

# STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

## ÍNDIX

J. GAYÀ, Informe Olivi sobre una teoría acerca de las razones reales esenciales	3-23
J.-A. YSERN, <i>Exempla</i> i estructures exemplars en el primer llibre del <i>Fèlix</i>	25-54
D. GARCÍAS, Ramon Llull y el teatro mallorquín setecentista	55-84
R. ALTÉS, Bibliografía del lul·lisme rus	85-98
R. ROSSELLÓ & J. BOVER, Nomenament de qüestors i baciners per a la canonització de Ramon Llull, 1671	99-101
Bibliografía lul·lística	103-116
Ressenyes	117-199
Necrologia	201-204
Crònica	205-207
Índex d'obres lul·lianes citades	209-210

---

MAIORICENSIS  
VOL. XXXIX

SCHOLA  
1999

LULLISTICA  
Núm. 95

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  
E-mail: info@editorialmoll.es  
<http://www.editorialmoll.es>  
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. Palma de Mallorca

ISSN 1132 - 130X  
DL: PM-675-1992

# STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XXXIX

MALLORCA  
1999



## INFORME OLIVI SOBRE UNA TEORÍA ACERCA DE LAS RAZONES REALES ESENCIALES

En esta nota quisiera llamar la atención sobre algunos pasajes de una obra de Peire Jean Olieu (Olivi) que creo de interés para la investigación sobre Ramon Llull. Se trata, ante todo, del planteamiento de un interrogante. La teoría de la que da cuenta Olivi, y cuya paternidad deja en el anonimato, presenta notables resonancias lulianas. Sin embargo, resultaría temerario concluir que efectivamente Olivi se está refiriendo a Ramon Llull. El interrogante queda, pues, abierto, a fin de que un más amplio conocimiento del entorno teológico pueda aportar más datos. Este entorno teológico, en mi opinión, debería concretarse en el Sur de Francia. Esto conlleva una serie de dificultades evidentes, por lo que a la reconstrucción de textos y enseñanzas se refiere, que no hacen prever una rápida solución al interrogante planteado.

El interés «lulístico» de la lectura de estos pasajes de Olivi se basa en la necesidad de esclarecer el contexto en que Ramon Llull desarrolló su actividad. Olivi es, sin duda, uno de los exponentes más significativos de este entorno cultural, al desarrollar, en gran parte, su actividad en Montpellier, precisamente en los años en que Llull trabaja más intensamente en la creación de su Arte.<sup>1</sup>

Baste recordar algunos datos de la biografía de Olivi.<sup>2</sup>

Nacido en Sérignan, cerca de Béziers, en 1247 o 1248, Olivi ingresó en el Orden franciscano en 1259/1260. Pasó a París, donde estudió algunos años, sin

---

<sup>1</sup> En base a los datos de la *Vita coetanea*, los hechos más sobresalientes que cabe recordar serían: la presencia de Llull en Montpellier, para el examen de su obra de meditaciones «para todos los días del año», es decir el *Liber contemplationis*, en 1274-76; la redacción en Montpellier del *Ars demonstrativa*, de las obras de ella dependientes y su exposición «pública», ca. 1283; la redacción en Montpellier del *Ars inventiva veritatis*, en 1290. (Cf. *Vita Coetanea*, III-IV; *ROL* VIII, p. 282-3).

<sup>2</sup> Cf. Carter Partee, «Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study», *Franciscan Studies* 20 (1960), pp. 215-260; David Burr, *Olivi and Franciscan poverty. The origins of the Usus Pauper Controversy* (Philadelphia, 1989), 211 pp.; la extensa introducción de M. Bartoli, *La caduta di Gerusalemme. Il commento al Libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi* (Roma, 1991).

que llegara a obtener el grado de maestro, y tal vez ni siquiera el de bachiller. A pesar de ello, a mediados de los años 1270 se encuentra enseñando en Narbona o Montpellier, sin que se pueda precisar más exactamente.

Su regreso coincidió con la primera expansión fuerte de la corriente espiritual, que muy pronto encontró en él un propagandista entusiasta. La difusión de sus opiniones le acarreó ser sometido en 1278 a un primer examen y ver una de sus obras, probablemente de tema mariológico, condenada a la hoguera. Era sólo el principio de una serie de procesos a los que Olivi tuvo que hacer frente, hasta verse objeto de una condena en toda regla en 1283.

Olivi pudo presentar de nuevo su defensa en el capítulo general de los franciscanos, celebrado en Montpellier en 1287. A este capítulo, según los biógrafos, acudió Ramon Llull, que en los años anteriores había tenido ocasión de exponer su Arte en aquella ciudad.<sup>3</sup> Para Olivi el capítulo de Montpellier fue muy provechoso. Sus explicaciones, en especial sobre el tema del *usus pauper*, debieron parecer suficientemente satisfactorias a sus hermanos de orden. El ministro general, Mateo de Aquasparta, lo designó como lector del *studium* del convento franciscano de Florencia, donde coincidió con Ubertino da Casale, Angelo Clareno y Conrado de Offida. Dos años después regresaba como lector de los conventos de Narbona y Montpellier, donde ejerció hasta 1298, fecha de su muerte en Narbona.

Según la declaración de un contemporáneo, después de recibir los últimos sacramentos, Olivi declaró que «totam scientiam suam recipisse a deo, Parisius hora 3a se fuisse illuminatum a domino Yesu Christo». Su sepulcro pronto se convirtió en meta de peregrinación y foco de irradiación del movimiento reformista. La fama de santidad, en que era considerado, se vio truncada por la severa condenación de sus doctrinas en 1318, que conllevó la quema de sus obras y la remoción de su cadáver.

## Los escritos de Olivi

La implicación de Olivi en las discusiones sobre la pobreza y su proximidad a las teorías joaquimitas han determinado, en gran parte, la orientación de la investigación sobre su persona y sus escritos.<sup>4</sup> En cambio, sus obras teológicas o

<sup>3</sup> Cf. A. Bonner, «Notes de Bibliografia i cronologia lul·lianes», *EL* (1980), pp. 72-86; A. Soler i Llopart, «El *Liber super psalmum Quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars», *SL* 32 (1992), pp. 3-19.

<sup>4</sup> En la extensa bibliografía oliveriana, los estudios dedicados a su filosofía y teología sistemática son escasos, prácticamente inexistente en los últimos 25 años. De forma más general, D. Flood hablaba de una «injusticia historiográfica» en la interpretación de Olivi: «Le projet franciscain de Pierre Olivi», *Etudes franciscaines*. 23 (1973), pp. 367-379.

exegéticas, e incluso gran parte de sus escritos espirituales, han merecido una atención mucho menor. Falta, en consecuencia, aquella parte de investigación que serviría para valorar en su justa medida el profundo conocimiento que tenía Olivi de las teorías teológicas y filosóficas de su tiempo, así como su aguda capacidad expositiva y argumentativa.

Prescindiendo de las preferencias de los historiadores, pueden apuntarse dos razones de peso que han llevado a esta situación. Una es el carácter fragmentario y disperso con que los textos más académicos de Olivi han llegado a la posteridad.<sup>5</sup> La otra radica en la misma concepción que tenía Olivi de su trabajo teológico.

Los escritos teológicos de Olivi consisten en un conjunto de *quaestiones* prácticamente independientes unas de otras. La serie más consistente es la formada por 118 cuestiones y es presentada como una *ordinatio* en vistas a comentar el segundo libro de las Sentencias.<sup>6</sup> El resto no presenta ninguna organización, aunque pudiera considerarse material previo para ser ordenado y completado como comentario a los restantes libros de las Sentencias. Existen, además, otras cuestiones independientes (*quodlibeta*).

La tradición manuscrita de estos textos ha dado pie a una prolija discusión sobre si deben atribuirse a Olivi dos comentarios a las Sentencias (uno como *summa* y el otro como *quaestiones*), y sobre el carácter provisional de los textos no sometidos a ordenación.<sup>7</sup> El dato verdaderamente relevante, sin embargo, es la práctica seguridad de que el material recogido en las cuestiones es el resultado de la actividad de Olivi durante los últimos 1270 y durante la década 1280, proponiendo la fecha de 1295 para la revisión final de aquellas cuestiones que fueron recogidas en la *ordinatio*. Esto nos autoriza a pensar que las tesis referidas por Olivi, como innovaciones recientes, fueron propagadas durante el periodo 1275-1295.

## El trabajo teológico según Olivi

La segunda razón que mencionábamos era la concepción que Olivi abrigaba frente a la dedicación a la teología, o más exactamente a la ciencia teológica.

<sup>5</sup> Una panorámica inicial es ofrecida en Antonio Ciceri, «Pietro di Giovanni Olivi: censimento - inventario dei manoscritti», *Arch. franc. hist.* 90 (1997), pp. 3-83; Sylvain Piron, «Compléments à l'inventaire des manuscrits d'Olivi», *Ibid.* pp. 591-596.

<sup>6</sup> Petrus I. Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Ed. Bernardus Jansen, 3 vol. (Ad Claras Aquas, 1922-1926). A continuación citado como *Qq*.

<sup>7</sup> Cf. por ejemplo, Bernardus Jansen, en *Qq*, Prolegomena, v. I, p. vii-viii; Joseph Koch, «Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi», *Rech. Théol. anc. méd.* 2 (1930), pp. 290-310; Valens Heynck, «Zur Datierung einiger Schriften des Petrus Johannis Olivi», *Franz. Studien* 46 (1964), pp. 335-364.

En las cuestiones de Olivi resulta sorprendente el espacio que se concede a la exposición de teorías filosóficas. Ahora bien, la inmensa mayoría de estas exposiciones son presentadas como opiniones que el autor dice no compartir, pero que cree útil someter a discusión. Un hecho que la mayoría de historiadores explica como recurso retórico, mediante el cual Olivi prevenía los más que posibles ataques a sus enseñanzas.<sup>8</sup> Es una explicación que no resulta convincente y que contradice demasiado abiertamente las explícitas aclaraciones de Olivi, a no ser que se quiera que también éstas sean puramente retóricas. En el ámbito de los propósitos de esta nota, resultará útil especificar algo más las razones de estas afirmaciones.

El punto de partida es, sin duda, aquello que constituye el corazón de la vivencia espiritual de Olivi: la certeza de hallarse en el inicio de una nueva época en la historia de la salvación. En esta nueva edad los cristianos son conducidos por el Espíritu Santo hacia una plena adhesión a Dios, que se manifiesta, a su vez, en una vida de perfección evangélica. Es un tiempo, también, de lucha apasionada para superar todas aquellas fuerzas antropocéntricas, tanto individuales como sociales, que pretenden gozar de alguna autonomía frente a la acción de Dios.

Esta vivencia espiritual se plasma en algunos conceptos teológicos fundamentales.<sup>9</sup> En primer lugar, en un concepto de fe que se formula como reconocimiento de la primacía absoluta de Dios, como actitud debida (*debitum*) de la criatura hacia su creador, y que consiste en una adhesión incondicional, es decir, sin ninguna garantía necesaria por parte de la razón (lo que sería creer *inniti ratione*), actuada por la voluntad.

La adhesión de fe no se dirige a algo abstracto, sino que su objeto son los hechos concretos de la historia de la salvación. Y su vivencia se desarrolla en la contemplación. En la contemplación se alcanza la sabiduría que lleva a comprender las afirmaciones de fe, así como a reconocer en la creación y en la historia los signos de las perfecciones divinas y de la actuación de Dios.

A partir de ahí se comprende la visión de la teología que Olivi mantiene. La afirmación de que el objeto de la fe son los hechos singulares de la historia de la salvación, le impide seguir y participar en el esfuerzo de los teólogos de su siglo por adaptar la teología al concepto de ciencia de corte aristotélico. Unido a la

---

<sup>8</sup> B. Jansen invitaba a entender en el estilo de Olivi «die pikante Schreibart des Franzosen». Cf. Bernhard Jansen, «Beiträge zur geschichtliche Entwicklung der *Distinctio formalis*», *Zeits. Kath. Theol.* 53 (1929), p. 520.

<sup>9</sup> Cf. Ernst Stadter, «Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi O.F.M. (m.1298)», *Franz. Studien* 42 (1960), pp. 225-296; «Das Problem der Theologie bei Petrus Johannis Olivi, O.F.M. Auf Grund gedruckter und ungedruckter Quellen dargestellt», *Ibid.* 43 (1961), p. 113-170; «Die spiritualistische Geschichtstheologie als Voraussetzung für das Verständnis von *fides* und *auctoritas* bei Petrus Johannis Olivi», *Ibid.* 48 (1966), pp. 243-253.



ruptura introducida por la aparición de la nueva era, este planteamiento le induce a rechazar cualquier pretensión de verdad por parte de la filosofía antigua e incluso a reducir a mínimos su reconocimiento de la tradición.

