trinària divina. Però és només l'home que té la relació privilegiada amb la divinitat pel fet que Déu es va fer home. Aquestes dues consideracions donen a la definició lul·liana de l'home la seva importància teològica i filosòfica. El *Liber de homine* Llull diu: «... nam in hoc quod homo scit quid sit homo, scit semetipsum, et sciendo semetipsum, scit amare semetipsum et alium hominem, et etian sciet amare et cognoscere Deum, qui est homo, inquantum est homo, et sciet cognoscere et amare illa quae spectant ad hominem, et evitare illa quae sunt contra hominem.» És la coneguda màxima platònica, però amb ramificacions cap a l'epistemologia, l'antropologia, la teologia i l'ètica. Com sol passar amb Ramon Llull, una cosa que podria semblar secundària, o fins i tot idiosincràtica, com és ara la seva doctrina definicional, resulta estar íntimament lligada a molts altres aspectes del seu pensament, i de representar una mena de càrrega de profunditat capaç de sacejar elements fonamentals del pensament del seu temps.

Aquest estudi clar, concís i ben treballat, és del més recomanable per donar a conèixer la doctrina definicional lul·liana, situar-la dins el pensament del seu temps, i explicar les seves repercussions en d'altres àmbits del pensament del propi beat.

A. Bonner

- 44) Koningsveld i Wieggers, «The Polemical Works of Muhammad al-Qays (fl. 1309) and their Circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the Fourteenth Century»

The authors argue here that «the existence of a number of Arabic anti-Christian texts originally composed within the Mudejar milieu of the end of the thirteenth and the beginning of the fourteenth century seems to be an indisputable historical fact» and «[t]he same holds true for the Aljamiado versions of these texts» (p. 197). To support this contention they point out that Arabic works attributed to Muhammad al-Qaysi and to 'Abd Allah al-Asir, as well as an Aljamiado adaptation which preserves them, are almost certainly datable to that period (rather than to later centuries as other scholars have maintained). This cogent argument

is of no small importance for Hispanists in general, but is of particular interest to scholars of Ramon Lull. The key work analyzed here —al-Qaysi's *Kitab miftah al-din*— contains intriguing references to disputations between a monk or friar and both Muhammad al-Qaysi and 'Abd Allah al-Asir. These disputations would have occurred —if the dating suggested by van Koningsveld and Weigers is correct— during the life of Lull, and so would represent valuable evidence as to the sorts of Muslim-Christian debates with which Lull was familiar. The authors are justified, therefore, in suggesting that further comparative study of Lull's works and those described in this article could have very intriguing results (p. 196). Lull scholars will also benefit from the authors' insightful overview of the history of Christian-Muslim polemics in Spain from the Muslim invasion through the Mudejar period (pp. 193-96).

Thomas Burman

45) Künzel i Bexte, *Maschinendenken/Denkmaschinen. An den Schaltstellen zweier Kulturen*

Werner Künzel, qui, amb un altre autor, Heiko Cornelius, ja havia escrit un llibre més específicament sobre el beat, *Die «Ars Generalis Ultima» des Raymundus Lullus. Studien zu einem geheimen Ursprung der Computertheorie* (Berlín, 1986; 5ª ed., 1991, ressenyat a *EL* 29, pp. 183 i 202-3), ara ens en dona un altre on Llull té un paper menor. Aquí més aviat figura com l'iniciador d'una combinatòria que més tard va fer possible el desenvolupament de «màquines de pensar» (en la primera part sobre la història de la robòtica i els autòmats, és clar, el beat no hi té cap paper). Com sempre, Künzel té el do de la frase encertada i amb gràcia. Per exemple (p. 89) quan parla de l'ús de la combinatòria en l'organització de l'ésser a l'Art (se suposa que vol dir a través dels nou Subjectes i les deu Qüestions o Regles), diu que Llull veu «Die Welt als Datenbank» («el món com a banc de dades»).

Però quan es vol explicar més seriosament la mecanització del càlcul, parla (p. 185) de les «variables» de l'Alfabet lul·lià, que forneixen la base d'«operacions formals», quan de fet les lletres són constants, sotmeses a combinacions reglades semànticament, no formalment. També és de doldre que no entri en la moderna mecanització de la lògica, que és a la base de la intel·ligència artificial i dels sistemes intel·ligents. És precisament en aquesta àrea que el paper de Ramon Llull com a precursor encara es necessita analitzar.

A. Bonner

46) Lohr, «Ramon Lull's Theory of the Quantification of Qualities»

Ressenyat sota el núm. 13 més amunt.

47) Lorenz, «Die Analogie der Sehnsucht im "Libre de amic e amat". Zur Erhellung der Werkstruktur»

La autora de la versió més recient del LAA en alemany fa algunes reflexions sobre el seu treball de traductora. Afirmar, en primer lloc, que sota la aparentment fàcil estructura i evident brevedat del llibre més conegut de la producció lul·liana se esconden moltes dificultats, en forma i contingut, de cara a la traducció. En el moment en què ella havia començat la traducció faltava una edició crítica i no era fàcil solventar les divergències en les diferents tradicions textuals. La traducció del terme «llangiments» en alemany per «Sehnsucht» (anhelo, ansia o nostàlgia), tal i com havia fet en els anys cinquanta Ludwig Klaiber, no fou, en el seu temps, considerada com a molt acurada [Riquer havia traduït al castellà «llangiments» per «fatigas»]. La autora, a pesar de la evident divergència amb el català medieval, defuend aquesta traducció i aprofueha les possibilitats que li da este terme a lo largo del llibre para presentar el ansia y anhelo de la creatura hacia el creador como elemento decisivo de la doctrina mística de Ramón Lull y, por tanto, también como una de las líneas centrales para comprender la estructura del libro.

F. Domínguez

48) Maduell, «Assaig de síntesi de metafísica lul·liana»

L'estudi s'obre amb una constatació: la manca d'estudis sobre la metafísica de Lull. Des d'aquesta mancança, l'autor presenta un «intent de síntesi, i no pas descoberta, simple assaig obert a tota mena de crítiques», que conté quinze apartats on s'exposen les línies fonamentals de la metafísica lul·liana.

En efecte, la recopilació efectuada no presenta cap element nou al que ja coneixem sobre el pensament lul·lià; senzillament subratlla alguns aspectes claus d'aquest pensament des de la perspectiva del que seria una síntesi metafísica, en: dinamisme de l'ésser, dignitats divines com a principis no sols lògics sinó ontològics, bondat difusiva i desplegament trinitari de l'ésser. L'autor té en compte, a més, les implicacions demostratives i apologetiques, lògiques i teològiques, del plantejament metafísic lul·lià; així, fa esment de l'Encarnació, la Trinitat i les raons necessàries.

Cada una de les quinze entrades és acompanyada d'un breu resum que incideix gairebé sempre en el mateix punt, la clau de volta de l'específica metafísica lul·liana (ja apuntat anys enrere per Louis Sala-Molins): l'ésser implica activitat. Llull ens apareix, en aquesta síntesi, com un metafísic especial, per a qui el dinamisme de l'ésser es manifesta en l'amor i en la bondat tant cap a dins del mateix Déu com cap a la creació. Com a lògic també és especial. El punt tretzè, dedicat a les «raons necessàries», conté aquesta afirmació: «l'amor, en Llull, és una raó necessària». La lògica lul·liana parlaria al cor i des del cor, no als «caps quadrats del sil·logisme». Topem de nou amb l'etern problema: fins a quin punt era Llull un racionalista? Si neguem el seu racionalisme, com fa Maduell, implica això que hem de fer del nostre autor un Pascal que només atén les «raons del cor»? Sembla difícil no caure en cap dels dos extrems (*cf. supra*, ressenya núm. 21).

Com afirma el mateix autor, l'estudi resta obert. Apunta unes línies de treball del que seria una metafísica lul·liana; serà interessant veure si el repte és reprès.

J. E. Rubio.

49) Malaguti, «Lectura Lulli: "Il libro dell'Amante e dell'Amato"»

50) Mancini, «Quale mistica in Ramón Llull?»

En aquests dos articles s'analitza la mística lul·liana des de perspectives i amb finalitats diferents: és més ampli i adequat el primer mentre el segon es limita al *Llibre de Amich e Amat*.

Diana Mancini ofereix una panoràmica del tema ben estructurada a partir de les obres dedicades en sentit estricte a l'Amor. Seguint les indicacions d'Anthony Bonner, recorda que en Llull trobem aspectes de la mística sufí (la relació amical entre l'Amic i l'Amat, el tema del menyspreu envers el sant, etc.) combinats amb elements de la tradició seglar (les imatges tretes de la poesia tobadoresca) i amb temes que deriven de la mística cristiana, sobretot de la línia agustiniana-franciscana, com la cristologia, l'exemplarisme, la doctrina de l'Amor i la devoció mariana. Però –recorda Mancini, referint-se altre cop a Bonner– la mística lul·liana no es pot entendre si ens limitem a indicar-ne les fonts, perquè el resultat de totes aquestes influències s'estructura en una visió original de l'ascensió envers Déu en la què l'Art té una funció cada vegada més evident en la producció del Beat.

Al *Llibre de Amich e Amat* ja apareixen els aspectes cabdals de la relació entre la psicologia i l'experiència mística, les dignitats i els principis correlatius. A l'*Art amativa* Llull explica la naturalesa de l'Amor amb els principis artístics. Passant per les *Flors d'amor e flors de intel·ligència*, la relació necessària entre

amar i *conèixer* es defineix d'una manera cada cop més estricta, fins a l'*Arbre de filosofia d'Amor* on aquest lligam ja s'ha complert.

La concepció dinàmica del ser, que s'expressa en els principis correlatius, també troba el seu lloc en la mística, transferint en aquest domini aquell component analògic i participatiu que uneix *amància* i *ciència* en un mateix acte. És en aquesta concordança entre intel·lecte i voluntat, entre coneixement i amor que hom abasta la contemplació de Déu.

D'aquest sistema tan complex com original, Malaguti només pren en consideració el component cristià: el tema augustinià de la presència de Déu en la memòria de l'Amant; la recerca de la divinitat en si mateix en lloc de la seva contemplació a través del Creat; el paper fonamental de la il·luminació i de la fantasia, entesa com a «somnia a Deo missa». Després del pecat original només l'amor pot superar les barreres sensuals (les arrels de l'arbre en la simbologia lul·liana) i permetre la participació en la veritat transcendent.

L'article no té en compte la funció de l'intel·lecte i de la ciència sobre la qual insistim més amunt: encara que al *Llibre de Amich e Amat* la presència de l'Art s'amaga darrere l'estil literari, amar i conèixer en el pensament lul·lià no es poden separar.

Elena Pistolesi

- 51) Manfredi, «Studi e documenti sulla formazione della Biblioteca Apostolica Vaticana, I: codici latini di Niccolò V. Edizioni degli inventari e identificazione dei manoscritti»

En el inventario de los códices latinos del papa Nicolás V (1447-1455) figuran tres códices lulianos (núms. 630, 799 y 800) que siguen hasta hoy en los armarios de la Biblioteca Vaticana (Vat. lat. 3023, 3857, 3858) cuyo fundador fue este papa humanista.

F. Domínguez

- 52) Meddeb, «La religion de l'Autre. Ibn 'Arabî / Ramon Lull»

Com indica la segona part del títol, l'article contraposa Ibn 'Arabî i Ramon Llull. El punt de comparació s'estableix en la concepció que l'un i l'altre tenen respecte de les religions monoteistes que no són la seva.

Pel que fa a Ramon Llull, el text de referència fonamental és el *Libre del gentil*. A la pregunta pel punt neuràlgic de l'obra, l'autor subratlla la proposta de bon enteniment i respecte que el llibre proposa. Però, assenyala com igualment

important la decisió de continuar la discussió, amb què es clou la història. Pel que fa a la pregunta per la intenció, s'indica un horitzó històric i cultural: un desig mediterrani d'hegemonia universal, provocat per l'amenaça dels mongols, seguit de la necessitat de vèncer l'islam, per tal d'impedir l'aliança entre les dues forces. La «ideologia de combat» pren el lloc de la inspiració conciliadora de la primera obra i es converteix en el tret permanent de l'obra de Llull, concentrat especialment en combatre la cristologia de l'islam.

Ibn'Arabî és el contrast de Llull. El seu «recés» oriental el du a viatjar i conèixer les altres religions, d'on en neix un desig de pensar la creença dels altres amb termes que entren dins l'espai corànic. Sembla així que 'Arabî pot comprendre i incorporar doctrines de les altres creences (encarnació i trinitat) sense abandonar la pròpia. L'autor deixa ben clar que aquesta no és l'única posició, ni la majoritària, entre els musulmans. Com a mostra, es refereix a Ibn Taymiyya, «aquest equivalent islàmic de Ramon Llull».

La reflexió, en resum, és suggeridora i, pel que fa a Ramon Llull, parteix d'una lectura molt correcta del text. El que el lector haurà de decidir és si les interpretacions insinuades poden servir per comprendre millor Ramon Llull i la seva relació amb l'islam. Per exemple: col·locar Llull en l'orde de l'ètica, encara que ajudada per la lògica, mentre Ibn 'Arabî se situaria en l'orde de la metafísica, abandonant les categories de veritat i falsedat (que després d'aquest abandó encara hi hagi metafísica, ha de resultar un poc estrany!).

L'interrogant principal, però, se situa en el mateix títol. Perquè, quin sentit té parlar de «l'altre» en el segle XIII? La invenció de l'altre és molt més recent i de dubtosa utilitat en voler interpretar la història, en no ésser devaluat el terme a un dels tants transvestiments de moda. I cosa semblant es podria dir d'altres noms que semblen oblidar o voler fer oblidar les coses: cos, ciutat, llei...