En esta línea se inscribe el antiaristotelismo de Olivi, dirigido tanto contra el filósofo griego, como contra los teólogos cristianos que le siguen a pie juntillas.<sup>10</sup> Olivi razona su postura con argumentos teológicos tradicionales (la deficiencia del *lumen naturalis* afectado por el pecado original)<sup>11</sup> y, recordando el símil bíblico de la esclava Agar, se vuelve contra la autoridad que Aristóteles había alcanzado entre los teólogos de la época.<sup>12</sup> Sin embargo, la honestidad de su razonamiento no le impide conceder un valor propedéutico a la filosofía y a las ciencias en general.<sup>13</sup> Su valoración es particularmente positiva respecto de la lógica,<sup>14</sup> en cuyo ámbito, más concretamente en la *propositio*, apunta un vestigio de la Trinidad divina.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Orazio Bettini, «Olivi di fronte ad Aristotele. Divergenze e consonanze nella dottrina dei due pensatori», *Studi Franc.* 55 (1958), pp. 176-197, apunta tres razones para el antiaristotelismo de Olivi: la educación recibida, su temperamento, el sentido espiritual de toda su especulación. Cf. además Johannes Schlagetter, «Die Auseinandersetzung zwischen griechischen und biblischen Menschenbild im franziskanischen Freiheitsverständnis des Petrus Johannes Olivi OFM (m. 1298)», *Wiss. und Weish.* 60 (1997), pp. 65-86. Para un enmarque más general, cf. Orlando Todisco, «Interpretazione francescana dell'Averroismo», *Misc. francesc.* 98 (1998), pp. 145-216.

<sup>11</sup> «Nec mirum si mundana philosophia talis est, quia auctores ejus tales fuerunt. Habuerunt enim aliquid de lumine naturalis intelligentiae, et ideo potuerunt aliquid veritatis scribere. Habuerunt tamen illud cum obtenebratione originalis culpa et actualis maculae, ex quo multum falsitatis habuerunt veritati immiscer», *De perlegendis Philosophorum libris*, 2. En: Ferdinandus Delorme, «Fr. Petri Joannis Olivi tractatus De perlegendis Philosophorum libris», *Antonianum* 16 (1941), pp. 31-44, p. 37.

<sup>12</sup> «Certus sum quod in talibus philosophicis aut in quibuscumque opinionibus humanis amore non inhaereo, nec pertinaciter illis insisto, nec eas secundum se velut res altas et magnas aestimo, quin potius vehementer detestor, quod Aristoteles paganus, et Averroes saracenus, et quidam alii infideles philosophi a quibusdam in tanta aestimatione et veneratione et in tanta auctoritate habentur, et praecipue in dictis et scriptis sacrae theologiae. Scio quidem quod Agar tractanda et domanda fuerat ut ancilla, non veneranda et excolenda ut domina; sed quia nunc apud plerosque res aliter se habet...», *Responsio fratris Petri Ioannis [Olivi] ad aliqua dicta per quosdam magistros Parisienses de suis Quaestionibus excerpta*. En: Damasus Laberge, «Fr. Petri Ioannis Olivi, O.F.M., tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285», *Arch. franc. hist.* 28 (1935), pp. 115-155, 374-407; 29 (1936), pp. 98-141, 365-395. El texto de la *Responsio* inicia en 28 (1935), p. 130; el pasaje citado se halla en p. 406. El Comentario al Apocalipsis hace también una explícita mención de las tesis averrofsticas defendidas en París, cf. Marino Damiani, «Olivi inquieto: la cristianità dilacerata da catari, ortodosi e saraceni», *Studi franc.* 88 (1991), pp. 5-27, p. 23.

<sup>13</sup> «... haec philosophia... perlegenda est transitorie seu cursorie utendo ea ut via», *De perlegendis...*, 3; ed. cit. p. 37.

<sup>14</sup> «Sine eis [scientiis], et specialiter sine logica, nullus potest ad profundam Scripturae sacrae investigationem et intelligentiae plenitudinem venire», *Quaestiones de perfectione evangelica*, q. 3, ad 14. Ed. en: Aquilino Emmen - Feliciano Simoncioli, «La dottrina dell'Olivi sulla contemplazione, la vita attiva e mista», *Studi Franc.* 60 (1963), pp. 382-445; 61 (1964), pp. 108-167. El texto citado se halla en 61 (1964), p.157.

<sup>15</sup> «Ne igitur praemissis divinorum speculatio desit, volo te advertere quomodo etiam ipsis logicalibus et puerilibus rudimentis est impressum vestigium Creatoris et suae personalis ac beatissimae Trinitatis. Nam omnis propositio qua utitur logicus necessario constat ex tribus, scilicet ex subiecto et

Pero, la base fundamental, en que se apoya la reticencia de Olivi frente a la filosofía y a las ciencias, arranca de la definición de la contemplación y del lugar eminente que se le asigna en la vida de perfección cristiana, el camino que Olivi ha elegido personalmente. Es el tema al que se dedican las tres primeras de las *Quaestiones de perfectione evangelica*. Sin entrar en resumir lo ahí expuesto, merecen ser recordados algunos pocos puntos de importancia para lo que estamos tratando.

En la definición de Olivi, la contemplación es un estado unitivo del entendimiento y de la voluntad humana con Dios.<sup>16</sup> Corresponde a la voluntad la primacía en el orden imperativo del acto libre que conduce a tal estado, por parte del hombre, aunque un acto del entendimiento sea previo a la decisión.<sup>17</sup> La primacía de la voluntad, por otra parte, es algo que Olivi enseña a lo largo de todas sus obras y que le lleva a afirmar con rotundidad: «La voluntad es la suprema de todas las potencias del alma y su acto el supremo de todos los actos».<sup>18</sup> Frente a la voluntad, le corresponde al entendimiento el papel de *instrumento*: «El entendimiento se comporta respecto de la voluntad como el instrumento al agente principal y como el sujeto pasivo y obediente respecto del imperante y eficiente».<sup>19</sup> El alcance de la voluntad, además, amplifica de alguna manera el ámbito de conocimiento, especialmente por lo que atañe a Dios.<sup>20</sup>

Consecuentemente, el estudio y la ciencia encuentran su sentido únicamente al servicio de la contemplación y de la oración. Con ello Olivi se refiere al estu-

praedicato et ex eorum mutua compositione seu nexu», *Quaestiones logicales*, Epil. Ed. en: Stephen F. Brown, «Olivi "Quaestiones logicales"», *Traditio* 42 (1986), pp. 335-388, p. 383. El lector recordará, seguramente, que la imagen también es usada repetidas veces por Ramon Llull. Baste citar, a título de ejemplo, este texto: «unum est etiam argumentum ex duabus propositionibus et una conclusione procedente ab illis duabus, atque propositio una habet tria scilicet subjectum et praedicatum et utriusque debitam proportionem», *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, d. I, De figura theologiae IV (MOG III, vi, 42-43 (332-3)).

<sup>16</sup> «Idcirco unio mentis nostrae ad Deum, quae a sanctis contemplatio dicitur, nihil aliud est, nisi intellectus nostri applicatio ad Deum; et Dei intellectualis perceptio et apprehensio, ipsiusque per amoris fervorem intima penetratio; fortisque et firma ad nostra intima eius attractio iugisque degustatio; ab amore magis amicitiae quam concupiscentiae imperata; ab intellectu fide purificato inchoata et tandem in amoris actu perfecte quietative consummata. Qui semper habet adiunctum secum sensum degustantem, qui gustus dicitur», *Quaestiones de perfectione evangelica*, q. 1, resp.; ed. cit. en nota 14, p. 417.

<sup>17</sup> La ordenación de entendimiento y voluntad, la resume Olivi diciendo: «Oportet ut ipsa [voluntas] sit primum principium unionis mentis nostrae ad Deum, sive quae est per intellectum, sive quae est per voluntatem: ipsa enim est quae applicat et intellectum et voluntatem nostram Deo», *Ibid.*

<sup>18</sup> «Ipsa [voluntas] enim est suprema omnium potentiarum animae, et eius actus supremus omnium actuum», *Ibid.*, q. 2, resp.; ed. c. p. 120.

<sup>19</sup> «Intellectus se habet ad voluntatem sicut instrumentum ad principale agens, et sicut patiens et oboediens ad imperans et efficiens», *Ibid.*

<sup>20</sup> «Est enim de ratione beatitudinis plene habere summum bonum, et plene esse ei amicum. Certum est autem quod non solum per visionem habemus Deum et ei unimur, sed etiam per amorem. Attingimus enim per amorem in Deo aliquam rationem divinam, scilicet bonitatem in quantum bonitas, quam non attingimus per intellectum», *Ibid.*, p. 124.

dio en el sentido más estricto y científico del término, a la «vehemente y asidua dedicación del entendimiento a lo científico e intelectual»,<sup>21</sup> incluyendo, según diferentes grados, la filosofía, las matemáticas, la lógica o el derecho. Tampoco rehusa Olivi introducir el silogismo demostrativo en algún estadio de la contemplación.<sup>22</sup>

La finalización del estudio en vistas a la contemplación no excluye su utilidad y aun necesidad en vistas a la predicación, a la pastoral o a la apologética.<sup>23</sup> El estudio, además, sobre todo para los principiantes, puede ser una ocupación que aleje de las cosas mundanas y ayude a ocupar el tiempo en cosas útiles.<sup>24</sup> Subraya también la importancia de un buen director de estudio, en particular cuando se trata de leer los autores paganos.<sup>25</sup>

De todo ello se desprende, como consecuencia, un criterio bastante claro, a la hora de prestar atención a las especulaciones de los filósofos y de los teólogos: la *utilitas fidei*. Si en algo merecen ser apreciadas las distintas teorías avanzadas para explicar las verdades teológicas, es su buena intención, su esfuerzo en aportar algo consistente a la *defensio* y a la *explicatio* de la fe. Esta es la explícita posición que adopta Olivi.<sup>26</sup>

De hecho, en las obras teológicas de Olivi sorprende el espacio dedicado a presentar con amplios detalles la variedad de estas teorías. Ahora bien, en su práctica totalidad, son presentadas sin que el autor decida a favor de una o de otra, con un recurso constante al *quidam* anónimo. Este comportamiento ha dado pie a una interpretación generalizada entre los historiadores. Se repite con frecuencia que se trata de una estratagema retórica para evitar que los inquisidores de Olivi puedan ir encontrando nuevos argumentos para atacarle.

En mi opinión esta explicación no se adecua a las líneas fundamentales de la posición de Olivi que hemos detallado. En efecto, la decisión a favor de una u otra teoría sólo tiene sentido en el presupuesto de que la comprensión de la verdad necesite de estas teorías. Lo que implica, a su vez, reconocer como válidas en

<sup>21</sup> «Singulariter autem accipitur [studium] pro vehementi et assidua applicatione intellectus ad scientialia et intellectualia», *Ibid.* p. 148.

<sup>22</sup> «Notandum etiam quodomodo [syllogismus] demonstrativus magis spectat ad vitam contemplativam et ad ambitum sapientiae contemplativae... In certissimis vero contemplantium gestibus et intelligentiis est pax quae exsuperat omnem sensum, de qua in septem beatitudinibus a Christo dicitur 'Beati pacifici' etc. Ista enim beatitudo est de primo actu contemplationis, scilicet de munditia cordis qua videtur Deus», *Quaestiones logicales*, Epil.; ed. c. 386.

<sup>23</sup> «Quia tamen multipliciter [scientia] iuvat ad magnas perfectiones acquirendas et conservandas, nec opera sublimia praedicationis, regiminis animarum et defensionis fidei esse possunt sine ipsa, magis debet acquiri propter ista bona...», *Quaestiones de perfectione evangelica*, q. 3, ad 6; ed. c. p. 153.

<sup>24</sup> «Optimum est valde, et expediens, in studio pro tempore occupari, saltem illis qui in aliis se nesciunt vel non possunt», *Ibid.*, q. 3, resp.; ed. c. p. 150.

<sup>25</sup> «Studere [in libris paganorum] autem cum tali aestimatione et credulitate, et ante fidei instructionem, maxime per se et sine fideli direttore, est valde periculosum», *Ibid.* q. 3 ad 15; ed. c. p. 157.

<sup>26</sup> Véase en nn. 37 y 38 lo que dice, refiriéndose a la teoría que es el objeto central de esta nota.

sí mismas las fuentes (racionales, filosóficas, humanas) que dan consistencia a la verdad de tales teorías. Y esto es algo que, a mi entender, resulta del todo incompatible con la postura explícita de Olivi. Incluso podría decirse que Olivi no está nada seguro de que estas teorías contribuyan efectivamente a la *defensio* y *explicatio* de la fe. Olivi les presta alguna atención por respeto a la buena intención de sus autores, como testimonio, podemos decir, de la sinceridad de su fe.

Olivi explica claramente su postura en el escrito de 1285 a los teólogos de la universidad de París, a los que, de paso, no duda en reprochar la petulancia de publicar una carta «sellada con toda solemnidad con siete sellos colgantes» contra sus opiniones, sin haberlo llamado siquiera a declarar. En el escrito Olivi se refiere, en concreto, a los textos que sirvieron de base para sus acusadores. Se trata, dice, de «ejercicios» personales y publicados sin su autorización,<sup>27</sup> que, en lo que toca a la filosofía, representan algo de lo que está dispuesto a prescindir de muy buena gana.<sup>28</sup> Al exponerlas, sin determinarse por una en concreto, continúa, y extenderse en alguna de ellas, pretende presentar alternativas posibles también útiles «para explicar la fe y defenderla», movido siempre por el «celo de la fe católica y de la iglesia romana»,<sup>29</sup> «madre y maestra de todas las iglesias».<sup>30</sup>

Todo ello no implica, evidentemente, que sea del todo imposible conocer cual era la opinión de Olivi en determinados temas. Sus ideas fundamentales, también las mencionadas antes, implican unos determinados presupuestos antropológicos y metafísicos, especialmente visibles cuando se intenta compaginar aquellas ideas con las opiniones comunes de la teología y de la filosofía de su tiempo. Pero, todo esto no impide la exigencia de ser respetuosos con el texto y leer como ajeno aquello que Olivi expone como ajeno.

### *Las Quaestiones in secundum librum Sententiarum*

Una de las escasas obras teológicas de Olivi que han sido editadas, son las ya mencionadas *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> «De quibusdam scriptitationibus seu quaestiunculis meis, quas ad exercitationem aliqualis intelligentiae mihi datae secretae conscripseram, quae per fratres praeter meam intentionem, immo contra meam voluntatem expressam, sunt publicatae, quaedam sunt per vos vel aliquos vestrum excepta, et in uno rotulo recollecta», *Responsio...*; ed. c. p. 132.

<sup>28</sup> «De his quae erant philosophica, fidem nostram non contingentia, nullam vim feci, sed ea simpliciter et absolute subieci iudicio vestro pro eo quod eorum assertiones, et praecipue pertinaces, ego in parte detestor, et in parte, plusquam a plerisque credatur, negligo et parvipendo, sicut satis potest patere ex modo quem tenui in huiusmodi philosophica recitando», *Ibid.* p. 134.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 405.

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 131.

<sup>31</sup> Ver n. 6. Sobre la fecha de redacción, además de lo ya mencionado, cf. *Qq*, Descriptio codicum - ratio editionis, v. III, p. xiii-xviii.

En sus 118 cuestiones, la obra presenta una arquitectura muy bien trabada. Se trata en realidad de un comentario *per modum quaestionum* al libro de las Sentencias.

Aparte de la unidad formal que deriva del carácter de comentario, el conjunto de cuestiones tienen un punto de fuerza en la definición del acto humano. Con todas las consideraciones que el conjunto de la teología impone, Olivi quiere dejar claro que es de su misma substancia que le viene al hombre el poder actuar sus potencias, con una causalidad que es anterior a cualquier otra causalidad exterior, si cabe la posibilidad de que se pueda hablar de causalidad exterior en modo alguno. En este orden corresponde a la voluntad el primado de acción. Y no resultaría excesivo considerar que es precisamente hacia el tema de la voluntad libre hacia donde Olivi conduce en último término su reflexión.<sup>32</sup> Lo hace, además, dejándose guiar de una atención continua a la experiencia psicológica, que en algunos momentos raya en el entusiasmo: «cum quis sentit se scire et videre et amare, ipse sentit tunc identitatem et, ut sic loquar, suam sui ipsius, in quantum cognitum et in quantum suppositum activum, ad se ipsum hoc convertentem et sentientem».<sup>33</sup> El fin último que se pretende no es la fundamentación de una ética autónoma, sino más bien lo contrario. Es la capacidad de la voluntad libre del hombre lo que hace posible que éste se decida por la virtud como imperativo del solo reconocimiento de Dios.<sup>34</sup>

Las extensas cuestiones 72-74 representan el núcleo de esta investigación, hallando en las cuestiones sobre los vicios (qq. 90-109) su vertiente práctica. La reflexión va precedida y fundada por un estudio antropológico, con especial atención a las potencias del alma (qq. 54-89). El hombre, junto con el ángel (qq. 32-48), forman parte de la realidad creada, siendo necesario, por tanto, introducir su estudio con una investigación metafísica sobre la constitución del ser creado (qq. 1-31).

Los pasajes que vamos a estudiar se hallan situados en esta última parte mencionada. Las cuestiones, que la forman, se distribuyen en cuatro grupos. El

---

<sup>32</sup> Para una visión extremadamente sugerente de los temas relacionados con esta cuestión, cf. Michael Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics* (Leiden, 1996), 273 pp., en especial pp. 85-97 y 103-143.

<sup>33</sup> *Qq* q. 74 ; III, p. 126.

<sup>34</sup> Hablando de las ayudas que puedan recibirse de la ley natural, Olivi concluye: «Quo quidem modo nihil reale addunt super actus et habitus mentis et super exemplaritate sapientiae et iustitiae increatae et super recto et debito ordine nostri ad agenda», *Qq* q. 82; III, p. 178. La actuación *debito ordine* resume, de alguna manera, la entera actitud de quien asume su lugar en la historia de la salvación, encerrando en el concepto de *ordo* todos los aspectos de la vida del hombre: «Ordo autem dicit ordinatam collocacionem entis respectu sui et ceterorum, id est, congruentem sibi et ceteris, dicit etiam ordinatam habitudinem sui ad se et ad cetera et specialiter ad Deum, dicit etiam congruum ordinem partium rei ad invicem», *Qq* q. 104; III, p. 245.

texto nos ofrece un título para cada uno de ellos. Así, el primero interroga «acerca del acto de la creación o creabilidad» (qq. 1-6); el segundo inquiriere «las razones generales del ente y del *esse* creados» (qq. 7-15); la tercera introduce cuestiones «acerca de la esencia de las substancias creadas y de sus principios intrínsecos y constitutivos» (qq. 16-22); finalmente, el cuarto grupo está formado por cuestiones «acerca de las propiedades generales de los agentes o de las acciones y de los movimientos» (qq. 23-31).

Centramos nuestra atención en la cuestión 7, cuya formulación completa dice: «En primer lugar, se pregunta si en algún ente se dan diversas razones reales que no tengan ninguna diferencia real entre sí».<sup>35</sup>

La cuestión se propone establecer un horizonte a la discusión posterior de temas como la diferencia entre *esse* y *essentia* (q. 8), la duración y la sucesión (qq. 9-11), la individuación (q. 12) o los transcendentales del ser (q. 14). De la lectura de estas cuestiones puede deducirse que la afirmación de la distinción de razones es la propuesta que se avanza como horizonte explicativo común. Al mismo tiempo, las reiteradas cautelas con que Olivi se refiere a esta tesis, deben ser tenidas en cuenta para no atribuirle, sin más, una total aceptación de esta doctrina.

### El «informe Olivi»

El esquema formal de la cuestión sigue el clásico en este género expositivo. Es decir, a la formulación del tema siguen los argumentos contrarios a la opinión del autor, viene a continuación el cuerpo de la respuesta y se cierra con la refutación de los argumentos antepuestos. En el caso de la cuestión 7, sin embargo, el esquema cubre un procedimiento bastante singular. La segunda parte, la respuesta del autor, es suplantada por la exposición de una opinión que el autor declara no compartir. A partir de ahí Olivi anida, de hecho, el esquema de una nueva cuestión. En efecto, después de enunciar la tesis que serviría de respuesta, reproduce con cierta extensión siete argumentos en contra. Sin más discusión ni pronunciamiento por parte suya, añade las soluciones que la tesis propuesta aporta a los argumentos en contra, resumidos al principio de la cuestión. Al proceder así, Olivi parece dar a entender que la evaluación de la tesis, frente a los argumentos específicos en contra de ella, debería deducirse de la mostrada capacidad de la tesis en refutar los argumentos en contra generales.

---

<sup>35</sup> El tema de la cuestión resulta de gran importancia para la historia de la filosofía y su texto ha sido analizado con cierto detenimiento: Bernhard Jansen, «Beiträge zur geschichtliche Entwicklung der Distinctio formalis», *Zeits. Kath. Theol.* 53 (1929), pp. 317-344, 517-544, en particular pp. 517-525; Walter Hoeres, «Der Unterschied von Wesenheit und Individuation bei Olivi», *Scholastik* 38 (1963), pp. 54-61.

## Presentación de la teoría

Como queda dicho, en el lugar de su resolución de la tesis en discusión, Olivi inicia directamente con la mención de la teoría ajena, siguiendo con unas palabras que insisten en su carácter de hipótesis:

Sobre esta cuestión existe la elucubración, más que opinión, de algunos que, en vista a las diferentes maneras de defender la fe y a causa de las sutiles precisiones que envuelven sus artículos, en las dificultades más señaladas se dieron en elucubrar diversos procedimientos, aunque sin caer en afirmaciones temerarias.<sup>36</sup>

Que Olivi sentía algún aprecio por esta teoría, o elucubración, se deja ver en seguida en una doble dirección. Primero, al ponderar su fecundidad, señalando que sus explicaciones pueden resultar relevantes nada menos que en 31 temas, que Olivi cuida de listar, dividiéndolos en tres apartados: Dios, criaturas y acciones de Dios.<sup>37</sup> En esta lista encontramos cuestiones acerca de las ideas divinas, de los atributos divinos, la trinidad de personas, las propiedades de los entes, la unidad y pluralidad de formas, el movimiento, las potencias del alma, los actos del entendimiento, los hábitos virtuosos, la creación, la transustanciación, los sacramentos, temas jurídicos o temas del campo de la lógica.

No se trata de una lista más o menos inventada. Olivi se refiere a ellos como lugares en los que ha mencionado la teoría y donde el lector puede acudir para conocer mejor las explicaciones que ella proporciona. Siempre, por supuesto, manteniendo una prudente reserva frente a ella:

Quien quiera conocer con más amplitud este procedimiento, que se dirija en especial a todos los temas reseñados. En cada uno de ellos estudié o mencioné algo de esta teoría de modo disperso. Aunque en ninguno de estos pasajes suscriba o me incline a suscribir esta teoría, sino que tan sólo doy pie para considerar si este procedimiento puede ser de alguna utilidad para la defensa y para la explicación de las sutilezas de nuestra fe, no estará de más referir algunas pruebas que parecen hablar a su favor.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> «Ad quaestionem istam fuit quorundam excogitatio potius quam opinio qui, propter varios modos defensionum fidei et subtilitatum circumstantium articulos eius, varios modos in arduis difficultatibus absque assertionem temeraria consueverunt excogitare», *Qq* q. 7; I, p. 134.

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 135-137.

<sup>38</sup> «Idcirco qui vult istum modum plenius videre, oportet eum in speciali attendere ad omnes materias praedictas; unde et ego sparsim in qualibet istarum materialium aliquid de isto modo tetigi seu recitavi. Et quamvis in nullo praedictorum locorum ipsum asseram aut asserere intendam, sed solum occasionem dare animadvertendi an iste modus possit aliquid valere ad defensionem et explicationem subtilitatum nostre fidei: non est tamen inutile recitare aliquas ratiunculas quae videntur facere pro ipso», *Ibid.* I, p. 137.

La detallada invitación de Olivi deja bien a las claras que, en su opinión, la tesis puede resultar provechosa. Es, tal vez, la necesidad de profundizar en sus líneas centrales o de resolver objeciones aún abiertas, o simplemente su intención de no obligarse a ninguna tesis filosófica, lo que le hace suspender su juicio y dejar al lector libertad de elección: «Que cada cual elija lo que le parezca de más utilidad para la fe».<sup>39</sup>

## El enunciado de la teoría

Dijimos que Olivi no expone la teoría a estudio. Se limita a su enunciado y a la definición de su tema central: las razones reales. Estos son sus términos:

Afirmaban que no sólo en Dios, sino también en las cosas creadas se dan muchas razones reales sin diferencia alguna.<sup>40</sup>

Estas pocas palabras ponen ya de manifiesto toda la profundidad de la cuestión. Nos hallamos ante una explicación del ser de las cosas creadas, pero en una estrecha dependencia de lo que se habrá afirmado respecto de Dios. Según esto, la constitución del ser creado debe aparecer a la luz de lo mantenido respecto de Dios, en la extensión más amplia posible. Y como nos revelará la discusión posterior, el límite es la afirmación de las propiedades personales en Dios.