J. Gayà

53) Menocal, *Shards of Love*

En la primera part del capítol «Scandals» dins de *Shards of Love*, anomenat «Love and Mercy», Maria Rosa Menocal intenta definir la poesia mística en comparació amb la poesia amorosa (d'amor cortès o profà) insistint en els punts de contacte entre Ibn' Arabi i Ramon Llull. Llull podria haver rebut influència del primer, ja que és d'una generació més jove. Tots dos són considerats poetes i místics i creuen en un amor unificador. Menocal afirma que no s'ha tingut prou en compte el coneixement de l'àrab per part de Llull i la seva vinculació amb els sufis (especialment al *Blaquerna* i en concret al *Llibre d'amic e amat*) i amb els cabalistes. Tots dos poetes creuen possible una reconciliació entre la religió

musulmana i la cristiana. Són neoplatònics i antiaverroistes. Es manifesten en alguna ocasió defensors d'una teofania espiritual i intel·lectual i tendeixen a l'hermetisme. Creen confusió amb la persona i identitat de l'Amat (pot entendre's com una relació home-Déu o bé home-dona). Per altra banda, són sospitosos d'heretgia (Ibn' Arabi, per tendències panteistes) alhora que són tractats també com a casos de bogeria.

Olga Turroja

54) Meyerson, «Semblanzas. El professor Jocelyn N. Hillgarth»

Meyerson ens facilita un breu repàs de la trajectòria docent i de recerca duta a terme pel professor J. N. Hillgarth, jubilat l'any 1995; una trajectòria centrada en tres àrees d'estudi: la història medieval de l'Espanya visigòtica, la història intel·lectual i cultural de l'illa de Mallorca en l'Edat Mitjana (inclosos especialment Ramon Llull i la seva influència), i la història religiosa en la Corona catalanoaragonesa de la mateixa època. Meyerson anota també els títols i premis que ha rebut el doctor Hillgarth durant la seva llarga dedicació investigadora. A més, s'enumeren les seves publicacions.

Olga Turroja

55) Mundó, *Biblioteca de Catalunya. Catàleg del Museu del Llibre Frederic Marès*

El 15 de desembre de 1986 Frederic Marès i Déulovol (1893-1991) va fer donació a la Biblioteca de Catalunya del seu Museu del Llibre. Aquesta aportació inicial es va veure incrementada posteriorment gràcies a noves donacions de l'escultor. Anscani Mundó ha catalogat els materials inclosos en aquest ric fons bibliogràfic, que per expressa voluntat del mecenes manté el nom de Museu encara que no s'adapti a allò que habitualment s'entén com a tal, distribuint-los en cinc apartats diferents. El primer és dedicat als manuscrits: al fons de Marès, entre còdexs i fragments de pergamí i de paper, n'hi ha cent catorze. Al marge dels que contenen obres lul·lianes, dels quals parlaré més endavant, se n'han de destacar peces com la traducció aragonesa dels segles XIII-XIV de la Regla del Monestir de Sixena, la versió castellana de la Medea de Sèneca, del XV, o un Alcorà, en àrab, dels segles XII-XIII. El segon apartat recull els pergamins documentals: al Museu n'hi ha 136, datables a partir del segle XI, alguns de tan interessants com el que presenta les signatures autògrafes de Martí l'Humà i d'un Bernat Metge ja rehabilitat (es tracta del pergamí 5 del fons, datat l'any 1408). El tercer se centra en els impresos, estructurats en incunables (n'hi ha 101, algun dels quals en-

cara no havia estat repertoriat, com ara una *Vita Nabucodonosoris* de Lorenzo Aretino, publicada probablement a Nàpols vers el 1480), llibres del XVI (en nombre de 378) i del segle XVII al XX (369). Als dos darrers apartats s'agrupen els gravats (n'hi ha 483, entre els quals no s'inclouen els que formen part dels impresos de l'apartat anterior) i les enquadernacions soltes (106).

Mundó, que ha treballat amb múltiples col·laboradors, no s'ha limitat a inventariar les peces, sinó que hi ha inclòs breus descripcions i, quan ha estat possible, unes mínimes referències bibliogràfiques. El *Catàleg* també conté 131 il·lustracions que ressegueixen els diversos apartats que el formen, i un útil índex alfabètic de persones, llocs i títols d'obres anònimes.

Pel que fa específicament a la figura de Ramon Lull, s'ha d'esmentar que formen part del fons quatre manuscrits que contenen obres lul·lianes. El més antic d'aquests còdexs, del segle XIV, conserva una còpia incompleta de la *Doctrina pueril*; es tracta de l'actual 3187 de la Biblioteca i núm. 10 del Museu i, segons el *Catàleg*, la seva descripció coincideix amb la que Mateu Obrador dona a ORL I del manuscrit que va fer servir com a text base per a la seva edició de la *Doctrina* publicada l'any 1906.¹ El text que Obrador dona, així mateix, coincideix majoritàriament amb el d'aquest manuscrit (el fet que el sotmetés, però, a una certa regularització ortogràfica i que no recollís sistemàticament les seves intervencions a l'aparat, fan que no sempre sigui evident la relació que hi ha).² Aquest còdex, que es conservava al Seminari de Barcelona, es va donar per perdut

¹ Les característiques d'aquest manuscrit lliguen amb l'utilitzat per Obrador tant pel que fa a les seves dimensions, com a la distribució dels folis en quaderns. Si bé el nombre de folis és una mica inferior (Obrador dona la xifra de 95 —dels quals només els 88 primers eren de pergamí—, mentre que actualment n'hi ha 87), això pot explicar-se per la pèrdua del darrer foli en pergamí, mutilat, i dels set folis de paper, d'escriptura més moderna, que es degué produir abans de l'enquadernació actual. Per a aquesta qüestió, però, vegeu també la n. 2.

² Un any abans que aparegués el primer dels toms de les ORL, però, Obrador havia publicat un *Estudi de les doctrines sociològiques de Ramon Lull. Apuntes i fragments extrets dels més antics textos lul·lians originals concordats ab breus notes y comentaris*, premiat als jocs florals com a «millor estudi expositiu de Sociologia lul·liana», premi per a qual havia estat redactat, on inclou una bona quantitat de textos lul·lians «très directament dels manuscrits que per la mateixa edició va reunint i té preparats la Comissió editora». L'ortografia dels nombrosos fragments de la *Doctrina pueril* que es recullen en el volumet ens permet apreciar algunes de les regularitzacions que Obrador va decidir aplicar posteriorment al text de les ORL i, alhora, afegeixen argument a la identificació entre l'actual manuscrit 3187 de la Biblioteca de Catalunya i el que l'editor va fer servir com a text base. Així trobem, per exemple, que mentre al text del primer volum de les ORL la partícula *car* apareix sempre amb *a*, al còdex del fons Marés i als fragments publicats el 1905 és escrita sistemàticament amb *o* (*cor*).

després de l'incendi que aquesta institució va patir l'any 1936. Malgrat que la majoria d'indícis, tant codicològics com textuals, apunten cap a la identificació entre l'actual 3187 de la Biblioteca de Catalunya i el manuscrit que Mateu Obrador va utilitzar com a text base el 1906, la consulta directa del còdex pot comportar una certa confusió, ja que hi ha un seguit d'anotacions que pretenen que prové de la cartixa de Valldemossa, on Obrador també havia consultat un altre manuscrit, així mateix perdut posteriorment.³ Això no obstant, ni les variants textuals procedents d'aquest manuscrit que l'editor recull a l'aparat, ni les característiques que en dóna, no coincideixen ni de bon tros amb les del còdex del fons del Museu, com tampoc la data, ja que al primer volum de les ORL s'afirma que el manuscrit cartoixà era del XVII, i de cap de les maneres un editor com Obrador hauria confós un còdex medieval amb un de barroc.

Pel que fa als altres tres manuscrits lul·lians donats per Marès, es tracta de l'actual 3174 de la Biblioteca (núm. 22 del fons), del segle XV, on hi ha un seguit d'obres tardanes del beat en llatí (el *Liber de Deo et Jesuchristo*, el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, el *Liber de accidente et substantia*, el *Liber de ente simpliciter absoluto* i la *Contemplatio Raimundi*), a més d'altres textos no lul·lians, com ara els anònims «Iste sunt quinque salutationes domini nostri Jesuchristi» i «De figuris .xv. dierum ante diem iudicii» i diversos extrets i citacions del *De civitate Dei*; cal destacar, a més, que al final del manuscrit hi ha un ex-libris de fra Juli Aresti, menoret de Brescia al segle XVI. El tercer còdex (3188 de la Biblioteca, 38 del fons) conté una còpia incompleta del capítol 312 del *Llibre de contemplació*, seguit d'una «Taula de materies del llibre següent appellat llibre de benedicta tu in mulieribus», que cal datar del segle XVI. El darrer, ja dels segles XVII-XVIII, conserva l'apòcrif alquímic *Codicillus seu vademecum*; es tracta de l'actual 3189 de la Biblioteca i núm. 57 del Museu.

També és força destacable la part d'edicions lul·lianes antigues del fons: n'hi ha prop d'una trentena, entre les quals caldria esmentar la del primer volum del *Llibre de contemplació* i del *Llibre d'amic e amat*, ambdós en llatí, que Jacques

³ El manuscrit de la Biblioteca de Catalunya presenta, a més d'un ex-libris amb el nom de la cartixa i de l'anotació «Este llibre es de la Cartuxa de Mallorca y se ha deixat avui a Jaume Rosselló, per mil (?) dies a tornar el proper any 1770», considerats falsificacions pels conservadors de la Biblioteca de Catalunya, diversos ex-libris amb el nom de Pere Marès i Oriol, pare de Frederic, i un paper en què s'afirma que el manuscrit va ser comprat, juntament amb sis altres llibres, a la cartixa de Valldemossa el 1907, o sigui, un any després que aparegués l'edició d'Obrador. En aquesta nota, signada amb les inicials P. M. O., es fa també una vaga referència a la falta d'alguns folis (sis, es diu) al final del còdex.

Lefèbvre d'Étaples va fer publicar a París el 1505 (RD 35), un *Sententiarum libellus* publicat a Venècia el 1507 (RD 37), l'*Ars inventiva veritatis* valenciana de 1515 (on també hi ha la *Taula general*, en llatí, i la *Lectura super Artem inventivam et tabulam generalem*; RD 53), tres obres publicades a Lió durant la segona dècada del XVI (una *Ars brevis*, 1514; un *Arbor scientiae*, 1515, i potser també es va publicar en aquesta població l'*Introductorium magnae artis generalis* de l'any 1515; RD 52, 55 i 54), o bé el *Blaquerna* de Joan Bonllavi (València, 1521; RD 76). També hi trobem algunes edicions d'obres de seguidors del beat, com ara les *Disertaciones históricas* de Jaume Costurer (Palma, 1700; RD 283), les *Acta B. Raymundi Lulli collecta, digesta et illustrata a Joanne Baptista Sollerio*, primera obra d'un volum que recull altres textos (Anvers, 1708; RD 291), o els *Philosophiae elementa* de Miquel Ferrer (Barcelona, 1795; RD 391); dintre d'aquest darrer grup s'ha d'esmentar una *Selectionem utriusque juris encyclopediam per has juridicas theses publicae disputationi proponit Felix sub umbra Beati Raymundi Lulli*, a càrrec de Francesc Ferrer de Sant Jordi i Solà (Palma, ca. 1755; núm. 636 del Museu), no recollida a la *Bibliografia* de Rogent i Duran.

Finalment, en una ressenya en què es destaca aquella part del fons del Museu del Llibre referent a Ramon Llull, també cal esmentar, encara que no sigui pròpiament un element bibliogràfic, la figura del beat en un taula lateral del retaule de la Trinitat de l'església del Sant Esperit de Palma, obra del darrer quart del s. XV duta a terme probablement per Pere Terrencs, que el 1825 va ser retirada del seu lloc i adquirida per Marès vuitanta-cinc anys més tard. Aquesta imatge del beat té la particularitat que també es pot contemplar, com a reproducció en gravat del retaule complet, a les *Acta* de Jean Baptiste Sollier esmentades més amunt (al *Catàleg*, a més, hi ha les reproduccions tant del retaule com del gravat).

Joan Santanach i Suñol

56) d'Ors, «Nicolás de Paz y la *Logica Parva*»

Aquest treball proposa rebatre l'atribució moderna de la *Logica parva* a Nicolau de Pax o al seu cercle, i tornar a considerar, amb la majoria de catàlegs antics entre Proaza i Glorieux, l'obra com a autènticament lul·liana. Cita el prefaci de Nicolau de Pax de l'edició d'Alcalá de Henares de 1518, i afirma que l'atribució a Llull que s'hi fa «no puede ser considerada como un mero recurso retórico» (p. 119). D'uns epigrames al final de l'obra a Palma, Biblioteca Pública, ms. 1044, diu que «Paz celebra en esos versos el hallazgo de un manuscrito perdido de Lulio...; de un manuscrito, por otra parte, ya antiguo, y deteriorado por el paso

del tiempo» (pp. 123-4). Però llavors, després de donar exemples d'elements lul·lians del text, arriba a una conclusió encertada, dient que aquests exemples «ponen de manifiesto su incuestionable carácter luliano, pero podría ser obra de algún luliano de siglos precedentes» (p. 126). Aquí hi ha, em sembla, la clau. Dir que N. de Pax va atribuir l'obra a Llull com a «mero recurso retórico» i que si diu haver trobat un manuscrit antic, ha de ser veritat absoluta, és ignorar aspectes fonamentals de la tradició pseudolul·liana. L'intent d'atribuir al beat doctrines falses o obres espúries podia respondre a molts factors, entre els quals hi havia el desig, molt escampat entre els seus seguidors, de fer el seu pensament més acceptable. Que la *Logica parva* és un intent de presentar «una exposición de las doctrinas lógicas lulianas "segun el espíritu de los antiguos"» ho explica al mateix Pax (p. 119), i això a ulls d'un seguidor fidel seria justificació suficient per «cuinar» una obra «paralul·liana» que ajudaria altres a sobreposar-se a les dificultats d'una obra genuïna com la *Lógica nova*. Que continguí formulacions típicament lul·lianes formava part del joc, i no pot ser considerat una peça d'evidència en pro o en contra de la seva autenticitat.