De momento, en su breve aclaración, Olivi se limita a definir el concepto de razones reales. Primero, describiendo las «razones que se basan simplemente en los modos de conocimiento».<sup>41</sup> Después, describe el término de «razones reales» y da algunos ejemplos:

A diferencia de éstas, llaman razones reales a aquellas cuya verdad se da plenamente en la cosa, de forma que se atribuyen a las cosas no según el modo diverso de conocimiento, sino más bien por su naturaleza misma y por su verdad real. Es el caso, por ejemplo, del (ser) racional que tiene la razón de ente y la razón de forma, y la razón de tal forma, por la que se distingue del irracional, y tiene en sí

---

<sup>39</sup> «Quilibet igitur eligat quod sibi utilius pro fide videtur», *Ibid.* I, p. 146.

<sup>40</sup> «Dicebant quod non solum in Deo, sed etiam in rebus creatis videntur esse plures rationes reales absque omni differentia», *Ibid.* I, p. 134.

<sup>41</sup> «Vocant autem rationem realem ad differentiam rationum quae in solis modis intelligendi consistunt, sicut est ratio universalitatis quam intellectus attribuit naturis rerum absque earum individuatione apprehensis et sicut sunt relationes secundum dici quae in neutro extremorum aut saltem in altero eorum nihil ponunt, ut laudari et amari passive accepta nihil ponunt in ipso laudato et amato», *Ibid.* I, p. 134s.



la razón de verdadero y de bueno, y la razón de parte. Todas estas razones le competen esencialmente y quedan naturalmente constituidas en su mismo ser.<sup>42</sup>

A este enunciado siguen de inmediato los párrafos, ya mencionados, sobre las cuestiones en que puede ser útil recurrir a esta teoría.

A continuación, Olivi pasa a exponer con notable amplitud siete argumentos en contra de la teoría. Sus fundamentos básicos pueden resumirse así:

1. La necesaria inclusión de todas las razones en un mismo acto creador. La multiplicidad de razones, por el contrario, supondría que en el origen de las cosas podrían darse por separado tales razones, en contra de lo que enseña la evidencia.

2. La simplicidad de su mutua implicación. La diversidad, por contra, exigiría que las razones se unieran por composición, presentando un elemento común y otro diverso, que a su vez remitiría a una anterior composición.

3. La indeterminación de su universalidad. Ahora bien, si se entiende la diversidad de razones como diversidad de esencias, debería afirmarse la realidad de cada una de ellas como universal. Se debería hablar de «una primera forma y una primera substancia común», «una esencia de cantidad», etc.

4. La contigüidad natural de las razones. La afirmación de su diversidad esencial, por el contrario, exigiría la afirmación de una relación mutua en términos de causalidad.

5. La constitución finita de las cosas. La diversidad esencial de razones implicaría que cada una de ellas fuera constituida como esencia a partir de otras razones diversas, y así al infinito. Extremo especialmente grave por lo que se refiere a la relación, puesto que el término de relación debería retrotraerse al infinito.

6. Por su mutua relación de inteligibilidad. La afirmación de la diversidad contradice el hecho evidente de que la aprehensión de una razón supone inseparablemente la aprehensión de las otras de una forma parcial, pero consubstancial.

7. Por la dudosa fecundidad de la teoría. Junto a las anteriores objeciones generales deberán tenerse en cuenta aquellas que surgen en los diferentes temas a los que se quiere aplicar la teoría. «Quien quiera estudiarlas, que repase lo que expuse en cada materia en especial», dice Olivi.

---

<sup>42</sup> «Ad differentiam igitur istarum vocant rationes reales illas quarum veritas plenarie est in re, ita quod ex modo intelligendi vario non attribuuntur rebus, sed potius ex ipsa natura et veritate reali, ut verbi gratia rationale habet rationem entis et rationem formae et rationem talis formae per quam differt ab irrationali et habet in se rationem veri et boni et rationem partis; et omnes hae rationes essentialiter sibi competunt et in ipso esse naturaliter consistunt», *Ibid.* I, p. 135.

Las siete objeciones presentadas parecen girar en torno a un único presupuesto: la afirmación de la diversidad real de razones es sinónimo de la afirmación de estas razones como esencias diversas. Si las razones no fueran esencias, la teoría carecería de sentido. Y si se afirma que las razones son esencias diversas, muchos principios fundamentales de la metafísica se vienen abajo.

La defensa de la teoría debería deshacer este presupuesto de sus objetores. En la cuestión que analizamos, esta explicación no tiene lugar. El texto continua resumiendo las soluciones que la teoría de la diversidad de razones reales puede presentar a los argumentos iniciales en contra de la tesis. Sin embargo, en la respuesta se esconde un argumento fundamental que contribuye a hacer luz sobre los términos exactos en que se formula la teoría.

Dicho argumento toma cuerpo a través de tres momentos de la exposición de las respuestas.

La respuesta al primer argumento en contra de la tesis constituye una llamada a entender la teoría de la diversidad de razones reales a partir de las afirmaciones que se hacen sobre Dios.

A lo dicho en primer lugar, [los defensores de la teoría] afirman que, de la misma forma como en Dios se da una diversidad de razones, sin que se dé su pluralidad o que se deban entender como plurales, lo mismo debe afirmarse en la tesis propuesta. Por tanto, no debe afirmarse que la distinción y diversidad de tales razones se dé realmente en las cosas mismas, sino solamente [que se dan] tales razones o su verdad.<sup>43</sup>

La respuesta a la tercera objeción aclara en qué sentido las razones expresan la esencia de la cosa. «Cada una de ellas –dicen– expresa la misma esencia, no en toda la extensión de la esencia, sino en cuanto la esencia contiene esta o aquella razón».<sup>44</sup> Por eso, con las razones reales no se afirma en realidad la diversidad en la esencia, sino que se viene únicamente a afirmar una «equivalencia» de las diversas razones respecto de la esencia. Es un recurso, por otra parte, que se muestra fructífero en cuanto a la exposición y argumentación de los diversos temas.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> «Ad primum enim dicunt quod sicut in Deo est veritas plurium rationum, non tamen est ibi pluralitas earum seu non sunt ibi sub pluralitate, sic est in proposito; unde non debet dici quod distinctio et diversitas huiusmodi rationum sit realiter in ipsis rebus, sed solum ipsae rationes seu veritas earum», *Ibid.* I, pp. 142-3.

<sup>44</sup> «Ad tertium dicunt quod istae rationes in quantum tales dicunt aliquid, quia unaquaeque dicit eandem essentiam, non tamen secundum totam plenitudinem essentiae, sed solum secundum quod est contentiva huius vel illius rationis», *Ibid.* p. 143.

<sup>45</sup> «... respondent quod verum esset, si per nomen diversitatis intenderent significare diversitatem realem, nunc autem per hoc non intendunt significare nisi solum aequivalentiam seu praevalentiam diversi-

El sexto argumento en contra mencionó explícitamente que la afirmación de la tesis en las criaturas incluiría su equiparación con Dios.<sup>46</sup> Consecuentemente, la respuesta precisa con cierta amplitud los términos de la comparación:

Al sexto argumento responden que la criatura conviene con el creador en múltiples aspectos, sin que por ello la criatura se adecue con el creador, incluso en aquellos en que conviene con Dios. La criatura conviene con el creador en la entidad, la verdad, la bondad y similares; ahora bien, al carecer de una entidad simple, infinita, imparticipada, independiente e invariable, más que de equivalencia, debe hablarse de analogación. Lo mismo sucede en el presente caso, donde por dos razones puede mostrarse que, aunque se da conveniencia con Dios, no por ello se da una equivalencia. En primer lugar, porque aquellas razones, tal como se dan en la criatura, van acompañadas de condiciones defectivas, que no se dan sino en las criaturas, como es el hecho de ser aniquilables y de ser hechas de la nada, y ser finitas, sin que, por tanto, se pueda constituir algo infinito a partir de ellas. Lo mismo vale para otras condiciones defectivas.

En segundo lugar, [no se da una adecuación] porque las razones que en la criatura pueden ser las mismas [que en Dios], no son tales que por sí mismas puedan existir en acto, puesto que por sí mismas, sin las restantes razones, no suponen una entidad suficientemente actual como para que puedan existir en acto sin las otras. Consideradas en su conjunto, [las razones] no suponen si no una íntegra actualidad necesaria de la esencia de la criatura para que pueda existir en acto. En Dios, sin embargo, además de eso, se da la realidad de unas perfecciones nobilísimas y actualísimas, como son la sabiduría perfectísima y el entendimiento, la voluntad perfectísima y el amor, así como las propiedades personales perfectísimas, siendo en él, con todo, una misma cosa.<sup>47</sup>

---

tatis realis; intendunt etiam per hoc significare quod una ratio non significat essentiam totaliter, unde ipsa secundum quod significatur per unam, non significatur per aliam; et hoc solum volumus (*sic*) significare per modum diversitatis, quia per hoc ita pariunt diversos intellectus et diversas consequentias sicut si essent realiter diversae», *Ibid.*

<sup>46</sup> «Si essentia creata potest habere realiter plures rationes absque omni differentia, aequabitur in hoc simplicitati et unitati divinae essentiae, cum hoc videatur solum divinae essentiae proprium», *Ibid.* p. 134.

<sup>47</sup> «Ad sextum dicunt quod in multis convenit creatura cum creatore, et tamen non propter hoc aequatur ipsa creatori, etiam in iis in quibus convenit cum Deo. Convenit enim ipsa cum creatore in entitate, veritate, bonitate et consimilibus; quia tamen non habet entitatem simplicem et infinitam et imparticipatam et independentem et invariabilem, non aequatur ei sed potius analogatur. Sic autem est in proposito; duplici enim ex causa potest patere quod licet in hoc conveniat cum Deo, non tamen in hoc ei aequatur: primo, quia huiusmodi rationes, prout sunt in creatura, habent condiciones defectivas et tales quae non possunt competere nisi creaturae, sunt enim annihilabiles et de nihilo factae et sunt finitae; et sic de aliis conditionibus defectivis. Secundo, quia rationes illae quae in creatura possunt esse idem non sunt tales

En estas respuestas, transmitidas por Olivi, aparte de la oscuridad de las últimas palabras, se apunta el tema de mayor interés para nuestra lectura: la conexión de la pluralidad de razones no sólo con el hecho general de la similitud de las criaturas con el creador, sino con una referencia directa a la trinidad en Dios. Antes de ampliar este tema, podemos resumir la información que nos transmite Olivi en su cuestión séptima.

En síntesis, Olivi nos informa de la existencia de cierto número de teólogos que ven en la tesis de la pluralidad de razones reales un instrumento útil para la explicación de una considerable cantidad de cuestiones teológicas. La información de Olivi se centra, a continuación, en los argumentos de los adversarios de esta teoría, basados principalmente en la afirmación de que la pluralidad de razones conlleva la pluralidad de esencias. En tercer lugar, Olivi resume los argumentos con que los sostenedores de la teoría resuelven las objeciones generales contra la tesis (pero, sin darnos a conocer las respuestas a sus objetores). Como importante legitimación de la teoría, parece apuntar una razón teológica de relieve: con la teoría propuesta, la consideración de la constitución del ser creado resulta más claramente determinada por la definición de Dios.

En referencia a este último tema, cabe retener dos puntos. En primer lugar, como términos de comparación, es decir «razones» en las criaturas y en Dios, se mencionan «entidad, verdad, bondad y similares». En segundo lugar, la razón principal de la no «ecuación» es la condición defectiva de las razones en las criaturas, derivada del hecho de que éstas fueron creadas de la nada.

### Imagen de la Trinidad

La propuesta distinción de razones reales se muestra fructífera en un momento posiblemente más crucial para la teología de Olivi: la fundamentación del carácter dinámico del ser. También ahí, en una cuestión del todo innovadora, la referencia a la Trinidad avala la legitimidad del intento explicativo.

El tema es introducido en la cuestión novena, al preguntarse si el ser de las cosas creadas es sucesivo.<sup>48</sup> En el título mismo se advierte que la intención de la cuestión se refiere en particular a los seres espirituales. La primera respuesta establece una distinción entre las cosas que no son susceptibles de movimiento,

---

quae per se possint esse in actu, non enim per se sine aliis rationibus dicunt entitatem sufficienter actua-  
lem ad hoc ut per se sine aliis possint actu existere; unde omnes insimul acceptae non dicunt plus quam  
unam integram actualitatem necessariam essentiae creaturae ad hoc ut possit existere actu; in Deo autem  
est ultra hoc dare veritatem quarundam nobilissimarum et actualissimarum perfectionum, ut est perfectis-  
sima sapientia et intellectus et perfectissima voluntas et amor et ut sunt perfectissimae proprietates perso-  
nales, et tamen istae sunt in eo omnino idipsum», *Ibid.* pp. 144-145.

<sup>48</sup> Ed. c. pp. 159-187.

para las que se afirma la simultaneidad de todo el ser a lo largo de su duración, y las que se hallan sometidas al movimiento, en cuyo caso se debe considerar el ser como sometido a la temporalidad innovativa de la sucesión.