Però el problema central d'aquest treball ve quan l'autor diu que només ha pogut consultar quatre dels sis manuscrits que contenen l'obra. Un dels altres dos és precisament el més antic, el Munic, Staatsbibliothek, Clm 10542, la segona part del qual (la part que conté la nostra obra) data de finals del s. XIV o començaments del s. XV, data que clarament impossibilita l'autoria de Pax, que vivia un segle després. Però aquí entra en joc una complicació no investigada per d'Ors: mentre que Lohr diu que el manuscrit muniquès conté la *Logica parva*,⁴ Perarnau diu que aquest ms. conté no la *Logica parva*, sinó una *Novae et compendiosae introducciones logicae* d'un autor italià desconegut,⁵ obra també trobada a Florència, Riccardiana, ms. 1001, ff. 18-32, precedida d'una *Loyca discipuli Raymundi Lulli*.⁶ Si de fet cap d'aquestes dues obres no resulta ser la *Logica parva*, llavors la data d'aquests dos manuscrits no seria una raó suficient per descartar l'autoria de Pax. Però abans d'arribar a una decisió, caldria fer un estudi comparatiu detallat de quatre obres dubtoses: (1) la *Logica parva*, (2) la

⁴ Charles Lohr, "Ramon Llull, «Logica brevis»", *EL* 16 (1972), p. 2, i *ROL* XX, p. x.

⁵ Josep Perarnau i Espelt, *Els manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek» de Munic*, 2 vols. (Barcelona: Facultat de Teologia, 1982-3), II, p. 137.

⁶ Vegeu Francesco Santi, "Osservazioni sul manoscritto 1001 della Biblioteca Riccardiana di Firenze, per la storia del Lullismo nelle regioni meridionali dell'Impero nel secolo XIV", *ATCA* 5 (1986), pp. 231-267, i especialment la p. 250 on desembolica l'error de Perarnau que havia identificat la primera d'aquestes dues obretes amb la de Munic.

Logica brevis, (3) les *Novae et compendiosae introducciones logicae* i (4) la *Loyca discipuli Raymundi Lulli*; estudiar què han manllevat de (5) la *Lògica nova* genuïna, i de (6) formulacions estàndards de la lògica escolàstica, com per exemple les *Summulae logicales* de Pere Hispà;⁷ i finalment quina relació tenen amb (7) la *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli* de Lavinjeta.⁸ Santi ha suggerit que el (3) és una *amplificatio* del (2),⁹ i d'Ors al final del seu treball diu que s'inclina a pensar que la (1) és, en efecte, la (2), però segurament un estudi de fons trobaria relacions complexes i interessants.

A. Bonner

57) Perarnau «Arnau de Vilanova, polemista antijueu a Lleida el 1303?»

Josep Perarnau, basant-se en un *Responsum* que el rau de Barcelona Selomó Abraham ben Adret (mort el 1310) envià a la comunitat jueva de Lleida per donar-los suport amb motiu de les afirmacions polèmiques d'un savi cristià no identificat, planteja la possibilitat que aquest darrer fos Arnau de Vilanova. En el *Responsum* ben Adret recorda una polèmica religiosa anterior que havia sostingut a Barcelona, en la qual l'interlocutor cristià era, molt probablement, Ramon Martí, i hi rebut els arguments del polemista de Lleida. La hipòtesi que identificaria el polemista lleidatà amb el metge papal parteix del fet que aquests arguments, basats en Gn 49, 10, i Ag 2, 9 (10), coincideixen amb els esgrimits per Arnau en la seva *Philosophia catholica et divina* (1302; també apareixen en el *Conflictus Iudaeorum*, potser també atribuïble a Arnau), i la certesa que aquest autor fou a Lleida el 1303, on presentà la *Confessio Ilerdensis* (la polèmica també hauria pogut tenir lloc el 1305, ja que Arnau podria haver-se aturat a Lleida de camí cap a Bordeus, on presentà, el 24 d'agost d'aquell any, la *Protestatio facta Burdegaliae* a Climent V).

Joan Santanach i Suñol

⁷ Segons el model de Charles Lohr, *Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis. Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik* (Diss. Freiburg i. Br., 1967).

⁸ Comparació ja feta entre (2) i (6) a la p. 9 de l'article de Lohr.

⁹ P. 251 del treball citat.

- 58) Perarnau, «Les butlles de Sixt IV desviant d'una projectada escola lul·liana del puig de Randa l'herència d'en Joan de Tagamanent»

Perarnau transcriu quatre documents datats entre el 1477 i el 1480, redactats per Sixt IV i vinculats a la voluntat de Joan de Tagamanent de fundar un monestir franciscà, ahora escola lul·liana, amb una església i un hospital al puig de Randa. El testament conservat (1478) de Joan Tagamanent destinava una quantitat de diners per a aquesta fundació, però en una de les butlles que es transcriuen en el present article Sixt VI desvia tal quantitat als Hospitalers o frares de l'orde militar de sant Joan de Jerusalem, que defensaven l'illa de Rodes dels atacs turcs. El motiu d'aquesta intervenció del papa encara es desconeix. Perarnau llança alguna hipòtesi que serveix d'inici a la reflexió del problema: potser la relació orde franciscà-escola lul·liana nò l'acabava de convèncer. Per altra banda, el descobriment d'aquestes butlles planteja un altre interrogant: el paper que va tenir Joan de Tagamanent en relació amb el lul·lisme.

Olga Turroja

- 59) Perarnau, «Sobre la catalanitat del *Livro de Corte Imperial*: el títol»

Josep Perarnau i Espelt aporta un nou apunt a l'article d'A. Sidarus «Le *Livro da Corte Imperial* entre l'apologetique lullienne et l'expansion catalane au XIV siècle». Josep Perarnau assenyala que l'adjectiu «imperial» es refereix a una cort celestial, ja que així ha estat aplicat a les lletres catalanes entre els segles XIII i XV.

Planteja, tanmateix, la necessitat de valorar una autoria directament portuguesa.

Acaba remarcant que podria haver existit a Portugal, en els anys posteriors a la mort de Ramon Llull, un grup d'activitat literària paral·lel a l'anomenat «grup lul·lista valencià».

Anna Llauradó

- 60) Pereira, «Le figure alchemiche pseudolulliane: un indice oltre il testo?»

El treball s'interroga sobre l'origen, significat i funció dels diagrames que acompanyen els manuscrits alquímics del *corpus* pseudolul·lià. L'autora repassa les opinions emeses pels tractadistes clàssics i també per investigadors recents de la iconografia alquímica, com Barbara Obrist i Ursula Szulakowska, les quals han treballat respectivament sobre les il·lustracions del *Liber secretorum alchimiae*, de

Constantí de Pisa, i el *Liber Duoecim Portarum*, de George Ripley. Caldria fer una mena d'edició crítica dels diagrames presents en els diversos manuscrits del *Testamentum*, ja que la inserció dels gràfics en el text presenta variacions importants que afecten l'exercici de l'alquímia pròpiament dita. Les concomitàncies d'aquestes il·lustracions amb les de les obres de l'Art de Ramon són vistoses, per bé que l'alquímia integra en la imatgeria més elements i funcions que el lul·lisme estricte. Resulta especialment suggerent el dinamisme de les figures de caràcter arbori presents en manuscrits alquímics.

Lola Badia

61) Pereira, «Teorie dell'elixir nell'alchimia latina medievale»

Aquest treball està construït entorn d'una recerca terminològica: quin sentit atribueixen els textos especialitzats dels segles XII al XV al mot *elixir*, que designa en alguns d'ells el resultat de les operacions dels alquímistes? L'etimologia del terme, en sentit filològic, implica dos cales successius: de l'àrab *iksir* sobre el mot grec que vol dir «pòlvores», *xerion*, i del llatí *elixir* sobre aquell resultat àrab (106). Des dels orígens grecs, en textos d'alquímia hel·lenística, les «pòlvores» en qüestió impliquen un poder de conferir la immortalitat no exempt de connotacions simbòliques, ja que es pot tractar d'una supervivència de caràcter espiritual. Pereira procedeix amb la seguretat de qui controla l'avui rica bibliografia que investiga el fenomen dels alquímistes des del punt de vista de la història del pensament; no en va és l'autora de tres llibres imprescindibles, un sobre el *corpus* pseudolul·lià (*The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, Londres, 1989), un altre sobre les idees de l'autor d'un dels textos fundacionals d'aquest *corpus*, el *Testamentum* (*L'Oro dei Filosofi*, Spoleto, 1992), i un tercer, firmat amb Chiara Crisciani, que presenta una tria comentada de textos tardomedievals sobre l'alquímia (*L'Arte del Sole e della Luna*, Spoleto, 1996).

A banda d'una difícil competència erudita en el maneig dels materials de partida, dotats o no d'edició crítica moderna, la recerca requereix dues precaucions metodològiques, oportunament precisades per Pereira (103-7): 1. no apartar-se del qüestionament de l'alquímia com a fenomen històric (i no com a arquetipus de l'inconscient o com a saber arcà i primigeni transmès per canals esotèrics) i 2. afrontar el trencaclosques d'un sistema de pensament transmès de forma discontinua i fragmentària per uns textos que, algunes vegades, parlen a través d'un simbolisme no necessàriament unívoc. En aquest sentit el treball de Pereira, com veurem, adquireix un caràcter pragmàtic i descriptiu, mentre el de Chiara Crisciani, immediatament següent al volum de *Micrologus*, 149-84, que l'acull, es planteja com una discussió justament metodològica: «Aspetti della

trasmissione del sapere nell'alchimia latina. Un'immagine di formazione, uno stile di commento».

L'edifici del pensament alquímic descansa sobre una concepció unitària i circular del cosmos (aliena als esquemes aristotèlics de l'Escolàstica dels segles XIII al XV), on les coses «de baix» i les «de dalt» són interactives, i en la recerca d'un principi material, fill del Sol i de la Lluna, portat pel Vent i nodrit per la Terra, capaç de substituir les tenebres per la Llum (vegeu el text seminal dels alquimistes, la *Taula de maragda*). El secret que envolta la consecució d'aquest principi, transmès als iniciats des de la nit dels temps per Hermes, el tres vegades gran, és la clau de l'obscuritat, no necessàriament invencible, de la bibliografia alquímica; una obscuritat, això sí, incompatible amb les formes mentals del discurs acadèmic dels nostres dies. Heus ací, doncs, què cal assumir d'entrada: el principi operatiu material de l'alquímia, el que produeix, a través d'una «tintura», com diuen els textos, un canvi de pitjor a millor en els objectes a què s'aplica, pot adquirir, o no, el nom d'*elixir*; d'altra banda, el principi material en qüestió, descrit sota l'etiqueta d'*elixir*, pot ser orgànic o inorgànic, natural o artificial, i pot resultar operatiu sobre els metalls vils (que s'ennobleixen) o sobre els cossos malalts o simplement envellits (que es curen o es regeneren). D'altra banda, no hi ha cap rastre d'evolució finalista en la constel·lació de motius descrita i també es fa difícil establir una cronologia o una geografia per als textos que els vehiculen.

La connexió lul·lística (o més ben dit pseudolul·lística) del treball de Pereira resideix en el fet que, més enllà de la traducció o de l'adaptació de fonts àrabs, el moment més creatiu de l'alquímia llatina tardomedieval està presidit, a banda dels escrits de Roger Bacon, de Pau de Tarant, i de l'espiritualista Joan de Rocatallada, per textos falsament atribuïts a Arnau de Vilanova i a Ramon Llull, el *Rosarium philosophorum* i el *Testamentum*, fins a un cert punt coincidents pel que fa al tractament del concepte d'*elixir*. En qualsevol cas, el testimoni llatí més antic on apareix el mot enquestat és un pseudoAvicenna, el *De anima in arte alchemiae*, al qual Pereira dedica les pp. 108-16. L'*elixir* hi és descrit com un compost variable de quatre ingredients, un dels quals és orgànic (destil·lats o sublimats de substàncies com sang o ous) i els altres, metàl·lics i minerals en funcions diverses («esperits», «ferments»). Aquests ingredients presenten denominacions simbòliques (or=sol, sang=pedra animal, per exemple), que revelen la presència d'un metallenguatge que vehicula un missatge afegit al de la confecció de l'*elixir* pròpiament dit. El pseudoAvicenna dóna molta importància a les funcions mèdiques del preparat alquímic, el qual s'obté, d'altra banda, treballant sobre els quatre elements presents, sobretot, en l'humor corpori més noble, és a dir, la sang.

Els resums d'alquímia de Vicenç de Beauvais, de Miquel Escot i d'altres escriptors del segle XIII (116-25), es mostren força propers al *De anima in arte alchemiae*, tant pel que fa als components orgànics de l'*elixir* com a les seves

virtuts curatives i allargadores de la vida. També van en aquesta direcció els textos originals de Roger Bacon i, només parcialment, els atribuïts (*Secretum secretorum naturae*); varien els termes metafòrics, apareix una herba innominada de gran virtut, considerada un «do diví» i es parla molt de destil·lació, sovint en termes simbòlics.

Un altre sector de textos, presidit per materials d'Albert Magne i atribuïts (125-28), introdueix la distinció entre un *elixir* medicocuratiu i un d'alquímic, aplicable a la «curació» dels metalls vils, és a dir a l'obtenció de metalls nobles. Apareix la noció d'un *elixir* totalment mancat d'ingredients orgànics, que Pereira posa en relació amb un text fonamental en el panorama de l'alquímia tardomedieval, la *Summa perfectionis magisterii*, de Pau de Tarant (el pseudoGeber). Amb aquest rerefons apareixen els textos de l'«apogeu de la doctrina de l'*elixir*» (128-46), atribuïts a Vilanova i Llull (*Rosarium, Testamentum*), a l'estudi dels quals Pereira dedica una bona meitat del seu treball. Es tracta de textos de primeria del XIV que presenten coincidències, però també puntes polèmiques, i tot d'interconnexions no sempre fàcils d'explicar. Els *elixirs* són ara diversos i amb diverses funcions. Apareix la noció d'un compost «artificial» que, tanmateix, produeix efectes «naturals» sobre els objectes. Els textos exalten i magnifiquen hiperbòlicament les virtuts «milloradores» dels *elixirs*, tant pel que fa a curacions i longevitat adquirida, com pel que fa a la consecució de l'or alquímic, descrit com un producte clarament superior a l'or natural.

Pereira, que ja ha citat admirativament des del principi del seu article un treball de J. Needham, publicat a Cambridge el 1974, *Science and Civilization in China*, on s'esmenta un *elixir* curatiu oriental, molt anterior a l'alquímia grega primitiva, tria d'acabar la seva investigació historicoterminològica formulant-se una pregunta, que, de fet, obre un nou front de recerca (146-48). Sembla que la innovació més destacada de l'alquímia llatina és la teorització d'un *elixir* farmacològic d'aplicació mèdica; d'altra banda, l'*elixir* «millorador» del cos de l'home ja era present d'alguna manera a la cultura xinesa estudiada per Needham i a l'alquímia àrab. Així doncs, el que fan els textos llatins del XIII i del XIV és reprendre treballosament una antiga proposta o focalitzar-ne un aspecte a la llum del redescobriment del cos com a objecte d'interès específic, propi de la baixa Edat Mitjana?

Lola Badia

- 62) Reinhardt, «Raimundus Lullus und Nicolaus Cusanus: ihr Umgang mit der Bibel in der Predigt»

Ressenyat sota el núm. 31 més amunt.

63) Roviró i Alemany, «De la bellesa sensible a la font de la bellesa: la bellesa en Ramon Llull»

El concepte de bellesa és un dels més importants per a entendre la filosofia de Llull, encara que, paradoxalment, és un dels menys emprats explícitament en les obres de l'autor mallorquí. L'article de Roviró és dedicat a l'anàlisi de la concepció de la bellesa en Llull, una anàlisi força encertada ja que té en compte les múltiples facetes que convergeixen en cada element del sistema lul·lià. Les idees estètiques del nostre filòsof sols es poden copsar si les considerem en la relació estreta que mantenen amb l'ontologia, l'epistemologia o la psicologia en la formulació lul·liana. Així, l'article s'inicia amb un apartat de títol ben significatiu: «Tot és tot, tot és bell».

Des d'una posició neoplatònica, Llull distingeix entre la bellesa sensible i la bellesa intel·ligible. La forma és la seu de la bellesa, i la major bellesa es troba en la bella forma sobirana, causa incausada, pluralitat simple manifestada en les dignitats divines. Però també hi ha una suprema manifestació de la bellesa en la matèria, una «reassumpció de la bellesa sensible», en paraules de Roviró. La cristologia esdevé implícitament, per a l'autor de l'estudi, l'eix vertebrador de l'estètica lul·liana, ja que en l'Encarnació de Crist s'opera la perfecta unió de bellesa sensible i intel·ligible, i s'opera una recreació o reordenació que neteja la lletjor del pecat.

Un apartat final és dedicat a les fonts de les idees estètiques lul·lianes, que segueixen la línia que des de Plató travessa Plotí, St. Agustí, St. Anselm, els Victorins i St. Bonaventura. La idea final que apunta l'article té un interès suficient com per a merèixer un desenvolupament més ampli: l'autor qüestiona el «retard doctrinal» atribuït a Llull, ja que considera que el neoplatonisme lul·lià s'acosta al nominalisme del XIV. No és el primer cop que algú apunta la paradoxa que suposa el fet que la filosofia lul·liana siga antiquada per al segle XIII i, precisament per això, puga obrir noves perspectives; seria bo, però, que hom aprofundira en aquesta idea.

J.E. Rubio.

64) Rozzo, *Biblioteche italiane del Cinquecento tra Riforma e Controriforma*

El tercer capítol d'aquest volum miscel·lani està dedicat a la biblioteca dels monjos benedictins de Rivalta Scrivia (un centre del Piemont) que contenia, entre d'altres coses, un nucli reduït de textos sobre astrologia i hermetisme. Hi destaca una còpia del lul·lià *Primum volumen contemplationum; libellus Blaquerne de amico et amato* que s'havia publicat a París l'any 1505.

El catalèg d'aquesta biblioteca, que avui es conserva a l'Arxiu de la Cúria de Tortona, va ser redactat entre el 1559 i el 1564. Els llibres condemnats per l'*Index* del papa Pau IV (1559) duen una creu que ho indica, encara que hi ha algun descuit, com és el cas de l'obra del Beat.

Elena Pistolesi

65) Rubio, «L'estètica en Ramon Llull: una qüestió epistemològica»

Sobre la base d'estudis anteriors de Rubió i Balaguer i de Lola Badia, l'autor explica com la bellesa pot ajudar a pujar de les *sensibilia* cap a les *intelligiblia*, tenint en compte una escala de quatre valors: bellesa espiritual, bellesa corporal, lletgesa espiritual i lletgesa corporal. Una cosa físicament bella pot ser espiritualment lletja, i viceversa. La major bellesa es troba en Déu, que no té cos ni, per tant, bellesa corporal. L'ànima de l'home, creada a la imatge de Déu, també ha de ser bella; i ho és sobretot per la seva capacitat de membrar, entendre i estimar el seu creador. L'autor cita un text del *Fèlix* que mostra clarament la diferenciació de valor en les semblances de les dignitats en l'ànima humana respecte a les seves possibilitats de bellesa. «E car Déus és intel·ligible e l'enteniment lo pot entendre, posà Déus la bellea de bonea, granea, duració, poder, sots la bellea de entendre; e açò fo molt bellament ordonat que la bellea de saviesa fos desús, e de bonea, e de les altres semblances, fossen dejús; per ço car la ànima pot Déus entendre, e no·l pot fer bo, ne gran, ne durable, ne poderós. ... per ço cor Déus és intel·ligible, e no és per ànima bonificable, magnificable, eternificable, possificable; e per açò totes les bellees són nomenades sots bellea de enteniment; e açò mateix se segueix de memòria e de volentat.»

També mostra com el concepte de bellesa pot entrar en les formulacions lul·lianes del coneixement per la negativa, com la boneasa pot ser coneguda per la malícia, la veritat per la falsedat, etc. Altra vegada cita un text interessant, ara de la *Rhetorica nova*. Parlant d'aquests conceptes oposats, diu: «Contrarietas enim in istis ... est horum vocabularum materia per quam inest in ipsis vocabulis pulcritudo... Quanto inter verba erit maior contrarietas, tanto erunt verba in dicta materia pulciora.»

I, és clar, totes aquestes bellesses ho són proporcionals al grau d'acostament al coneixement de Déu.

A. Bonner

66) Ruiz Simon, «Ramon Llull y las contradicciones aparentes»

Ressenyat sota el núm. 13 més amunt.

67) Sánchez i López, «La mirada del límit i el límit de la mirada»

68) Sánchez i López, «La pre-constitució del paradigma etnològic a l'Edat Mitjana»

Els dos estudis de Sánchez i López comparteixen en essència un mateix contingut. L'autor identifica en la primera mirada de l'home europeu sobre l'«altre», sobre el salvatge o el gentil, la preconstitució del paradigma científic de l'etnologia, d'acord amb els contactes que al segle XIII es produïren en terres allunyades i exòtiques. Aquesta primera mirada posseeix ja la característica fonamental del paradigma científic que orienta la tasca de l'etnòleg: el «nomocentrisme», l'imperi de la llei.

Partint, doncs, de la visió de l'alteritat present en Marco Polo i en Ramon Llull, precursors de la tasca etnològica, Sánchez reflexiona sobre el paradigma d'aquesta ciència; una reflexió no mancada d'interès ja que posa de relleu el gran problema de l'etnologia, la paradoxa d'una disciplina en la qual subjecte i objecte coincideixen, en la qual una cultura mira una altra cultura... i ho fa des dels seus postulats.

Tant Llull com Marco Polo es fan ressò de les *mirabilia* –en el seu doble sentit d'horror i de sublim– que envolten el món conegut. La qüestió que es planteja la primera mirada sobre l'altre és quin *status* correspon als éssers amb aparença humana però «sense llei». Sánchez juga amb una aplicació doble del terme «lleï»: com a organització d'un espai cultural en els pobles i com a la regularitat que demana un cert paradigma científic; la llei dels cristians (front a l'absència de llei que Llull atribueix als tàrtars) i el nomocentrisme de l'etnologia.

Però sembla que ambdues concepcions són barrejades i àdhuc confoses al final de l'article. L'autor afirma: «fora de la llei, la monstruositat, els *mirabilia* (...). Els *mirabilia* ens acompanyen quan deixem enrere l'imperi del *nomos* com a entrada en l'aberració, com presència de l'esguerro, però, al mateix temps, com obertura d'allò bell, de la felicitat, del mite paradisiac.» Aquesta és la resposta de l'etnologia des de la seua preconstitució: l'altre és o terrible o bell, o totes dues coses alhora. O bèstia inhumana, o bon salvatge (Sánchez addueix un text del *Blaquerna* on apareix ja el mite del bon salvatge, abans de Rousseau i de Montaigne, qui ja n'havia escrit molt abans que el filòsof suís).

La proposta final de l'article implica oblidar la «coerció de la llei» per a mirar l'Altra. Diu l'autor: «“veure” l'Altra no comportaria oblidar la coerció de la llei per poder obrir-se a la ceguesa pròpia, i acceptar l'ombra de la diferència?»; ara bé: vol dir obrir-se a l'altre sense llei (sense la nostra llei), o bé mirar sense llei, sense prejudicis però (també) sense mètode? Potser l'ambigüïtat és volguda i tot plegat és el mateix. Però l'etnologia ja no creu en monstres sense llei ni en bons salvatges. No des que guanyà terreny la doctrina del relativisme cultural. Els «meravellosos» monstres de què parlen Llull i Polo ja no existeixen en l'etnologia, encara que continuen vius en l'imaginari de la nostra cultura (en l'abominable

home de les neus o en els habitants de Mart, perquè els indis ja ens són prou coneguts i no gens meravellosos).

No obstant això, ara que ja gairebé ningú no qüestiona la unitat de l'espècie humana, tenim encara un repte obert: com diu Sánchez, «acceptar l'ombra de la diferència». Jo preferiria: «veure la diferència sense ombres». Aquest article provoca la reflexió sobre un tema tan actual avui com a l'edat mitjana, però que ja s'aborda des de postulats ben diferents. Perquè la diferència, l'Altre, ja no és a l'Àfrica llunyana o a l'Orient fabulós: és a les nostres ciutats. No es troba en la broma de la distància, sinó en la llum de la plaça. El repte es fa més acuitant.

J.E. Rubio.

69) Serverat, «“Homo novus”. Un levier du discours utopique dans le *Blaquerne* de Raymond Lulle»

Serverat proposa una lectura del *Blaquerne* d'acord amb l'esquema joaquimita de les tres edats del món. Així la part dedicada a Evast i Aloma correspondria a l'edat del Pare; la de Natana, a la del Fill; i la de Blaquerne, a la de l'Esperit. L'autor no justifica la sobreposició a la novel·la d'aquest esquema i no d'un altre; el resultat és que l'anàlisi molt sovint o bé no explica satisfactòriament el text, o bé el força, i esdevé purament arbitrari. Per exemple, l'edat que inauguraria Blaquerne no es caracteritzaria, com seria d'esperar, per l'efusió sobreabundant dels dons de l'Esperit sobre l'Església i la humanitat (que no es produeix a la novel·la ni durant el pontificat de Blaquerne), sinó per la promoció del coneixement humà, ideal ben lul·lià (p. 131). Que l'ermitatge final de Blaquerne estigui dedicat a la Trinitat i no a l'Esperit Sant, es justificaria perquè Llull pensa més en una edat terminal de la humanitat dedicada al Déu trinitari, que no a la seva tercera persona en exclusiva (p. 45). Hom es pregunta si, en aquestes condicions, és realment productiu explicar la reforma de la cristiandat que duu a terme el protagonista en termes d'edat de l'Esperit.