Otros, en cambio, y por cierto «no menos católicos», afirman «que el ser de todas las cosas creadas es sucesivo o sometido a la sucesión». Ahora bien, de entre los seres creados, en unos la sucesión se da manteniendo la integridad del ser en cada momento sucesivo, mientras en otros hay que hablar de la presencia de «partes del ser» diferentes en los diferentes momentos.

Olivi juzga que debe aceptarse esta explicación, en especial si se quiere alcanzar una adecuada comprensión de los seres considerados eviternos. Argumenta su opción con el análisis de la duración de estos seres desde diversos aspectos: la posibilidad de su creación no simultánea, su dependencia de Dios, sus operaciones intelectuales...<sup>49</sup>

En los argumentos aparece un concepto, que después es ampliado en la parte de respuestas a las objeciones que abrieron la cuestión, el de *iteratio*. Con este término Olivi quiere expresar el aspecto de diversidad que debe afirmarse aun cuando se trata de un ser que permanece invariado a lo largo de su duración.<sup>50</sup> Se trata, por tanto, de romper la ecuación diversidad-variación. O, lo que es lo mismo, se debe poder afirmar una diversidad en la inmutabilidad. Para hacerlo, Olivi cambia el plano de consideración, retrotrayendo la causa de la variación a la consideración del ser en sí mismo. La variación que se da en los seres inmutables, explica, deriva de su misma naturaleza, «del hecho que su *esse* y su *essentia* se hallan en continuo hacerse».<sup>51</sup> No es una «pasión», ni siquiera de las que son causadas por el mismo sujeto; es decir, no es un movimiento por el que el sujeto adquiere (o pierde) algo, mutando así su identidad. La causa de la variación es anterior a todo esto. Es la permanencia misma la que conlleva ya la variación, pues el ser permanece por la reiterada posición de sí mismo, por su continuo «sumarse».<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> A final de esta exposición, Olivi hace referencia a la concepción «de los filósofos paganos» acerca de las inteligencias, de las que «se vieron obligados a afirmar la duración simple, considerando que procedían de Dios necesaria y eternamente». Por lo mismo, «afirmaron en ellas operaciones intrínsecas invariables y eternas, más aún, consubstanciales».

<sup>50</sup> «Cum enim ratio durationis, quando idem durat invariatur, dicat eiusdem permansionem et hoc sit idem quod dicere eiusdem esse iterationem seu continuationem, continuatio autem et iteratio necessario includant aliquam diversitatem – licet enim id quod iteratur et manet semper sit idem, ipsa tamen iteratio est alia et alia et continuatio varias partes habet ex quibus componitur, licet ipsum esse quod per talem durationem durat et permanet semper sit idem...», *Qq* q. 9 ; I, p. 174.

<sup>51</sup> «Causa autem suae variationis praeter causam suam efficientem est natura eius, quia scilicet eius esse et essentia est in continuo fieri seu continuo transitu», *Ibid.* p. 176.

<sup>52</sup> «Additio autem seu iteratio sui ipsius ad se ipsum quae magis proprie dicitur continuatio non dicit in se ipso acquisitionem alicuius alterius a se, sed solum acquisitionem, ut ita dicam, sui ipsius, cum ratione tamen prioris et posterioris», *Ibid.* p. 177.

Para explicar esta “iteración” del mismo, Olivi recurre a las razones reales. Es en base a la diversidad de estas estas razones, y no a la identidad de la esencia, que se puede hablar de diversidad o variación.<sup>53</sup> Es el mismo tema que ocupó las páginas de la cuestión séptima. Algo de ello se recuerda ahora, al insistir en que estas razones no deben ser pensadas como formas de la esencia, ni como «razones correlativas»,<sup>54</sup> ni como algo que conlleva la variación del sujeto.

Y de modo semejante, surge de nuevo la objeción: ¿No se está reproduciendo en el ámbito criatural algo que pertenece exclusivamente al ser divino? ¿No se están equiparando las «razones reales» de las criaturas a las «condiciones divinas»?

La respuesta da, en primer lugar, dos razones para la negativa: en Dios se da la identidad de las condiciones, mientras en la criatura no se da identidad entre las razones, y, segundo, en la criatura las razones desaparecen desplazadas por otras, mientras en Dios no hay ninguna contrariedad entre sus condiciones. Por eso, se debe responder que nos hallamos ante una *miranda similitudo et imago personalis distinctionis divinarum personarum*. Olivi se expresa en estos términos:

Que sean una bella imagen de la producción personal, que existe en Dios, radica en que estas razones se refieren al hacerse y al existir, de forma que pueden ser denominadas, de algún modo, hacerse en plural y existir en plural, o también plurales facetas o existencias, sin diversidad en la esencia. Tal como, a su manera, se dan en Dios plurales producciones y existencias en la suma identidad de la esencia y tal como entonces, de alguna manera, la producción es razón del darse existencias en plural, más bien que de lo contrario, así sucede en el caso propuesto. Sin embargo, la deficiencia de esta imagen respecto del ejemplar eterno se pone de manifiesto en que en éste existencias y producciones son incredas, independientes, iguales y consubstanciales con el que produce, en modo alguno partes de un todo ni, por supuesto, de un todo continuo, sino personas completas y plurales, sin deficiencia alguna en absoluto y sin que se dé alguna sucesión entre ellas. Las razones de que hablamos, en cambio, son creadas, dependientes,

---

<sup>53</sup> «...ipsum esse, in quantum est suum existere et in quantum est suum fieri sive in quantum existit et fit, est diversum a se ipso, in quantum alia vice existit et fit, non autem secundum absolutam rationem suae essentiae seu suae entitatis. Et eodem modo ipsae existentiae et ipsa fieri, in quantum sunt idem quod ipsa essentia et esse angeli, sic semper manent quemadmodum et ipse angelus; secundum tamen rationes suas diversificantur et geminantur, praetereunt et sequuntur, ita quod sunt partes unius continuae existentiae et unius continui fieri», *Ibid.* p. 183.

<sup>54</sup> La permanencia de la esencia resultaría incompatible con la variación de las razones: «Si etiam dicerent rationes correlativas aut tales quod intellectus et existentia unius dependeret ab intellectu et existentia alterius, non posset una ratio tolli absque altera», *Ibid.* p. 185.

en deficiencia continua y apareciendo una después de otra, partes de una existencia continuada y de un hacerse continuo, razones diversas de una misma persona. De todo lo cual queda patente, decía, que las razones no son las condiciones divinas, sino solamente una imagen de las divinas condiciones, de cuya nobleza carecen infinitamente.<sup>55</sup>

En estas últimas palabras, Olivi sigue recordándonos que se está haciendo eco de una teoría que considera procedente, útil para explicar la realidad desde la verdad teológica, pero que no la asume como propia. Su procedimiento, podemos conjeturar nosotros, se debe o bien a que la considera aún incompleta, o bien al hecho de que, como teólogo, puede soslayar la decisión acerca de una tesis filosófica, dando por supuesto que ésta no contradiga la fe.

Sea lo que fuere, pienso que los textos analizados nos dan pie para hablar de una teoría de amplio alcance, lo suficientemente conocida como para que merezca una atención sobresaliente por parte de Olivi. Que se trata de una teoría de amplio alcance, nos lo dice el índice de temas en los que puede hacer acto de presencia, según el testimonio de Olivi, pero, sobre todo, lo subraya el hecho de que se proponga como explicación de la constitución ontológica misma de los seres. Y ello de un modo tan absoluto que alcanza a la razón de ejemplaridad; es decir, al principio de similitud (debajo del cual se halla la ejemplaridad), que funda el lenguaje de analogía y permite la propiedad de unos mismos términos y estructuras ontológicas referidas a Dios y a las criaturas.

Posiblemente, el arranque de la tesis, su interés, radica en ofrecer una fundamentación metafísica a la necesidad de subrayar la temporalidad. Ante todo, la temporalidad necesaria para estimular un obrar virtuoso que pueda sentirse seguro de que la virtud, o las virtudes, son susceptibles de un crecimiento real. La virtud, en este sentido, se halla necesariamente sometida no al cambio, pero sí a la «reiteración», al «irse haciendo», como condición de su misma permanencia. Esta condición, por otra parte, expone de veras la virtud a la libertad, pues, el paso al “ponerse sucesivo” de la misma virtud, deja abierta la hipóte-

---

<sup>55</sup> «In hoc autem est pulchra imago personalis productionis in Deo existentis, quod istae rationes spectant ad fieri et ad existere, ita quod possunt dici aliquo modo plura fieri et plura existere seu plures factiones et existentiae absque diversitate essentiae; sicut suo modo in divinis sunt plures productiones et existentiae cum summa identitate essentiae et sicut ibi quodammodo productio est ratio plurificationis existentiae potius quam e contrario, sic est in proposito. – Deficit tamen haec imago ab exemplari aeterno, quoniam illae existentiae et productiones sunt increatae, independentes, producenti coaequales et consubstantiales, nullius totius partes et maxime totius continui, immo personae completae et plures et omnino indeficientes nec aliquam successionem inter se habentes; istae vero sunt creatae, dependentes, continue deficientes et sibi succedentes et unius continuae existentiae et continuae factionis partes et unius personae rationes diversae. Et ex hiis manifestum esse dicebat quod non sunt divinae conditiones, sed solum quaedam imago divinarum conditionum, ab illarum tamen nobilitate in infinitum deficientes», *Ibid.* p. 186.

sis no sólo de un acto contrario a la virtud, sino de una no reiteración del acto electivo.

## Conclusión

Queda fuera del interés prioritario de esta nota la discusión expositiva de la tesis presentada por Olivi. Lo era, en cambio, el aportar un elemento histórico para el contexto temático de la obra de Ramon Llull. En este sentido, pueden subrayarse, en resumen, los siguientes puntos:

1. En su significado metafísico, la teoría aporta elementos para considerar la estructura del ser como algo dinámico en sí mismo. Esta dinámica se pone de manifiesto principalmente (¿exclusivamente?) en la duración, a través de aspectos que, más que interactuar entre sí, se suceden uno a otro.

2. En su corolario antropológico, la teoría sirve para fundamentar la primacía de la voluntad y para dotar al obrar virtuoso de una nueva dinamicidad.

3. En su proyección teológica, la teoría profundiza, en primer lugar, la razón de ejemplaridad que une las criaturas con Dios, en particular, con el ser trinitario. En segundo lugar, postula (apunta, por lo menos) una definición de Dios en la que tienen cierta relevancia sus propiedades («condiciones»). En tercer lugar, relaciona esta definición con el ser trinitario de Dios.

Hay cierto aire de novedad en estos aspectos. Lo han puesto de manifiesto los estudios que se han ocupado de estos textos de Olivi. Y desde la perspectiva de las tesis del *Ars* de Llull, hay cierto aire de familiaridad. Bastaría, como habrá ya intuido el lector, que en lugar de “razones reales” se hablara de “correlativos”. No es posible, evidentemente, asimilar ambos conceptos. Lo que percibimos como idéntico –usando una vieja terminología– es el lugar estructural que ambos conceptos ocupan en las respectivas teorías, próximas, a su vez, por la intención explicativa que las mueve. A partir de ahí, las lecturas comparativas suelen resultar provechosas.

Jordi GAYÀ  
Roma  
jorgeg@tin.it



## ABSTRACT

This note discusses a metaphysical thesis circulating during the years of Ramon Llull's literary production and reported by Pere Joan Olivi. The first part offers biographical information, especially regarding his presence in Montpellier and in the south of France. Mention is made of his opinion concerning studies on and the use of philosophy, on the basis of which a reading of certain passages of his is proposed. The central portion of the note comments on the opinion discussed by Olivi concerning the metaphysical constitution of beings and which establishes the presence of «razones reales esenciales» in a decidedly dynamic vision of being. Special mention is made of the theological arguments which, according to Olivi, were maintained by the defenders of this thesis.