El mateix esquema es reproduiria, segons sembla, a l'interior de cada part dedicada als personatges abans esmentats. La religiositat d'Evast, Aloma, Natana i Blaquerne evoluciona des d'una etapa de «cristianisme exterior» (que necessita d'obres, d'ascesi corporal, de culte dels sants, de suport icònic per a la pregària; p. 124), pròpia de l'edat del Pare, a una religiositat «dépouillée de l'enveloppe charnelle, à savoir les sacrements, la pauvreté, la prière contemplative» (p. 125). Això explicaria, per exemple, que la caracterització d'Evast i Aloma, que són presentats per Llull com uns penitents exemplars, amb una voluntat força evident d'*imitatio Christi*, no coincideixi del tot amb el «cristianisme exterior» que els atribueix l'autor.

Malgrat tot, el treball de Serverat no és desprovist d'idees d'interès. L'estudi de l'evolució a l'interior de l'obra dels models de santedat proposats, d'acord amb els esquemes narratius que s'utilitzen (vicis i virtuts, potències de l'ànima, manaments, etc.) em sembla en alguns aspectes remarcable. És innegable que la successió dels esquemes dedicats als Deu Manaments, l'Ave Maria, les Benaurances, el Glòria i el «Llibre d'amic e amat» i l'«Art de contemplació» assenyalen un progrés espiritual de Blaquerna que culmina en la vida mística (pp. 131-3). El pas pel bosc del protagonista té un caràcter iniciàtic bastant evident, que el condueix a l'adquisició del saber i del valor (en el sentit de poder), que s'afegeixen al seu voler inicial (pp. 136-7). La possibilitat que algunes idees joaquimites presents en l'ambient hagin influït en el plantejament d'aquesta evolució també és digna de ser presa en consideració (pp. 127-8).

Albert Soler

70) Serverat, «Pour une archéologie du roman: les "états de la société" dans l'oeuvre de Ramon Llull»

L'autor fa un recorregut pels «imaginaires sociaux» en l'obra de Llull del període 1270-83; és a dir, per aquelles obres que contenen una «revue des états du monde» i que es relacionen amb aquest gènere. En primer lloc, s'interessa pel *Llibre de contemplació*, que en els capítols 110-22 fa un conegut repàs a diversos oficis i estats de vida en un sentit descendent (dels clergues als artesans, passant pels cavallers i els metges) i amb evidents intencions moralitzadores; l'esquema lul·lià aquí podria procedir de l'*Elucidarium* d'Honorí d'Autun (p. 410); Serverat també remarca semblances i diferències d'aquests capítols amb els «sermons ad status» (pp. 416-7). Són objecte d'anàlisi també el *Llibre d'intenció*, l'*Arbre de ciència* («arbre humanal»), la *Doctrina pueril* i el *Llibre de l'orde de cavalleria*.

Finalment, l'autor se centra en el *Blaquerna*, que seria un desenvolupament narratiu novedós de l'esquema didàctic dels estats del món. El *De disciplina scholarium* del pseudoBoeci en podria ser un precedent, encara que molt més breu en extensió i en un sentit descendent i negatiu (un estudiant que després d'haver provat diversos oficis arriba a l'estat final d'*asinitas*). A la novel·la lul·liana l'heroi tot sol fa l'experiència dels diversos estats de vida, encara que és innegable que també hi apareixen una multitud de personatges més o menys arquetípics. L'autor també retroba una revisió dels estats socials en diversos moments de la novel·la, com al «Llibre d'Ave Maria», en els beneficiaris dels miracles marians. Tanmateix, sense negar que, en l'esquema dels estats de vida que va del matrimoni a la vida eremítica, el *Blaquerna* pugui ser llegit com un repàs als estats de vida, em sembla més problemàtic sostenir que en una llista tan heterogènia com un abat, un

vinyater, un cavaller, un bisbe i dos pastors (el cas del «Llibre d'Ave Maria»), o en aparicions esporàdiques de personatges amb oficis molt diversos, Lulll hagi volgut oferir un repàs o una taxonomia representatiu d'alguna cosa. Serverat conclou que, amb el *Blaquerna*, Lulll hauria passat «d'une taxinomie statique des métiers à une structure narrative plus dynamique et riche de virtualités» (p. 438).

Albert Soler

71) Simon, «The Friars of the Sack and the Kingdom of Majorca»

El treball de Larry Simon, a part d'oferir un recull de tota la informació mallorquina coneguda sobre els «frades de la penitència de Jesucrist» (els frades del sac o saquets), des del seu establiment a l'illa el 1261 fins a la seva extinció a començament del segle XIV, té l'interès afegit de ser un repàs posat al dia sobre el que es coneix en general d'aquest orde. Cal tenir en compte que era el tercer orde mendicant en importància, per la seva extensió i per la seva popularitat, quan va ser desautoritzat pel segon Concili de Lió (1274) i que tenia una forta implantació als territoris de la Corona d'Aragó. Tanmateix, tenim una informació nul·la sobre les activitats apostòliques dels saquets i, per tant, resulta molt difícil d'avaluar les aportacions a l'espiritualitat de final del segle XIII que se'ls puguin deure.

Albert Soler

72) Soto i Company, «La situació dels andalusins (musulmans i batejats) a Mallorca després de la conquesta catalana de 1230»

El treball d'en Ricard Soto procedeix d'un capítol de la seva tesi doctoral, documentat en l'Escrivania de Cartes Reials (ERC) de l'Arxiu del Regne de Mallorca, i en un article del mateix autor, «La población musulmana de Mallorca bajo el dominio cristiano». L'article es divideix en vuit apartats.

L'autor adverteix d'entrada el caràcter anòmal de l'esclavisme en les relacions socioeconòmiques del sistema feudal clàssic a l'Europa dels segles XI i XII. Tot seguit, afegeix que aquesta anomalia, que justificaria la mancança bibliogràfica sobre el tema, seria vàlida tan sols per a la França septentrional, però en cap cas per a la França meridional ni per a la península Ibèrica.

Considera que l'existència d'esclaus en una societat no converteix aquesta societat en esclavista. La presència d'esclaus a la península Ibèrica és determinada pel caràcter peculiar de la reconquesta. No es pot parlar de societat esclavista a la península ja que les seves èlites polítiques i econòmiques no depenen dels esclaus pel que fa a la producció bàsica.

A l'hora de qualificar el paper de la força de treball andalusina en el procés de redreçament de l'agricultura a Mallorca, Ricard Soto assenyala que la reconstrucció de l'abast real de l'esclavitud o l'*exarici* s'hauria de fer a partir de la reconstrucció del patrimoni familiar. Tot i que el patrimoni dels magnats no queda recollit a l'ECR, sembla clar que la mà d'obra dependent va tenir gran importància. Segons les condicions aquesta mà d'obra pot ser utilitzada en dues direccions:

1. Generalment es correspon amb els latifundis de monoconreu en poblacions on existeix poca mà d'obra autòctona. A Mallorca la realitat agrària que domina és, això no obstant, la del policonreu.

De tota manera durant els anys immediatament posteriors a la conquesta, l'abundància i el bon preu dels esclaus haurien afavorit l'ús d'aquests esclaus en petites explotacions que normalment no necessiten força de treball externa al grup familiar. D'altra banda, l'estat d'abandonament de la terra també hauria fet que aquesta fos accessible a grups familiars no nobiliaris que haurien necessitat mà d'obra extra per iniciar-ne l'explotació.

2. El darrer cas seria el de la mà d'obra esclava autònoma. Aquesta solució, que desemboca en la dissolució dels vincles esclavistes, seria acceptable en el cas de Mallorca. Però més que de repoblaments massius de la terra parlariem, diu l'autor, d'establiments individuals o de dos o tres individus. Aquest fet dificultaria la reproducció biològica i afavoriria l'esgotament d'un mercat que va passar d'exportar esclaus entre 1242 i 1259 a importar-ne a partir de 1263.

Els esclaus que tenien la possibilitat d'accedir a la llibertat a través del procés de talla i alforria devien emigrar, segons Ricard Soto, ja que en romandre a l'illa es veien afectats per una fiscalitat que no els afavoria.

La integració passava pel baptisme i no sempre el baptisme comportava la llibertat. Tot i així, els grups de batiats (esclaus que havien rebut el baptisme) que l'autor ressenya a l'illa estaven afectats per greus problemes d'endeutament.

Anna Llauredó

73) Stone, «Ramon Llull vs. Petrus Alfonsi: Postmodern Liberalism and the Six Liberal Arts»

Que Llull representa el «liberalisme postmodern» s'entén a partir del llibre de Richard Rorty, *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers*, vol. I (Cambridge University Press, 1991), citat a partir de la p. 90, nota 37; concretament a la 92 es reporten un parell de paràgrafs on es parla de l'actitud intel·lectual dels qui, als nostres dies tèrbols i cansats, han deixat de creure que

la seva posició personal davant de la realitat sigui l'única o la bona (la veritat immutable), però continuen defensant els principis que la sustenten, si són nobles, per tal de no lesionar els interessos i les creences dels qui, en canvi, per raons circumstancials variades, adopten punts de vista diferents. Lloable propòsit, com hi ha món, dels més dignes que hom pugui confegir! El problema consisteix en el fet que G.B. Stone, després d'haver llegit el llibre de John Tolan, *Petrus Alphonsi and his Medieval Readers* (Gainesville, University Press of Florida, 1993), i el de Mark D. Johnston, *The Spiritual Logic of Ramon Llull* (Oxford University Press, 1993), va decidir que Llull encarnava l'ideal del liberalisme postmodern de Rorty, mentre que el pobre Pere Alfonso, un jueu que es va convertir a Osca el 1106 i va escriure uns *Dialogi contra Iudaeos* (força llegits i influents, com és ben sabut), va iniciar ni més ni menys que l'avorrit antisemitisme de la nostra tradició.

Això, òbviament fa de Pere el revers de la medalla de la tolerància de Ramon Llull, un pensador que va fundar un sistema, l'Art, que fingeix raonar al servei d'una o altra tesi, però que no pretén pas de fer-ho realment: el raonament i la fingida recerca de la veritat en l'Art són una «cobertura literària», un «recurs retòric», al servei de la intenció de preservar sempre, per damunt de tot, la pau mundial. Vegeu la p. 89: «To understand Llull ve must understand that the correct conclusion, the *recta intentio*, the *primera entencio*, the common ground on which we ought to come together, is always nothing less than world-peace.» La unitat de la fe és una segona intenció i les prop de tres-centes obres del catàleg lul·lià, una tercera intenció, que consisteix en anar creant un clima irènic a base de tocar moltes tecles temàtiques i d'anar donant la raó a tothom.

No cal dir que aquesta tesi només es pot argumentar si es prescindeix del que Llull mateix va escriure, llevat, òbviament, d'algunes frases malenteses del *Llibre del gentil i dels tres savis*. El cavall de batalla argumentatiu és, doncs, un discurs sobre l'oposició entre lògica i gramàtica que G.B. Stone elabora a propòsit de Pere Alfonso. Pere, a la *Epistola ad peripateticos* (p. 72), va suggerir que calia intensificar l'ús de la lògica, per una banda i, per l'altra, excloure la gramàtica de les arts liberals (que esdevenien sis enlloc de set, heus ací l'altre misteri del títol de l'article que comento). La lògica, en efecte, és un llenguatge universal, útil per a la difusió general d'un saber únic; la gramàtica, en canvi, varia de llengua a llengua i s'esgota en terrenys tancats. Al marge ara de l'insostenible construcció mental de Stone, convé recollir aquesta agosarada intervenció de Pere Alfonso en un esquema fixat del saber tradicional, en la línia d'intervencions semblants detectables en els escrits del Llull que coneixem els lectors de la present revista. D'altra banda, hi ha molts aspectes de la personalitat del convers d'Osca que poden ajudar a comprendre funcionaments lul·lians (l'atenció a la lògica, precisament, la polèmica religiosa, el coneixement de primera mà de llengües semítiques, etc.).

Però no és aquest el camí de Stone. Per a ell, Pere és un partidari ultrat de la lògica i això implica una concepció de la veritat absoluta que s'imposa als altres i destrueix els contraris. Llull, en canvi, és un antilògic, un gramàtic, atent a la variació multiètnica. El Llull de Stone, per exemple, volia introduir l'estudi de les llengües i les respectives literatures a la Universitat de París («What is missing from Paris ... is attention to linguistic diversity, to grammar, to the study of languages and literatures of various cultures», p. 82). L'autor també explica que l'ús que fa Llull de la lògica consisteix a fixar primer les conclusions i després inventar unes premisses escaients («the Lullian *artista* "places the conclusion before the maxims"», p. 87: Stone aquí construeix deliberadament una pseudocita lul·liana). Doncs bé, aquest de començar la casa pel terrat, és, com acabo de mostrar, el mètode seguit al present article: primer s'identifica Llull amb el liberalisme postmodern de Rorty i després s'argumenta pel procediment d'oposar el nou Llull que se'n desprèn a un, també nou, Pere Alfonso.

Hi ha un punt de tot aquest joc de mans que m'ha aclarit definitivament les coses, i és quan a la p. 91 l'autor s'embolica amb la definició d'home lul·liana (*homo est animal homificans*). Que no sabia les beceroles del llatí ja ho havia demostrat a la p. 87 fent una concordança borda; ara però, després de rebutjar la traducció de Bonner d'*homificans* per «manifying» (nota 39), proposa traduir-ho per «manificting». D'aquesta manera recupera l'únic infix amb contingut semàntic translingüístic que conec: *fic*, present ja al llatí *homi-fic-ans*. Aquest *fic* permet que Stone especuli sobre la dimensió fictícia que el seu Llull atribueix al llenguatge i a l'home. A mi em permet de treure conclusions definitives sobre la conveniència de catalogar el seu article entre la ciència-ficció, al costat de *The war of the worlds*, de H.G. Wells. Bona companyia.

Lola Badia

74) Sugranyes de Franch, *Ramon Llull a les Amèriques: Bartolomé de las Casas deixeble del doctor mallorquí?*

El treball es divideix en tres parts: la primera resumeix la teologia missional del beat, la segona dóna una breu semblança de Bartolomé de las Casas, i la tercera intenta establir analogies entre els dos missioners. Tots dos condemnaven explícitament les guerres de conquesta amb pretextos religiosos i es decantaven cap a l'apologia exclusiva de les armes espirituals, amb la conversió com a acte de llibertat. Tots dos mostraven un notable respecte a l'adversari, i formularen peticions semblants a l'Església per tal que enviàs missioners a terres d'infidels. Finalment tots dos reberen el reconeixement de l'Església, Llull en el Concili de Viena, i Bartolomé de las Casas en la butlla *Sublimis Deus* de 1537.

Les afirmacions sobre Llull potser s'haurien d'haver matisats més segons estudis recents de Colomer i altres, com per exemple el de Kedar ressenyat aquí damunt sota el núm. 42. Però de tota manera, els paral·lelismes entre les dues grans figures missioneres són interessants.

A. Bonner

- 75) Taylor, «An Old Spanish Tale from Add. Ms. 14040, ff. 113r-114v: “Exemplo que acaesçio en tierra de Damasco a la buena duenna Climeçia con su fija Climesta que avia veynte annos e la meçia en cuna”»
- 76) Taylor, «An Old Spanish Translation from the *Flores Sancti Bernardi* in British Library Add. 14040, ff. 111v-112v»

El manuscrit British Library Add. 14040, del qual tracten aquests dos treballs, és conegut pels lul·listes per contenir traduccions castellanques medievals del *Llibre del gentil e dels tres savis* i del *Coment del dictat*. Aquesta versió del *Gentil* fou editada per Herbert R. Stone, *Ramon Llull, A Critical Edition of the «Libro del gentil e de los tres sabios» [Castilian Text]* (Diss. doctoral Univ. of N. Carolina at Chapel Hill, 1965), i la del *Coment* per Fernando Domínguez, “El «Coment del Dictat» de Ramon Llull: una traducció castellana de principios del siglo XV”, *Studia in honorem prof. M. de Riquer IV* (Barcelona: Quaderns Crema, 1991), pp. 169-232. Després d'aquestes dues obres, el ms. conté una traducció castellana medieval d'un fragment de les *Flores Sancti Bernardi* i a continuació un conte titulat «Exemplo que acaesçio en tierra de Damasco...», obretes editades ara en els dos treballs ressenyats aquí. Per tant, ara tenim editat tot el contingut d'aquest ms. de Londres, a pesar del fet que seria desitjable una reedició crítica d'aquesta versió castellana del *Gentil*, per les mancances de la tesi de Stone. D'aqueixes dues noves obretes —cal remarcar que plegats només ocupen els darrers tres folis del ms.—, la primera és la traducció d'un text de consells de sant Bernat, aquí editada amb el text llatí en paral·lel. (Taylor semblava desconèixer que Domínguez l'havia transcrit anteriorment a les pp. 220-3 del treball citat més amunt. Però cal afegir que al segon article Taylor es disculpa per haver desconegut aquest i altres treballs més recents, i corregeix algunes afirmacions del primer article.) La segona obreta és un «exemplo» moral bastant violent, com es pot veure al final, on una filla, a punt de ser cremada, demana veure la seva mare, a qui «comiole las narises e quebrole los ojos”, perquè l'havia induïda a una mala vida.

D'aquestes dues noves edicions, juntament amb les descripcions al treball de Domínguez, pp. 176-7, i al del sotasignat a *NEORL II* (Palma de Mallorca, 1993), pp. xxix-xxx, surt una història curiosa del manuscrit, o dels manuscrits. Perquè sembla ser una compilació factícia, en la qual van intervenir tres mans: (1) la del

Gentil, (2) la del *Coment* conjuntament amb la del fragment de sant Bernat, (3) els dos folis finals de l'«exemplo». Ara bé, per una nota al final de (2) sabem que aquesta part, potser conjuntament amb la primera, va ser propietat d'un Alfonso Ferrandes de Ferrera que va encomanar la traducció de (2) a un tal Andrés Ferrandes. Per una nota al principi sabem que (1), segurament ja amb (2), fou propietat de Juan de Chaves Chacón, comte de Miranda (1643-96), la biblioteca del qual fou comprada per la Biblioteca Real (ara Nacional) de Madrid el 1757. Torres Amat el descriu l'any 1836 com pertanyent a aquesta Biblioteca, però només set anys més tard la British Museum el compra al llibreter Thomas Rodd per £1 5s. Taylor, al primer dels dos estudis, dóna detalls interessants sobre possibles intermediaris, i relaciona aquest ms. amb altres de procedència espanyola que acabaren a la British Library i a la Bodleian d'Oxford.

Una altra complicació, que potser caldria tenir més en compte, és que en la descripció bastant detallada de Torres Amat, el ms. acaba al final de (2), és a dir, al foli 113^v de la numeració antiga (112^v de la moderna). Sembla, per tant, que el (3), que per altra banda ja no continua amb la numeració antiga, és un afegit posterior, potser per un dels intermediaris manipuladors a fi de disfressar el ms. amb un èxplícit nou. Però el fet curiós és que aquesta tercera part provenia de la biblioteca de Fernando Colón, el fill del descobridor, i per tant, com observa Fernando Domínguez, devia haver estat en la Biblioteca Colombina de Sevilla.

A. Bonner

77) Taylor, «Raimundus de Biterris's *Liber Kalile et Dimne*: Notes on the Western Reception of an Eastern *Exemplum-Book*»

Barry Taylor centra el seu article en el *Liber Kalile et Dimne* de Ramon de Biterris o Ramon de Béziers per tal de tractar la important recepció de l'obra en el món occidental i el paper de mitjancer que hi juga Espanya. Val a dir que Biterris figurava entre els quaranta mestres i batxillers de la Facultat d'Arts de París que van aprovar l'*Ars brevis* de Llull; és molt possible que Biterris i Llull es coneguessin.

El *Liber de Kalile et Dimne* de Biterris es conserva en dues versions, una més llarga que l'altra; la més llarga és del segle XIV i conté miniatures, mentre que la curta és del segle XV i no presenta ni miniatures ni notes al marge. Per altra banda, la curiositat del *Liber* és que consta de dues parts: una primera part és traducció d'una versió castellana del mateix text; la segona part és una modificació de la versió llatina de Joan de Càpua, el *Directorium humanae vitae*.

Taylor intenta explicar la relació entre les dues versions del *Liber Kalile et Dimne*, curta i llarga: no creu que la curta sigui una reducció directa de la versió més extensa; considera prioritària la versió llarga, perquè hi ha elements que tenen en comú (les autoritats citades de la versió abreujada són sovint les mateixes de les anotacions a la versió llarga; això fa sospitar que l'autor de les notes de la versió més completa i del propi text és el mateix Ramon de Biterris), però per exemple en la versió curta hi ha rúbriques per a miniatures que no són presents a la llarga.

Taylor també analitza la relació del *Calila* de Biterris amb els dos manuscrits que conserven el text en castellà i conclou que possiblement Biterris hauria utilitzat un arquetip comú als dos testimonis i més antic (els manuscrits són del s. XV), ja que en ocasions coincideix només amb un manuscrit i altres només amb l'altre.

Per altra banda, Taylor no considera plagi l'ús que fa Biterris del *Directorium* de Joan de Càpua, sinó que creu que es tracta de glosses.

Finalment, Taylor comenta alguns paral·lelismes entre el *Calila* de Biterris i altres versions, concretament exemples comuns a diversos testimonis.

Olga Turroja

78) Taylor, «Some complexities of the *exemplum* in Ramon Llull's *Llibre de les bèsties*»

El treball de Taylor comenta i ressegueix algunes característiques de la complexitat dels exemples del «Llibre de les bèsties» de Ramon Llull. Si del que més s'ha parlat és de les seves fonts, Taylor aprofundeix en l'estructura i contingut dels exemples en comparació amb la resta de l'obra on es troba, el *Llibre de meravelles*. Es compten vint-i-vuit exemples en total i es defineixen pel seu caràcter dinàmic (serveixen per fer avançar l'argument narratiu) respecte dels altres que hi ha al *Llibre de meravelles*, que tendeixen a ser purament instructius. Una de les particularitats dels exemples del «Llibre de les bèsties» és l'encadenament de semblances, la seva oposició o la inclusió d'una dins d'una altra. Taylor estructura l'article a partir de quatre trets bàsics sobre els exemples que analitza: relacionen dos elements semblants però no idèntics; un mateix exemple pot aplicar-se en diverses ocasions i extreure'n lliçons divergents o produir un efecte diferent segons el personatge; els exemples s'acosten a les paràboles bíbliques i a l'exegesi; quan la relació entre història i interpretació és sinèdòtica o metonímica (és a dir, s'esmenten elements o personatges amb el nom d'altres però que hi estan tradicionalment vinculats) el significat és fàcilment comprensible, quan és metafòrica (és a dir, es relacionen dos elements que en principi no tenen res a veure, que són força diferents l'un de l'altre) el significat es fa més

complex. Tots aquests aspectes giren entorn del concepte de dificultat. Taylor apunta que la tendència cap als exemples obscurs podria explicar-se o bé per la influència d'alguna obra islàmica com el *Calila i Dimna* (Llúcia Martín Pascual detalla les semblances i divergències entre aquest text i el *Llibre de les bèsties* a l'article «Algunes consideracions sobre la relació entre les faules del *Llibre de les bèsties* de Ramon Llull i l'original oriental» a *Catalan Review*, 1997; s'hi esmenten algunes idees compartides amb Taylor) o l'obra mística *Conferència dels ocells* de Farib ud-Din Attar, o bé per les mateixes paràboles de Jesucrist que trobem als Evangelis, que poden venir acompanyades o no d'explicació, com passa sovint en el *Llibre de meravelles*.

Olga Turroja

79) Trias Mercant, «Alimentació i dietètica a la literatura lul·liana»

Sebastià Trias Mercant fa un seguiment de la terminologia culinària que Ramon Llull fa servir en la seva obra, especialment en el *Fèlix, Blanquerna, Llibre de contemplació en Déu, Arbre de ciència, Doctrina pueril, Proverbis de Ramon, Gentil i Llibre d'home*.

A partir d'aquí segueix la dicotomia sobre si la cuina (terme que es refereix tant a la cambra on s'adoba el menjar com al conjunt de regles per a adobar-lo) ha d'obeir a la recerca de plaer o s'ha de limitar a satisfer una necessitat de l'home. Sebastià Trias, a partir dels textos analitzats, recull la idea que Ramon Llull recomana una cuina natural i vegetariana, tot i que aconsella la condimentació, necessària per tal que les viandes siguin saboroses. Ramon Llull afegeix que beure i menjar en excés és causa de malaltia i mort.

Igualment remarca el fet que Ramon Llull aprofiti l'intercanvi cultural entre àrabs i cristians per a reconèixer els trets positius de la cuina senzilla.

Seguint la definició antropològica de cuina com a sistema cultural d'alimentació definit pels ingredients disponibles, l'autor classifica els ingredients de la cuina lul·liana en cinc grups: pa, vegetals, carn, peix i ous.

Les tècniques culinàries diferencien el menjar cru, que pot ser silvestre o adobat, del cuit, que pot ser precuit i estar confitat, enllardat, escaldat o farcit, cuit, i consistir en pietances i escudelles, o postcuit, si les viandes són fetes a l'ast, mullades o untades.

Les conductes morals (referides al camp de la gastronomia) ofereixen l'aportació més interessant en l'oposició de la figura del «glotó-golós-llèpol», això és «home de molt menjar i veure» (LC, I, 200), i la figura del «religiós-filòsof» que «no solament poch menjava e bevia per ço que molt visqués» (Fx, II, 80-81), sinó que seguia una dieta magra i vegetariana.

Per últim, l'autor ens parla de la cuina com a factor de diferenciació estamental. Aquest apartat comprèn:

- la cuina infantil a través del *Blaquerna*.
 - la cuina de «magres viandes» per a pobres. És una cuina poc variada.
 - la cuina de subsistència com aquella que alimentava els «pobres de Jesucrist».
 - la cuina dels artesans i camperols.
 - la cuina dels «menjars delicats» que correspon als homes d'alt estament.
- És una cuina rica en ingredients, de viandes variades i delicadament adobada.

Anna Llauradó

80) Trias Mercant, «Arabismo e islamología en la obra de Ramón Llull»

Un breu i útil repàs al tema de Ramon Llull i l'Islam. Després d'una introducció, vénen capítols sobre la seva islamologia i arabisme. Acaba amb un apartat titulat «hacia una síntesis del arabismo e islamología lullianos», on de fet explica que l'enfocament del beat no va tant pel camí d'estudiar l'Islam o deixar-se influenciar per aspectes de la seva cultura, sinó pel d'un *christianus arabicus*, qui, com els seus antecessors mossàrabs, vol presentar les veritats de la fe cristiana en àrab i d'una manera que sigui entenedora per als musulmans. També Trias repassa les altres teories que s'han emès sobre el tema, cosa que posa el lector al dia en aquest camp. Només he trobat a faltar referència als treballs de Burman sobre mossarabisme, i a la tesi doctoral de Lohr sobre el *Logica Algazelis* (que aclareix les fonts de Llull en l'obra d'Algazzali).