## EXEMPLA I ESTRUCTURES EXEMPLARS EN EL PRIMER LLIBRE DEL FÈLIX

–[...] *Pojęcia nie masz, jak to głupio być złym wilkiem. Gdyby nie Ezop, usiedlibyśmy na tylnych łapach i ogłędalibyśmy zachód słońca. Bardzo to lubię.*

*Tak, tak, kochane dzieci. Zjadł wilk owieczkę, a potem oblizał się. Nie naśladowujcie wilka, kochane dzieci. Nie poświadczać się dla moratu.*

Z. Herbert, *Hermes, pies i gwiazda*.<sup>1</sup>

El deler de convertir els infidels a força de raons necessàries informa tota la immensa obra de Ramon Llull, bo i infonent-li un caràcter eminentment didàctic. Molt bé ho han posat de relleu Bonner-Badia (1988: 87) en afirmar que «tot el que va sortir de les mans de Ramon, per molt que *sembli* una novel·la o un poema, en el fons del fons és una trampa oculta per caçar l'incaut lector i embolicar-lo dins de les xarxes de l'ensenyança doctrinal o metafísica.»<sup>2</sup>

El sinònim retòric del terme «caçar» –val a dir que S. Vicent Ferrer s'estimava més comparar la predicació a la pesca–<sup>3</sup> és «persuadir», identificació que immediatament ens acosta a la utilització d'*exempla* en el context de l'oratória ser-

---

<sup>1</sup> «No tens ni idea que n'és d'estúpid, ser un llop dolent. Si no fos per Esop, seurfem damunt les potes de darrere i contemplaríem la posta de sol. M'agrada moltíssim, això. Sí, sí, benvolguts xiquets. El llop es va menjar el corder i després es va llepar els bigotis. No imiteu el llop, benvolguts xiquets. No us sacrifiqueu per la moral.» Z. Herbert, *Hermes, un gos i una estrella*. Traducció meua a partir de l'edició *Poezje*, Warszawa, PIW. El text s'hi troba a la p. 184.

<sup>2</sup> El subratllat és de l'original. En endavant, si no indico el contrari, caldrà entendre que és meu.

<sup>3</sup> S II 30, pp. 46-47: «Açò dehye Jesucrist per la preycació, que és comparada al filat, que hun fil és lligat ab altre, e quan ve que tiren a ssi lo filat, tot lo filat segueix; axí la preycació deu ésser lligada, ·I· exemple ab altre, una auctoritat ab altra, depuix ab lo fil tire hom lo filat; axí, ab lo tema, tire hom tot lo sermó si bé és ordenat. E en la mar ha molts pexos, grans e poch; axí en lo sermó pren hom los grans pexos, ço és, quan un hom rich de vosaltres se converteix, que vol restituir los torts, "Oo, hun peix havem pres, hun delfí!"; e, quan en lo sermó se converteix una gran dona, que vol lexar les vanitats, "¡Oo, una anguila, o una tonyina havem presa!"; e quan en lo sermó se converteix un llaurador, "Oo, un esparrelló havem pres! ¡Oo, una sardineteta havem presa!"; e Vegeu-ne una altra versió dins S VI, 184, 3-25.

monària. Bremond, Le Goff i Schmitt (1982: 36-38), després de comentar diverses definicions del terme *exemplum*, n'elaboren una de pròpia que, en bona mesura, les resumeix: «l'*exemplum* és un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours –en general un sermon– pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire.» Vegeu, ben explícita, la finalitat persuasòria d'aquest tipus narratiu,<sup>4</sup> el qual domina la literatura lul·liana de cap a cap. Llull, però, «en fa un ús extraordinàriament dúctil i divers, fins al punt que la multiplicitat de propostes, la constant variació de formes i la recerca incessant de noves solucions fan que el vell *exemplum* en mans del beat esdevingui una eina tota nova i fascinant» (Bonner-Badía 1988: 93). De fet, més avall veurem fins a quin punt cal modificar la definició de Bremond *et alii* suara citada.

El que em proposo en aquestes planes és, fonamentalment: a) Descriure l'estructura exemplar del primer llibre del *Fèlix*. b) Considerar uns pocs *exempla* en relació a la família textual a què pertanyen. c) Valorar, per contrast, l'originalitat de Llull en l'ús dels *exempla*. Primerament, però, caldrà recordar una mica el fil argumental del primer llibre, objecte d'aquest estudi.

El motor que impulsa tota l'acció del *Libre de meravelles* apareix en el pròleg, on se'ns narra que un home «se meravellava de les gents de aquest món, com tan poc coneixien e amaven Déu, qui aquest món ha creat e donat als hòmens en gran noblea e bonea per tal que per ells fos molt amat e conegut» (*Fèlix* p. 19),<sup>5</sup> per la qual cosa ordena al seu fill que vagi pel món, *es meravelli* de les causes d'aquesta situació i procuri sempre estimar i conèixer Déu, tot plorant «per los falliments dels hòmens qui Déus ignoren e desamen» (p. 20). El fill accepta i, instruït per son pare, Fèlix «anava per los boscatges, per munts e per plans, e per erms e per poblats, e per prínceps e per cavallers, per castells, per ciutats; e meravellava's de les meravelles qui són en lo món; e demanava ço que no entenia, e recontava ço que sabia; e'n treballs e en perills se metia per tal que a Déu fos feta reverència e honor» (p. 20).

La citació ha estat llarga, però s'ho val perquè ho resumeix tot i expressa magníficament el cor de tota l'obra, les pautes que justifiquen el comportament del jove Fèlix. El seu ininterromput meravellar-se implica la visió del món com a constant incitació a la pregunta, una interrogació que s'arrela en l'aparent dislocació entre la realitat i el que l'individu creu que han de ser els designis divins, circumstància que vertebrava l'aventura vital del protagonista.<sup>6</sup> Oposició

<sup>4</sup> Per als problemes teòrics que es relacionen amb el concepte d'*exemplum*, veg. Ysern (1994: VI-XXII).

<sup>5</sup> Utilitzo l'edició de Bonner (1989: II, 19-393).

<sup>6</sup> Sansone (1960: 86): «La raccolta, solo apparentemente frammentaria, riproduce e trascrive la drammatica condizione dell'animo lulliano preda di un'insanabile antinomia fra ideale misura dell'esistere, in conformità ad un canone chimerico ed utopistico, e reale vivere dell'umanità, osservato senza pietosi illusioni.»

realitat/desig que, mitjançant el moviment de pregunta/resposta, educa i forma el protagonista i el capacita per a educar i formar d'altres, els seus ocasionals interlocutors. Intentaré mostrar com s'articula tot el que acabo de plantejar en la primera etapa d'aquest viatge d'aprenentatge, centrat, precisament, en el coneixement de Déu.

Al meu parer, els quasi seixanta *exempla* que integren aquest primer llibre giren al voltant de dos nuclis, de dos, diguem-ne, *assalts* a la fe del protagonista. El primer s'inicia amb l'encontre amb la bella pastora i afecta l'existència de Déu; el segon, amb una altra dona: la folla fembra. Ara, el dubte es referirà a l'encarnació de Jesucrist. Val a dir que aquests dos moments són gairebé els únics en què es produeix un contacte estricte amb la realitat –entesa com a món exterior al protagonista– i, de seguida, aquesta esdevé motiu de crisi i justificació d'una literatura al voltant d'una realitat carregada de valors simbòlics. En ambdues escenes, l'evolució és la mateixa i Fèlix trobarà el desllorigador de la situació gràcies a dos ermitans: a un d'anònim en el primer assalt –el qual li demostrarà l'existència de Déu– i a l'ermità Blaqueria en el segon –el qual el farà cert de l'encarnació de Jesucrist–.

És ben conegut l'episodi de la pastorella (p. 21), especialment d'ençà de les pàgines que hi han dedicat Riquer, Badia i Bonner.<sup>7</sup> La bella jove explica a Fèlix que se sent segura enmig d'aquell boscatge, tota sola, vigilant el ramat, perquè se sap protegida de Déu. Fèlix, satisfet, continua el camí i, de colp i volta, s'esdevé la tragèdia: un llop ataca el ramat i mata la pastora. Aleshores, commogut per no haver-la poguda ajudar, Fèlix entra en crisi, com si el llop li hagués devorat també la seva fe, «[...] e hac opinió que Déu no fos res, car semblant li fo que si Déus fos res, que a la pastora ajudàs» (p. 21). Dubte que l'acompanyarà com una ombra tot el dia, fins que s'escaigui, casualment, a l'ermitatge d'un sant home –a qui esbatanarà el seu angoixat cor– que vivia, entotsolat, al mateix bosc.

Observi's com el començament del viatge, de la peripècia vital,<sup>8</sup> s'arrela en el dubte més important, que afecta ni més ni menys que l'existència del Creador. És fascinant comprovar l'espessor estructural palpable en aquesta escena. Si Riquer va detectar-hi l'ascendent del gènere de la pastorella, conreat en el context de la poesia trobadoresca, Badia (1992b: 118-119) hi veu, a més, una possible influència d'un episodi del *Barlaam i Josafat* provençal. Amb el que tot seguit comentaré, no pretenc corregir aquestes dues interpretacions, que no són excloents, sinó afegir algunes peces al trencaclosques que poden servir per a

<sup>7</sup> Riquer (1984: vol. I, 294-296), Bonner-Badia (1988: 87-93), Badia (1989: 17-20 i 1992b: 118-119).

<sup>8</sup> Prescindiré ací dels possibles valors simbòlics i folklòrics del camí –i d'altres elements, com la trobada amb l'ancià– que estudia Genovart (1982) en un treball suggeridor i interessant, centrat fonamentalment en el *Llibre de cavalleria*.

dibuixar amb major precisió el marc textual que servia de referent, probablement, al Beat, d'on va poder pouar elements que manipulà ben a pler.

La presència del mal, al bell mig del món creat per un Déu entès com a indubtable benefactor de la seva obra, sempre ha despertat preguntes més o menys incisives. Els predicadors ho sabien, i els repertoris d'*exempla* cuiten a oferir solucions narratives al problema. El *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet*, traducció catalana del segle XV de l'*Alphabetum narrationum* d'Arnoldus Leodiensis –del primer quart del segle XIV–,<sup>9</sup> ens ofereix, en el núm. 359 (358), una de les realitzacions textuais més típiques d'aquest tema.<sup>10</sup>

El punt en el qual pren embranzida aquest relat és la crisi de fe de què és víctima un ermità «[...] temptat del spirit de blasfèmia començà pensar que·ls juýs de Déu que no eren dreturers, per tal con veýa los mals hòmens haver en aquest món honors e riqueses grans, e altres benanances e bones ventures; e veýa los bons hòmens ésser turmentats per pobres e desonors, e dampnatges e altres persecucions.» Llavors Déu li envia un àngel, en forma d'home, perquè li ensenyi «con són los juýs de Déus amagats!»

Tot seguit, l'ermità, acompanyat de l'àngel, es troba en quatre situacions que podrien confirmar-li en el seu pensament blasfem. Aquests quatre moments, desenvolupats amb diverses variants més o menys marcades segons els textos, són: a) Fan nit a casa d'un bon home, el qual els acull molt bé. A l'endemà, quan l'abandonen, «l'àngell li furtà una taça d'argent». b) S'hostatgen a casa d'un mal home, que els tracta d'allò pitjor. A l'endemà, quan se'n van, «l'àngel li lexà la tace que havie furtade». c) Fan nit a casa d'un altre home «qui·ls reebé ab gran caritat e benignement». En abandonar-lo, l'àngel li prega que els faci acompanyar d'un seu servent que els mostri el camí. En un moment donat, quan passaven per un perillós pont de fusta, «l'àngel, soptosament, gità en lo riu lo dit hom qui·ls mostrave lo camí, lo qual hom, caygut en lo riu, morí». d) S'allotgen, de nou, a casa d'un bon home. De nits, «con tots foren adormits, l'àngel aucís una criatura petita qui era fill de l'hoste.» L'ermità que, fins ací, s'ha mossegat la llengua, ja no pot més i exclama, tot pensant que l'àngel fos més aviat un dimoni: «–Verament, Satanàs, no iré pus en la tua companyia!»

Déu, però, ho sap tot i, per tant, juga amb avantatge. Les seves accions són justes per antonomàsia, encara que puguin no semblar-ho. L'àngel li descobreix les cartes i li explica el secret de tot el que s'ha esdevingut: «–Sàpies que jo son l'àngell, e fuy tramès per castigar la tua error e mostrar-te los juýs de Déu con són amagats. Car sàpies que [a)] al primer hom, a qui pris la taça d'argent, que

<sup>9</sup> Editat per Aguiló (1881) i reeditat per mi mateix com a tesi (1994), en premsa, ara, per a ENC. M'hi refereixo per l'abreviatura *Recull* seguida del número d'ordre en la meua edició i, entre parèntesis, el corresponent a l'edició d'Aguiló.

<sup>10</sup> Vegeu-ne les variants més importants dins Tubach 2558.

lla tenie de mal just, e tolguí-la-y per son bé e [b])doní-la a altre mal hom en guardó de alcun poch de bé qu'él ha fet en aquest món; [c]) matí a l'hom que l'altre bon hoste nos havie donat per mostrar lo camí per tal con lo dit hom havie acordat e ja deliberat de ouciure son senyor vuy per lo matí, e per ço lliuré lo bon hom de mort sobtana, e guardé lo dit hom que no fos homicida perquè hagués menys pena en l'infern; [d]) la criatura ffill del bon hoste maté per tal con abans que aquesta criatura nasqués son pare feya grans almoynes, e après que'l dit ffill fon nat no'n feya negunes, car volie estar ço del seu per heretar lo dit fill, per la qual cosa ell perdera la ànima, e axí liuré la ànima del pare de morir en peccat, e la ànima del fill mès-la en parays.» Vet ací un autèntic final felíç –segons els plans de Déu–.