A. Bonner

81) Trias Mercant «El arte lulliano y la ciencia política»

Trias Mercant fa una breu aportació al tema de la política en Ramon Llull. La política és per a Llull una ciència particular del grup de les ciències liberals i mecàniques, i com tota altra ciència particular neix dels principis generals de l'Art. En aquest cas reposa sobre tres conceptes: la utilitat pública, l'ordre i la forma. La política ha de tenir una utilitat pública, cosa que suposa la recerca del bé (i del benestar) per a la comunitat, i aquest s'aconsegueix amb un ordre jeràrquic: la comunitat s'ha de posar al servei de Déu en primer lloc i després del príncep; per sota d'aquest hi haurà senyors o burgesos amb certs privilegis i seguidament altres estaments: ciutadans, mercaders, pagesos... Aquest ordre és una forma de

garantir un bon govern. El príncep és un punt de referència, ha de ser model a seguir pels seus súbdits en tant que procura obrar semblantment a Déu. Per últim, la política és allò que configura la forma de la comunitat (de la ciutat, podríem dir), és allò que unifica la diversitat individual i familiar.

Olga Turroja

82) Trias Mercant, «La relació natural-artificial en el *Llibre de home* de Ramon Llull»

El present estudi aborda una qüestió interessant en l'àmbit de l'antropologia lul·liana. És per això que l'autor comença amb un petit *status quaestionis*, una presentació de les quatre concepcions de l'antropologia lul·liana consagrades per la crítica: la psicològica, la naturalista, l'artísticoontològica i la teologicofilosòfica. Segueix un resum de la concepció lul·liana de l'home en diverses obres, per acabar centrant-se en el *Llibre d'home* (1300) i, en concret, en la relació que s'hi estableix entre allò natural i allò artificial en l'home.

Com indica l'autor amb encert, aquesta obra no ha estat suficientment considerada a l'hora de fer la crítica de l'antropologia lul·liana. Des d'un coneixement pregon del text, Trias fa un resum concís i directe de la concepció lul·liana d'allò natural (els elements que componen el cos humà, però també la seua disposició i complexió i les necessitats corporals) i d'allò artificial, amb les seues característiques, i que inclou no sols els objectes tècnics, sinó les regles de comportament i l'univers simbòlic que dona lloc a les arts mecàniques i a les arts liberals. La importància d'aquesta diferenciació entre les obres naturals i les artificials de l'home ve remarcada pel fet que Llull ja l'inclou en la primera formulació de l'Ars, concretament al triangle blau de la figura T, en el vèrtex de l'«operació». I, evidentment, ja es troba present al *Llibre de contemplació en Déu* (especialment a la distinció XXXIV i al seu capítol 230).

Som, doncs, davant un estudi descriptiu que no oblida el vessant interpretatiu, i que presenta amb una concisió pedagògica les línies mestres del tema enunciat al títol, sempre amb el suport de textos no sols extrets del *Llibre d'home*, sinó també d'altres obres lul·lianes que hi fan referència (com ara l'«arbre humanal» de l'*Arbre de ciència*).

J.E. Rubio.

83) Trias Mercant, *Ramón Llull (1232/35? - 1315)*

La «Biblioteca Filosòfica», dintre la qual s'ha publicat aquest tom, vol presentar els grans pensadors per als estudiants o lectors cultes castellanoparlants.

El format és reduït —en aquest cas 93 pàgines—, gairebé la meitat del qual està formada per una antologia de textos. Després d'una cronologia de la vida de Llull i del món contemporani, la introducció conté una síntesi del desenvolupament del seu pensament, una presentació de l'Art, un apartat sobre la seva filosofia pràctica (ètica i política), un sobre la mística (la contemplació i la ciència de l'amància), un sobre l'antropologia, i finalment un breu repàs del lul·lisme. A continuació ve una selecció de vint-i-vuit textos que segueix el mateix esquema que la introducció, seguida d'una breu bibliografia sobre Ramon Llull. A part d'alguns errors de detall, caldria advertir que a la p. 37 «home està en el som» no vol dir que «el ser del hombre radica en el "soy"»; «som» vol dir «cim», del llatí «summum». Però a pesar d'això, el llibre em sembla molt ben pensat, d'una gran utilitat, i que servirà com a bona eina de difusió del lul·lisme en terres de llengua castellana.

A. Bonner

84) Urvoy, «À propos des confrontations philosophiques entre Islam et Christianisme au Moyen Âge»

Malgrat el títol, som més aviat davant un article centrat en la crítica a una certa historiografia, la relativa a la figura d'Averrois. L'autor parteix de la constatació de la insuficiència dels postulats amb què els islamistes s'acosten al pensament musulmà medieval, constatació ben argumentada amb noms i dades concretes, i tot seguit se centra en l'exemple d'Averrois. Certament, la figura del filòsof cordovès ha estat la més polèmica en els estudis sobre filosofia musulmana; Urvoy resumeix les etapes que ha travessat la crítica en aquest punt, amb la fita important de la famosa monografia d'Ernest Renan, la qual té el mèrit d'haver distingit definitivament la figura d'Averrois de la d'Ibn Rushd, l'impíu llegendari del filòsof musulmà.

Com a conseqüència d'aquesta revisió, Urvoy es planteja tot seguit una qüestió ben interessant, encara pendent, i que necessita ser abordada de forma nova si volem entendre en la seua complexitat tota la dimensió del filòsof: el grau de «servilisme» d'Averrois envers la filosofia d'Aristòtil, i l'autoritat a la qual se sotmet en matèria teològica. Com a «comentador», se ceneix a un pensament que ve donat, el d'Aristòtil, però alhora introdueix opinions personals en alguns punts, mentre que teològicament és el pensament d'Ibn Tumar el que forneix bona part de les característiques de la seua síntesi.

L'estudi manifesta la vigència i la vitalitat de la reflexió al voltant d'una figura tan central en el pensament medieval, tot aportant noves dades que caldrà tenir en compte. És un exemple de la necessitat d'un replantejament de perspectiva en

els estudis sobre la filosofia musulmana, i que, de retruc, pot obrir nova llum sobre la relació de Llull amb aquesta. L'article finalitza així amb una referència a la posició de Llull davant l'averroisme, referència força interessant i esclaridora: el seu rebuig de l'averroisme implica un pas estratègic en el seu camí apològic, paral·lel a l'abandó de la influència primera del pensament almohade en el nostre autor, manifestat ja al capítol 348 del *Llibre de contemplació*, a favor de posicions sufis o del Kalam.

J.E. Rubio.

85) Urvoy, «Le symbole de l'arbre chez les auteurs arabes antérieurs à Llull»

Ressenyat sota el núm. 13 més amunt.

86) Vega Esquerra, «Cuerpo espiritual y espíritu corporal en Ramon Llull»

El centre d'aquesta comunicació és el tema de les relacions entre el cos i l'esperit en Llull, aspecte important en el pensament del nostre autor, ja que és enfocat des d'una perspectiva ben diversa a la de molts dels seus contemporanis. El punt de partença és la impossibilitat de concebre l'esperit al marge de l'activitat del cos; des d'aquesta premissa, Amador Vega analitza minuciosament el paper dels senys corporals, dels senys espirituals i de les potències de l'ànima en la psicologia i en l'epistemologia lul·lianes.

Com indica l'autor de l'article, la distinció sensible-intel·ligible és la clau epistemològica del sistema. Pas a pas, partint de la primera obra lul·liana, la *Lògica d'Algazel*, estudia els quatre graus de significació que permeten l'accés al coneixement: sensible-sensible, sensible-intel·ligible, intel·ligible-intel·ligible i intel·ligible-sensible. Tres d'ascendents i un de descendent. Una lectura diacrònica dels textos posteriors (ací resumida, però presentada ja a la tesi de Vega, redactada amb anterioritat) intenta relacionar aquests graus de significació amb les facultats humanes. La conclusió no està mancada de finor: els sentits corporals intervenen en el primer grau de significació, la imaginació en el segon, les tres potències de l'ànima en el tercer, i els sentits espirituals en el quart.

Tot i això, no queda massa clara la relació entre els senys espirituals i el descens epistemològic dels intel·ligibles als sensibles. L'autor opera aquesta connexió per tal d'emplenar un buit: el que troba al *Llibre de contemplació en Déu*, on identifica els tres graus primers, però no el quart. Els sentits espirituals, amplament tractats al llibre tercer de la magna enciclopèdia mística (concretament a les distincions 28 a 32), substituirien aquest pas des del moment que espiritualitzen la vida del cos.

Doncs bé: tot i que, en efecte, si ens fixem en el capítol 169 del *Llibre de contemplació en Déu* no trobem el descens dels intel·ligibles als sensibles, hi ha altres textos a la mateixa obra on ens apareixen clarament, aquest cop sí, els quatre graus de significació. En una obra tan vasta és perfectament comprensible que a Vega se li hagen pogut escapar dos passatges que, de segur, li interessarien força: el versicle 19 del capítol 291, i el versicle 2 del capítol 327. Hi trobem els mateixos quatre graus que eren presents a la *Lògica d'Algazel*. La qüestió, doncs, no és, com indica Vega, perquè al *Llibre de contemplació* no apareix el quart graó (ja que sí que hi apareix!), sinó perquè no és considerat a la distinció 29 (fonamental per al bastiment d'un mètode epistemològic a partir de la relació entre sensibles i intel·ligibles) i sí més endavant, cap al final de l'obra.

Possiblement, com apuntava en la meua tesi doctoral, la unitat d'aquesta obra lul·liana tan enorme i tan desconeguda era molt més palesa per a l'autor del que ho és per a nosaltres, que tenim tendència a llegir-la fragmentada. Llull sempre va pas a pas en el *Llibre de contemplació*, avança capítol a capítol, distinció a distinció, llibre a llibre. Sols després de desenvolupar suficientment, al llarg d'extensos capítols, el mètode ascendent i demostratiu basat en arguments *ad intra*, amb les dignitats divines com a fonament (paradigma del transcens operat en el tercer graó), es lliurà a presentar el quart, el descens cap als sensibles des de l'intel·ligible. Com passa amb la resta de capítols del *Llibre de contemplació*, la lectura del 169 no s'atura (no ha d'aturar-se!) en el versicle 30. Ha de continuar fins al capítol 365. Cal contemplar l'estructura d'aquesta enorme catedral a vista d'ocell, abans d'entrar al seu interior i contemplar cadascuna de les pedres, dels pilars i dels arcs que la conformen en un joc de forces perfecte. Sols així podem interpretar un passatge concret. Per això ens reserva tantes sorpreses; i per això, també, és un llibre alhora tan ric com temible d'afrontar.

J.E. Rubio.

87) Vollmer, *Ramon Llull*

Una petita introducció de dotze pàgines pensada, com sembla, per donar a conèixer el beat als turistes alemanys (és publicat i distribuït a Randa). Ens presenta un Ramon Llull entrant a cavall, no a Santa Eulàlia, sinó a la Seu, assassinat a Tunis per fanàtics musulmans, i que va inventar una Art que era com un ordinador medieval, aplicable fins i tot a la geometria projectiva. Acaba amb una traducció de quatre estrofes del *Cant de Ramon*.

A. Bonner

88) Wilkinson-Zerner, *Juan de Herrera, Architect to Philip II of Spain*

Per als lectors de *SL*, les pp. 42-45 d'aquest llibre constitueixen una aportació breu però valuosa a l'estudi del lul·lisme de Juan de Herrera, que no tan sols parla del seu interès pel beat, sinó que intenta analitzar l'ambient intel·lectual en el qual aquest interès s'arrelava, i la influència que les doctrines del beat pogueren tenir en la seva pròpia arquitectura. Pel que fa a l'ambient intel·lectual, explica que Herrera va dir que «tota l'harmonia de l'univers consisteix en el principi de la proporció i en el de la comparació, sense les quals no hi pot haver relacions entre el creador i les creatures, ni relacions (internes) en les creatures mateixes, ni relacions entre una creatura i altra». Era una mentalitat que, mentre que insistia en la matematització de l'univers, no negava la possibilitat d'astrologia, alquímia o hermetisme. Sobre aquest fonament neoplatònic, es va edificar estructures intel·lectuals molt esteses al Renaixement, i que s'oposaven (tot i compartint certes dèries científiques) a la mecànica nova que esdevindria dominant al s. XVII. Dins un tal ambient, el pensament de Lull podia proporcionar una explicació d'aquesta vasta xarxa de relacions, i sembla que era l'aspecte del lul·lisme que més va interessar a l'arquitecte, i no les seves ramificacions contemporànies cap a les ciències ocultes. Com diu l'autora, el d'Herrera era un «“no-nonsense” Lullism». Per mostrar fins a quin punt era així, cita un passatge del *Discurso de la figura cúbica* que demostra el coneixement d'Herrera de la doctrina correlativa. «Porque assi como en la naturaleza y ser interior no basta aya forma y materia si no ay union operativa perfecta de ambos, asi tambien en toda la exterior harmonia no basta aver activos y passivos si no ay connexivos. Los quales connexivos son los medios de extremidades o proporciones que atan a los activos con los passivos. Las quales proporciones proçeden de los mismos activos y passivos porque la proporcion o nexo es medio de extremidades partiçipantes.»