Entre les nombroses variants d'aquest tema, n'hi ha una que vull treure a col·lació. Es tracta de la continguda entre els ff. 142v-143r del ms. S. Cugat 39 de l'Arxiu de la Corona d'Aragó.<sup>11</sup> Ens conta que un bon home acostuma a visitar un ermità. Un dia que hi acut, el troba mort. Heus-ne ací un fragment:

Un sant hom hermità estava al desert e fahia molt alta vida. E un prohoms de la ciutat vesitava'l sovint d'almoyna e, ·i· dia, trobà'l mort, que lops o óssos o qualque bístia salvatge lo ach mort. E quant aquell bon hom ho viu, començà's quax a desesperar de nostro senyor com aquell sant hom, qui era tan gran son amich, fos liurat a tant onta [e] mort, majorment com, en aquella ciutat, era mort en aquell jorn un gran richhom e cruel e de mala vida, e havie'n fet la ciutat tan gran festa e ab tan gran honor com ho hagueren sabut, que res no u podia aesmar. E dehia entre son cor aquell prouhom: «Què mal servir fehia a Déu?».

El dolgut bon home haurà d'esperar la intervenció d'un àngel, el qual, ara sense recórrer al procediment demostratiu de l'*exemplum* del *Recull*, li explicarà que «molt són alts e sagrets los judicis de Déu! E, tot quant ell vol que sia fet és bo e bé ordenat a sa gran glòria e de sos feels amichs, e a gran confusió dels peccadors, qui Déu no amen, e confusió del diable, qui exorba [ab] los plaers del món e persegueyx los amichs de Déu.»<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Tinc en premsa per al proper número del *BRABLB* una edició del *Recull d'exemples morals* contingut en l'esmentat manuscrit de l'ACA. En aquesta edició subministro molts més textos paral·lels. Aprofito ara i ací només alguns materials del treball en premsa, com, per exemple, l'esquema amb què he resumit el contingut de la versió del *Recull*.

<sup>12</sup> Com es pot percebre pel fragment citat, la preocupació per la inescrutabilitat dels judicis de Déu es dona juntament amb una altra de complementària: per què els bons han de patir en aquest món i els dolents hi són tan felíços. És el tema de l'*exemplum* següent en l'al·ludit manuscrit de l'ACA, que és una versió molt propera a l'*exemplum* núm. 600 (598) del *Recull*, sobre la qual no vull estendre'm perquè no es relaciona amb l'obra lul·liana. L'esmento únicament com a complement temàtic, més encara havent esguard de l'ufanós futur que tingué tota aquesta família textual.

Crec que la pastorel·la, la presumpta influència del *Barlaam i Josafat* i la família de textos de la qual tot just he donat un parell de mostres són al darrere, indistriablement, de la conformació definitiva d'aquest passatge lul·lià: la trobada amb la pastora li ve del gènere provençal; que aquesta pastora sigui un model de virtut cristiana, pot ser un tret manllevat al *Barlaam i Josafat*; que aquest súmmum de virtuts acabi víctima d'un llop i indueixi a una crisi de fe pogué venir-li inspirat per algun *exemplum* més o menys proper al que acabo de transcriure i comentar.

No és aquest l'únic fragment del llibre en què sembla bategar la literatura exemplar homilètica. Voldria remarcar ara un altre cas interessant. L'ermità narra a Fèlix que un cavaller (pp. 30-31) va de caça i, tot encaçant un senglar, es perd dins un bosc. En fer-se nit, té por i «se meravellà què era ocasió de sa paor». En adonar-se que és l'absència del sol la causa de la seva basarda, arriba a la conclusió que «lo sol fos Déus». A l'endemà, ix del bosc i «en torn hora mig dia, ell se encontrà ab un escuder al qual havia mort son pare, e·l qual li féu gran paor en son venir, car dubtà'l molt fortment, per ço car li tenia tort, e car era sens armes, e l'escuder era tot armat.» Aleshores, el cavaller prega ajuda al sol, però s'adona que no deixa de tenir por «ans temia pus fortment a morir on pus fortment a ell s'acostava e venia ab la llança per ell ferir. Quan lo escuder fo acostat a ell, e·l volc ferir ab la llança per los pits, lo cavaller li clamà mercè e pregà-lo que ans que l'auciés lo escoltàs, car una ventura que li era esdevenguda li volia recontar. Lo escuder retenc son colp [...]» I, ací, perd la partida, l'incaut escuder, perquè el cavaller, encara que no duia armes, va treure l'artilleria pesant de la dialèctica lul·liana i, en un tres i no res, va anihilar-lo: li explica que havia arribat a creure que el sol fos Déu, però sembla haver-se equivocat per tal com el sol no l'ha ajudat contra ell; aleshores planteja a l'escuder si s'havia fet més mereixedor de la mort per haver matat son pare o per la seva errònia opinió. «Lo escuder fo molt meravellat» i, mentre s'hi pensa, el cavaller encara té temps d'amollar-li una altra pregunta: «si ell [sc. l'escuder] era culpable a son Déu per ço car havia dubtat a respondre a la demanda, qui és lleugera a home qui pus ama Déu que son pare». Per tant, si l'escuder tarda a respondre és que estima més son pare que no pas Déu. L'escuder se n'adona i respon que «ell devia alciure lo cavaller per ço car li havia mort son pare, mas per ço [car]<sup>13</sup> havia descreegut en Déu, opinant que·l sol fos Déu, no·l devia alciure, ans lo devia adoctrinar e certificar en conèixer e en amar Déu. Aprés se conec per culpable, car tant longament hac dubtat a respondre.» El cavaller aleshores li fa veure que «per ço car era culpable havia mester perdon e cor l'havia adoctrinar e donar coneixença de Déu, no·l devia auciure; e enaprés clamà mercè de la colpa que li tenia per la

<sup>13</sup> [car]: Correcció meva.



mort de son pare.» Comptat i debatut, el cavaller i l'escuder es fan amics. Els raonaments proposats per l'espaioridit cavaller han reeixit. Vet ací un cas d'utilització de la literatura per a salvar la pell ben anterior a *Lo Somni* de Metge.

Doncs bé: Si eliminem tots els raonaments lul·lians que acabo de descriure, ¿no s'assembla força la resta al següent text de Cesarius Heisterbacensis?<sup>14</sup>

Temporibus nostris in provincia nostra, sicut audivi, miles quidam alterius cuiusdam militis patrem occiderat. Casu accidit ut occisi filius occisorem caperet. Quem cum in ultionem patris extracto gladio trucidare vellet, ille pedibus eius prostratus ait: Rogo vos domine per honorem sanctissime crucis in qua Deus pendens misertus est mundo, ut mei misereamini. Quibus verbis ille compunctus, cum staret et quid facere vellet deliberaret, invalescente misericordia hominem levavit et ait: Ecce propter honorem sanctae crucis, ut mihi qui in ea passus est, peccata mea indulgeat, non solum tibi culpam remitto, sed et amicus ero. Deditque ei osculum pacis. Non multo post idem miles cruce signatus mare transiens, cum ecclesiam Dominici sepulchri aliis peregrinis viris honestis de sua provincia commixtus intraret, et ante altarem proximum transiret, imago Dominici corporis illi profunde satis inclinavit de cruce. Hoc cum aliqui ex eis considerassent, nec tamen scirent cui tantum honorem exhibuisset, ex consilio singillatim [sc. singulatim] reversi sunt, nec tamen alicui eorum inclinatum est nisi cui prius. Tunc causam sciscitantes, cum ille diceret se indignum esse tanto honore, quae supra dicta sunt memoriae occurrerunt. Quae cum fratribus retulisset, mirati sunt de tanta Dei humilitate, scientes imaginis eius inclinationem factam fuisse pro gratiarum actione.

La devoció a la Creu ha estat substituïda per un raonament lul·lià, amb el qual s'aconsegueix el mateix efecte. És la conseqüència narrativa de l'Art lul·liana com a autoritat alternativa i, diguem-ne, absoluta. La resta de l'*exemplum*, precisament perquè Llull no aprofità el tema de la creu, mancava de sentit. Així que decidí deixar-la per a Jaume Roig, el qual va prescindir de la part ja utilitzada per Llull. Recordeu aquell jove que, en l'*Espill* de Roig (vv. 5669-5728), es nega a tenir relacions amb una monja perquè aquesta és esposa de Déu i ell no vol fer-lo banyut. Després d'això, un dia que entra en una església, un crucifix, com a mostra de respecte, li fa una reverència. Vegeu-ne el fragment que ens interessa ací:<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Veg. Caes. VIII, 21. Prescindeixo de copiar-ne el títol, que és: *De milite cui crux inclinavit, quia inimico suo pepercerat ob illius amorem*. El subratllat indica la part més propera a la redacció de Llull.

<sup>15</sup> Cito per l'edició de Miquel (veg. Roig 1929-1950) bé que hi afegeixo l'accentuació, l'apòstrof, el punt volat, i regularitzo u/v i i/j segons és habitual actualment. Veg. Ysern i Lagarda (1996-1997 [1998]: 171-174) on cito aquest fragment en el context d'un estudi sobre els *exempla* i la retòrica del sermó en l'*Espill* de Roig.

Quant lo proçés  
 hac ell hoit:  
 –¿Donchs per marit  
 –dix– Déu teniu?  
 He yo, catiu,  
 ha mon Senyor  
 seré traïdor  
 ffent-lo cornut?  
 Sí Déu m’ajut  
 que no u faré,  
 ans me n’hiré!–  
 De fet partí.  
*En lo matí*  
*primer següent,*  
*decontinent*  
*al monestir*

*vench, per oyr*  
*lo sant Ofiçi:*  
*un cruçifiçi*  
*de fust forgat,*  
*asitiat*  
*en la paret*  
*quant fon endret*  
*visiblement,*  
*lo cap movent,*  
*lo saludà,*  
*he, quant torna,*  
*missa [a]cabada,*  
*altra veguada.*  
 Déu ho permés  
 que la gent ves  
 la cortesia

que li retia  
 mostrant-li’n grat.  
 Lo bon prelat  
 d’aquella sgleya  
 li dix ¿què feya,  
 o com vivia?  
 què vist havia  
 li referí. Lo bon fadrí  
 dix no sabia  
 d’on li podia  
 allò venir:  
 molt poch servir  
 à fet a Déu,  
 sinó l que féu  
 aquella nit  
 seguons és dit.

La relació entre el text de Cesarius i el de Llull en l’episodi descrit em sembla clara, cosa que no vol dir que Llull conegués el *Dialogus miraculorum*. Els *exempla* d’aquesta obra podien circular aïllats en compilacions –com ara el *Recull*, on correspon al núm. 433 (432) i on Cesarius és una de les fonts més utilitzades– o podien circular oralment per via de sermons, entre el públic dels quals també es devia comptar el Beat.