Aquesta harmonia de proporcions lul·liana/herreriana no opera imitant les formes externes o l'organització de la natura o dels seus objectes físics, sinó cercant les formes abstractes darrere aquesta organització, i com arribava a una harmonia reconciliant (o unint) forces oposades. Cita el *Liber de nova geometria* de Lull com un possible antecedent de la recerca per part de l'arquitecte d'una sèrie de proporcions harmòniques en la seva obra, tant de formes geomètriques com en les distàncies entre una forma i altra o entre les parts d'una forma. En resum, és un estudi que no tan sols aclareix el lul·lisme de Juan de Herrera, sinó també els possibles objectius de la mateixa geometria lul·liana.

A. Bonner

CRÒNICA

Congreso internacional
«*Arbor scientiae*. Der Baum des Wissens von Ramon Llull»
Freiburg 29.9.-2.10 1997, con motivo del cuarenta aniversario
del Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Freiburg.

El Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Freiburg (Arbeitsbereich für Quellenkunde der Theologie des Mittelalter im Institut für Systematische Theologie), fundado en el año 1957 por el Prof. Friedrich Stegmüller y cuya principal tarea es la edición crítica de la obra latina de Ramon Llull, ha cumplido en el año 1997 sus cuarenta años de existencia.

Para celebrar este aniversario ha organizado en colaboración con la Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, y en los locales de esta institución, durante los días 29 de septiembre al 2 de octubre de 1997 un simposio sobre el *Arbor scientiae* de Ramon Llull.

La elección de este tema monográfico tuvo dos razones. La primera fue el estado avanzado de los trabajos de edición crítica de esta importante obra enciclopédica luliana, cuya publicación está prevista para el año 2000. La segunda era compensar en amplitud y profundidad la poca atención que se viene dedicando a esta fundamental obra dentro de los estudios lulianos.

Se consiguió reunir en Freiburg personas de reconocida competencia en temas medievales que, aunque no se hallan dedicados todos especialmente a la obra luliana, son reconocidos especialistas en las ciencias tratadas por Ramon Llull en sus dieciséis «árboles» o partes en las que se compone su visión general de la ciencia.

El responsable de la edición crítica, Pere Villalba, comenzó las sesiones haciendo un balance de la tradición manuscrita y apuntando aspectos interesantes sobre crítica literaria. Después de dos ponencias introductorias a cargo de Lola Badia y Anthony Bonner, fueron disertando sobre cada uno de los árboles los siguientes ponentes: Charles Lohr (*arbor elementalis*), Michela Pereira y Ricard

Guerrero (arbor vegetalis), Amador Vega (arbor imaginalis), Ruedi Imbach (arbor humanalis), Georg Wieland (arbor moralis), Jürgen Miethke (arbor imperialis), Eckhard Keßler (arbor caelestialis), Carles Llinàs (arbor angelicalis), Klaus Reinhardt (arbor aeviternalis), Blanca Garí (arbor maternalis), Jordi Gayà (arbor christianalis), Peter Walter (arbor divinalis), Albert Hauf (arbor exemplificalis) y Klaus Jacobi (arbor quaestionalis). Estuvieron presentes y participaron activamente en la discusión además de estudiantes y docentes de la Universidad de Freiburg algunos conocidos investigadores que se trasladaron expresamente a Freiburg, entre ellos Robert Pring-Mill (Oxford) y Esteve Jaulent (Sao Paulo).

Los congresistas pudieron asistir a una recepción oficial de las autoridades de la ciudad de Freiburg y a un concierto de piano del pianista catalán Miquel Villalba organizado expresamente por este motivo. El día uno de octubre hubo una cena conmemorativa del aniversario del Instituto en la que pronunció un discurso el actual director del Instituto, Peter Walter, y fueron homenajeados los jubilados directores del Instituto Helmut Riedlinger, Alois Madre y Charles Lohr.

La organización del Congreso estuvo patrocinada por las siguientes instituciones: Ministerio de Ciencia y Educación de la Land Baden-Württemberg, la Universidad de Freiburg, la Generalitat de Catalunya, el Govern d'Andorra, Consell Insular de Mallorca, Majorica S.A. y la editorial Brepols de Turnhout (Bélgica).

Las actas del Congreso se publicarán en la Editorial Frommann-Holzboog de Stuttgart.

Fernando Domínguez Reboiras

Llegat documental a la Maioricensis Schola Lullistica

Per l'amabilitat del prof. Jean-Claude Richard (per l'intermediari prof. Dominique Urvoy) la part del llegat documental de Mlle. Odette Hélie d'Allerit (1912-1998) que feia referència a Ramon Llull ha estat donat a la Maioricensis Schola Lullistica. Consisteix en cinc separates (en dos casos acompanyades dels originals mecanoscrits), i dels mecanoscrits de dues obres inèdites. Les separates són:

1) «Ramón Llull y la tradición del eremitismo apostólico», *EL* 6 (1962), pp. 105-115 (conjuntament amb els originals mecanoscrits en francès i castellà).

2) «Pensée métaphysique et orientation morale chez Raymond Lulle d'après le livre de "Doctrina pueril"», *Miscellanea Mediaevalia* 2 (Berlín, 1963), pp. 594-603 (amb l'original mecanoscrit).

3) «La conversión de Ramón Llull y su mensaje», *Estudios Franciscanos* 64 (1963), pp. 101-6.

4) «Leçon de la conversion du Bx. Raymond Lulle au monde d'aujourd'hui», *EL* 10 (1966), pp. 263-268.

5) «Actualidad de la espiritualidad jerónima», *Studia Hieronymiana*, s.n. (1973), 165-170.

Els altres dos treballs són:

6) «Le "Libellus ad Leonem X" est-il une reminiscence des idées missionnaires et reformatrices de Ramon Llull?». 16 fulls mecanoscrits acompanyats de 176 fulls solts amb anotacions i cites d'obres de Llull i d'investigadors lul·listes (Batllori, Carreras Artau, etc.).

7) Una transcripció mecanoscrita completa de la versió francesa de la *Doctrina pueril* continguda en el ms. fr. 22933 de la Biblioteca Nacional de París.

A part del núm. 5, que no és de tema estrictament lul·lístic, el núm. 3 ha estat fins ara desconegut pels lul·listes —ni apareix a la bibliografia de Brummer. El núm. 6 estudia un document presentat al papa Medici, Lleó X (1513-1521) amb clares reminiscències de les propostes sobre la missió i la croada exposades al *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* lul·lià. El núm. 7 devia respondre a un projecte que la investigadora hauria deixat de banda a causa de la publicació d'una edició del mateix manuscrit per A. Llinarès l'any 1969. Una ràpida compulsació entre les dues transcripcions ha mostrat nombroses divergències d'ortografia i d'interpretació.

Per tot aquest material la Maioricensis Schola Lullistica dona les gràcies més cordials al prof. Richard i a la família de la difunta medievalista.

Tesis doctorals o tesines
sobre temes relacionats
amb Ramon Llull
presentades darrerament

Friedlein, Roger, *Das Vorwort bei Ramon Llull* (tesina de la Freie Universität Berlin, 1994).

Torrent i Alamany-Lenzen, A.M., *Ramon Llull: el Dante catalán* (tesina per la Universität Aachen, 1992).

ÍNDEX

ÍNDIX D'OBRES LUL·LIANES

- A vós, dona verge santa Maria, 100
Arbre de ciència, 17, 27-49, 87-89, 116, 154, 165, 173, 175, 181
Arbre de filosofia d'amor, 132, 149
Ars brevis, 114, 117, 154, 171
Ars compendiosa inveniendi veritatem, 37, 37, 131
Ars compendiosa medicinae, 63, 71
Ars de iure, 39
Ars demonstrativa, 14 n.23, 131
Ars generalis ultima, 39, 146
Ars inventiva veritatis, 154
Art amativa, 17 n.28, 148
Blaquerna, 17 n.29, 18, 20, 103, 110, 123, 133, 150, 154, 163, 164-5, 173, 174
Cant de Ramon, 100, 178
Cent noms de Déu, 100
Coment del dictat, 170-1
Compendium logicae Algazelis, 28
Contemplatio Raimundi, 153
De ascensu et descensu intellectus, 17, 89-90
Del consili, 100
Desconhort, 100, 123, 140
Disputatio fidei et intellectus, 134
Doctrina pueril, 20, 124, 152, 165, 173, 182-3
Flors d'amor i flors d'intel·ligència, 148
Hores de Nostra Dona en vers, 100
Introductoria Artis demonstrativae, 36-37, 38
Lectura artis quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis, 39-40
Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem, 154
Lectura super figuras Artis demonstrativae, 113, 114
Liber chaos, 99, 113, 114
Liber contradictionis, 99, 113
Liber de accidente et substantia, 153
Liber de acquisitione Terra Sanctae, 183
Liber de actu maiori, 18 n.31

- Liber de anima rationali, 121
 Liber de civitate mundi, 122
 Liber de correlativis innatis, 121
 Liber de demonstratione per aequiparantiam, 153
 Liber de Deo et Jesuchristo, 153
 Liber de Deo majore et Deo minore, 99, 113
 Liber de ente simpliciter absoluto, 153
 Liber de fine, 99, 113, 114, 124
 Liber de intellectu, 39, 40, 41
 Liber de locutione angelorum, 99, 113, 114
 Liber de lumine, 39
 Liber de memoria, 39
 Liber de nova geometria, 179
 Liber de praedicatione, 18 n.31, 124
 Liber de quadratura et triangulatura circuli, 63-71, 117
 Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis, 39
 Liber de Trinitate trinitissima, 99, 113
 Liber de voluntate, 39
 Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, 13-14
 Liber praedicationis contra judaeos, 124
 Libre contra Anticrist, 99, 114-115
 Llibre d'amic i amat, 107, 141, 148-49, 150, 153, 161
 Llibre d'intenció, 165
 Llibre de contemplació, 20, 121, 123, 131, 137, 153, 161, 165, 173, 175, 177-8
 Llibre de home, 111, 121, 145, 173, 175
 Llibre de l'orde de cavalleria, 165
 Llibre de les bèsties, 111, 172-3
 Llibre de meravelles (Fèlix), 20, 86-87, 105, 123, 162, 172-3, 173
 Llibre de virtuts e de pecats, 14 n.24, 18
 Llibre del gentil i dels tres savis, 17, 117, 120, 124, 126, 168, 170-1, 173
 Llibre dels articles de la fe, 99, 114-6
 Llibre què deu hom creure de Déu, 99, 114, 116
 Lògica d'Algazel, 177-8
 Lògica nova, 123, 137, 155
 Medicina de pecat, 100
 Plany de la Verge, 100
 Principes et questions de Théologie, veg. Liber de quadratura et triangulatura circuli
 Principia philosophiae, 43, 44 n.40
 Proverbis d'ensenyament, 100
 Proverbis de Ramon, 87, 173

Rhetorica nova, 162
 Sényer ver Déus, rei gloriós, 100
 Taula general, 154
 Testament, 100
 Tractatus novus de astronomia, 63, 71-78, 85, 89
 Vida coetània, 100, 119-120, 134

OBRES DUBTOSES O ESPÚRIES

Ars infusa, 99, 113, 114
 Codicillus seu vademecum, 153
 Introductorium magnae artis generalis, 154
 Logica brevis, 156
 Logica parva, 108, 154-5
 Loyca discipuli Raymundi Lulli, 155-6
 Novae et compendiosae introductiones logicae, 155-6
 Testamentum, 158-9

ÍNDIX GENERAL
(Volum XXXVIII, 1998)

A. SOLER, Espiritualitat i cultura: Els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la corona d'Aragó	3-26
E. JAULENT, <i>Arbor scientiae</i> : Inmanencia o trascendencia en el pensamiento luliano	27-49
T. SALES, La informàtica moderna, hereva intel·lectual directa del pensament de Llull	51-61
G. POMARO i M. PEREIRA, Notizia di due manoscritti lulliani a Firenze	63-84
L. BAZ, Sobre la posición del sol en la cosmovisión luliana	85-91
J. BOVER i J. PARETS, Ramon Llull a la música	93-95
Bibliografia lul·lística	99-111
Ressenyes	113-179
Crònica	181-183
Índex d'obres lul·lianes citades	187-189

ABREVIATURES

- ATCA* = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu *SL*)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans *EL*)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

ABREVIATURES DE COL·LECCIONS

- ENC* = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = *Nova Edició de les obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)
Obras = *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Rosselló, 3 vols. (Palma, 1901-03)
OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = *Ramon Llull, Obras Literarias*, «Biblioteca de Autores Cristianos» (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Llull, edició original* (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Bru* = R. Brummer, *Bibliographia Lulliana: Ramon-Llull-Schriftum 1870-1973* (Hildesheim, 1976)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43)
Hillg = J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971)
HLF = E. Littré i B. Haureáu, «Raymond Lulle, ermite» a *Histoire littéraire de la France XXIX* (Paris, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618
Lo = E. Longré, «Lulle, Raymond (le Bienheureux)», a *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, 1 (Paris, 1926), cols. 1072-1141
Pla = E.-W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)
RD = E. Rogent i E. Duràn, *Bibliografía de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927).

Qualsevol d'aquestes darreres set sigles (llevat de Hillg) seguida 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*-84*). El catàleg a *OS* II, 539-589 se cita simplement posant la sigla «Bo» davant el número d'obra.

¹ Se citarà d'aquesta forma: «*MOG* I, vii, 23 (455)», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors entre parèntesis el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Suggestim aqueixa forma una mica rebuscada de cita, perquè, d'una banda, «*MOG* I, Int. vii, 23» és necessàriament complicat per a una persona que té a mà la reimpressió, i d'altra banda, «*MOG* I, 455» seria impossible de trobar per a una persona que volgués consultar l'edició original.

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

**"SA
NOS
TRA"**

Obra Social
i Cultural



Ajuntament  de Palma