Cal dir que, poc més avall –en el marc del segon assalt, al·ludit adés, a la fe del protagonista–, Llull torna sobre el tema del perdó (pp. 52-53) i fa servir un *exemplum* molt semblant al que acabem de veure, bé que la relació ja no és tan directa. Ací es parla d’un escuder qui ha ofès un cavaller, motiu pel qual fuig. Un dia, el cavaller passa casualment –venia de caçar– per la casa on s’amagava l’escuder. «Aquell escuder eixí de l’hostal e va’s ajonollar e humiliar al cavaller, al qual clamà mercè dient estes paraules [...]». El que diu és un reconeixement explícit de la seva culpa que deixa *meravellat* el cavaller, el qual no sols el perdona sinó que fins i tot li «donà grans dons, e aquell féu major en tot son alberg». Em fa l’efecte que aquest *exemplum* no és més que una simplificació de l’anterior, per més que l’encontre casual entre l’ofès i l’ofenedor també apareix en un text antologat per Klapper (1914: núm. 29, 255-256). Aquesta versió ens narra que «quidam nobilis occidit regem suum», per la qual cosa és perseguit pel nou rei, fill de l’anterior, «quod ille senciens se occultabat.» S’esdevé que «in die parasceves nobilis quasi securus esset, quod ipso die non quereretur; intravit quendam ecclesiam pro deuotione. Et ecce, rex iter agens intravit illam ecclesiam officium auditurus.» Aleshores, l’actitud del fugitiu en trobar-se en

una situació tan delicada, és semblant a la del personatge de Lull –un altre punt de coincidència–: «Nobilis vero ille uidens se traditum Dei iudicio in manus regis procidens ante pedes dixit: “Ego sum ille, qui patrem vestrum occidit.”» El rei es mostra misericordiós, i li respon: «“Tu me graviter offendisti, quia patrem meum occidisti. Sed plus me offenderunt, qui Christum occiderunt et crucifixerunt. Et ex quo Christus illis indulsit, eciam tibi hodie indulgeo et grazie mee et omnium meorum restituo et redeo hereditates.”» Tot seguit s’esdevé el prodigi de la reverència del Crucificat. A més de les coincidències que he remarcat en aquesta darrera versió –encontre casual i manera de procedir de l’assassí–, observi’s que, ací, tampoc no s’hi demana perdó en nom de la creu –si bé podria desprendre’s del context, ja que el fet s’escau *in die parasceves*–, que el rei premia el cavaller penedit de manera semblant a com fa el rei lul·lià, i que les paraules del rei s’acosten a les que, en boca d’un cavaller savi, precedeixen immediatament l’*exemplum* de Lull i indueixen un cavaller a demanar perdó al seu rei contant-li la història que analitzo ací. Recordem que estem en una situació d’*exemplum* dins l’*exemplum*. Més avall hi tornarem. Comptat i debatut, el que es percep en la redacció del *Fèlix* és la presència, en el primer cas, de l’*exemplum* de Cesari –o d’algun de molt proper a aquest–; en el segon cas, de la família textual d’aquest *exemplum*, família en la qual s’integra la versió recollida per Klapper.<sup>16</sup>

Però, si parlem d’*exempla*, crec que no és sols important descobrir si al darrere d’un *exemplum* lul·lià hi ha –o no– un material tradicional més o menys manipulats –*lul·litzat*, si se’m permet el mot–, sinó que, a més, convindria descriure l’organització textual d’una part representativa de les peces que componen l’objecte d’estudi, a fi d’aïllar una sèrie d’estructures exemplars modèliques. Recordem que tot el procés pel qual Fèlix abandona els seus dos errors s’esdevé mitjançant un diàleg ple a vessar d’*exempla*, oferts a la interpretació de Fèlix. En aquest sentit, el diàleg és quasi majèutic, en tant que ajuden el protagonista a entendre i assimilar veritats de la fe cristiana sense adoctrinar-lo –llevat d’unes poques ocasions–, és a dir, posant-lo en el camí d’arribar, per raonaments, a unes conclusions determinades, quasi com si ell mateix, amb l’ajuda de l’interlocutor, les parís.<sup>17</sup> L’esquema que es posa en funcionament es basa en dos elements essencials: l’*exemplum* i l’explicació. El primer és la narració amb que es pretén il·luminar i resoldre el problema plantejat per Fèlix; el segon és l’instrument que interpreta i aclareix el sentit literal de l’*exemplum* i, sobretot, n’ex-

<sup>16</sup> Aquests textos i molts altres els cito en el meu comentari del *Recull* núm. 433.

<sup>17</sup> De fet, la funció de l’*exemplum* en els sermons habituals era sempre subordinada a l’exposició doctrinal. La diferència és que ací, aquesta exposició ocupa un espai relativament petit i, fins i tot, hi ha moments en què el diàleg esdevé un pur intercanvi d’*exempla*. Sobre la utilització de l’*exemplum* en l’oratoriana sermonària estàndard, veg. Ysern (1994: VI-XV) i (1996-1997: 160 n. 26, 161 n. 29).

plicita l'aplicació que se'n pot fer en el cas concret que es discuteix. Per tant, l'explicació sempre té aquests dos moments: l'*aclariment* i l'*aplicació*.

La bastida en la qual hom encabeix tant d'*exempla* és el conjunt de dubtes que Fèlix va exposant als seus interlocutors. En aquest sentit hi ha algunes diferències entre els exposats en el cicle que pren embranzida amb la tragèdia de la pastora i el segon. Els dubtes que apareixen durant l'encontre amb el primer ermità són de caire molt més filosoficoteològic –existència/inexistència de Déu, sobre la Trinitat, la creació del món o el sentit de la presència del mal enmig de l'obra de Déu–; els problemes plantejats a Blaquerna atenyen més aviat la naturalesa humana de Déu –és a dir, Jesucrist–, el fet de l'encarnació, la passió, la Verge, els apòstols i els profetes –aquests darrers, precisament, en tant que anunciaven la figura de Crist.<sup>18</sup>

En les següents ratlles exposaré les estructures exemplars més importants que he detectat –és a dir la manera com s'introdueixen els *exempla* en el text i llurs interrelacions. Hi faré servir una notació esquemàtica i formalitzadora, que és la que he utilitzat en les meves observacions personals. Amb aquests esquemes simplifico les informacions bàsiques, que tot seguit comento.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> L'índex de dubtes podria ser el següent –indico la pàgina segons l'edició, ja esmentada, de Bonner–: **A) Nucli de la pastoressa:** 1) Si Déu existeix [21-24]. 2) Què és Déu [24-25]. 3) Què és Déu no sols pel que fa en les seves creatures, sinó per ell mateix i en les seves obres [28]. 4) Sobre la unitat de Déu –n'hi ha un o molts– [29]. 5) Què té més mèrit: Creure en la Trinitat o conèixer-la? [31]. 6) Com és que els filòsofs gentils, tan savis com eren, no conegueren la Trinitat, i els cristians sí? [37]. 7) Si el món és tan corrupte, de ben segur que Déu no s'hi vol estar [39]. 8) Com es pot crear alguna cosa del no-res? [39]. 9) Quina és la principal raó per la qual Déu ha creat el món? [40]. 10) Per què Déu no va crear un món perfectament feliç? [41]. 11) Per què Déu no creà el món abans ni el féu més bell, més gran i noble? [41]. **B) Nucli de la mala fembra:** 12) Dubte de l'encarnació de Crist [44]. 13) Com és que Déu permeté la passió i mort del seu fill [51]. 14) Per què hem de carregar amb la responsabilitat del pecat original, que correspon a Adam i Eva? [55]. 15) Com és que la passió d'una persona –Crist– redimeix i salva tota la humanitat? [56]. 16) Si tota la humanitat és beneficiària de la passió, com és que hi ha encara tants infidels? [56]. 17) Com és possible que la Mare de Déu fos verge? [57]. 18) Com pogué suportar la Verge la passió i mort del seu fill? [57]. 19) Per què hi ha tanta devoció a la Mare de Déu –fins i tot, de vegades, més que no pas al seu fill? [58]. 20) Per què ja no hi ha profetes? [59]. 21) Per què Déu no ha fet que hi hagi més sants? [60]. 22) Per què els jueus, tot i servir el Vell Testament, no es fan cristians, encara que el cristianisme sigui la culminació lògica d'aquell? [61]. 23) Com és que els apòstols, tot i ser tan pocs, van convertir tanta gent, i els cristians d'ara no poden convertir els infidels? [62]. 24) Per què els homes d'ara són molt menys devots? [63]. 25) Per què dominen Terra Santa els infidels? [65]. 26) Per què tothom persegueix honors i honra, quan, de fet, això només correspon a la Divinitat. [66]. 27) Per què els poderosos, en morir, resten en l'oblit i els apòstols, que eren pobres, són tan honorats i celebrats? [66]. 28) Perquè ja no hi ha miracles? [67]. No sé si me n'he deixat cap. No tots els temes enumerats es poden considerar «dubte doctrinal», però, sigui com sigui, quasi tots donen lloc a la utilització d'*exempla*.

<sup>19</sup> Es tracta d'un sistema de notació ben senzill. Per a poder-lo llegir, cal tenir en compte que: a) Indico el subjecte que enuncia cada *exemplum* (=e) en qüestió (E=ermità, F=Fèlix, B=Blaquerna, etc.) i també cada explicació (=x) dels diversos *exempla*. La fórmula emprada es basa en la de les funcions matemàtiques. b) Els subíndexs que acompanyen els *exempla* n'indiquen l'ordre; tanmateix, els que acompanyen les explicacions, indiquen a quin *exemplum* es refereixen –i no pas l'ordre de l'explicació. En aquest sentit, els subíndexs de les explicacions serien prescindibles, però si algú es pren la molèstia

a)  $E(e_1x_1)$ : L'anella més senzilla a partir de la qual es pot bastir una cadena exemplar és la que es compon d'un *exemplum* seguit immediatament de la seva explicació. En el present cas, és l'ermità (E) qui (p. 22) proposa l'*exemplum* ( $e_1$ ) d'un rei que estimava molt la justícia i que havia posat damunt el seu tron un braç d'home, fet de pedra, amb una espasa en la punta de la qual descansava un cor. Fèlix li pregunta immediatament el significat de tan estranya simbologia, cosa que li explica l'ermità ( $x_1$ ).

b)  $F(d) > E(r) > F(e_2x_2) > E(e_3x_3 - e_4x_4 - e_5x_5 > e_6) > F(e_7) > E(e_8x_8)$ :<sup>20</sup> La següent cadena que tenim és força més complexa perquè representa un fragment bastant extens de diàleg per *exempla*, que deriva del segon dubte (d) plantejat –no ja si Déu existeix, sinó què és Déu–. Aquest dubte obliga l'ermità a reflexionar-hi (r) ben llargament abans de respondre, circumstància que aprofita Fèlix per a proposar-li, sense treva, un *exemplum*, la finalitat del qual és només acuitar l'ancià perquè respongui (p. 24) –com palesa la manera com Fèlix interpreta el seu propi *exemplum* ( $x_2$ )–, cosa que tot seguit fa. L'ermità, que ja s'hi ha pensat, li amolla una andanada de narracions, cadascuna d'elles seguida per la seva explicació (pp. 25-27). Així, perquè es vegi clar, l'*exemplum* quart és el del rei i la reina que es tenen gelosia (pp. 25-26), que acaba amb el comentari del mateix ermità. Aquest comentari, com deia adés, d'una banda aclareix en termes generals el sentit de l'*exemplum* –«Cant los hòmens d'aquest món han plaers dels delits temporals, e aquells no amen per lo creador qui-ls ha creats, per ço que hom ab ells e en ells lo sàpia amar e conèixer, adoncs se lunya Déus d'aquells hòmens [...]»–; i, d'altra, l'aplica al cas concret: «E per ço –bell fill–, podets vós haver coneixença en aquest món de açò que és Déus; ço és a saber, que Déus és ço per què lo món vos lunyarà de amar Déu si al món amats per ell mateix; e Déus és ço per què lo món vos significarà Déu si el món amats per ço que puscats conèixer e mar Déu.» En algun cas, l'explicació pot simplificar-se, però aleshores en desapareix l'aclariment, no pas l'aplicació. Així, l'*exemplum* cinquè (pp. 26-27) acaba dient: «E, doncs, vós, bell fill, sapiats que Déus és ço qui dóna a la ànima sadollament en aquest món con l'ama e el serveix de son

---

–més que recomanable– de numerar en el text els *exempla* i les diverses explicacions, potser s'orientarà millor gràcies als subíndexs de les explicacions. c) Quan un seguit d'*exempla* o d'explicacions depenen d'un mateix emissor, es col·loca aquest fora de tot el grup, que apareix aplegat entre parèntesis. d) Els fragments de discurs sense *exempla* apareixen també entre parèntesis i representats per «r» –quan es tracta d'una reflexió– o «d» –quan es tracta d'un dubte. Val a dir que els dubtes ( $\equiv d$ ) són sempre de Fèlix i, per tant, podria suprimir-ne la indicació del subjecte, però no ho faig perquè el sistema ha de ser vàlid també per a ocasions en què altres personatges puguin expressar dubtes –o reflexions ( $\equiv r$ ). La resta de signes són entenedors, en general, per a tots. Quan aparegui algun signe nou, a més dels ací indicats, l'explicaré sobre la marxa. Haig de dir que aquesta proposta de formalització algebraica s'ha beneficiat de valuoses observacions que dec a A. Bonner, a qui expresso el meu més sincer agraïment.

<sup>20</sup> Com es veu, utilitzo els guions per a unir els diversos *exempla* –o grups d'*exempla* i explicació– entre ells i els angles per a les transicions entre les diverses seqüències.

poder». En el cas que ens ocupa, a més, l'ermità introdueix un darrer *exemplum* ( $e_6$ ) en el qual conflueixen tots els altres –és el que he volgut indicar amb l'angle dins el parèntesi–, és a dir, és un *exemplum* de resum, protagonitzat per un cavaller que pregunta a un ermità exactament el mateix que Fèlix havia preguntat al seu mestre. A tot plegat respon Fèlix amb una altra narració, sense cap mena de transició. Aquest *exemplum* a colp calent trenca el sermó de l'ermità redreçant-lo devers un altre tema. Val a dir que ara serà ell qui reflexionarà sobre les paraules de Fèlix –que manquen de cap mena d'explicació– i entendrà que «Fèlix volia saber lo ésser que Déus és en si mateix e en ses obres.» Respon amb un *exemplum* i la seva explicació.

c)  $F(e_9, x_9) > F(d)$ : La present anella ens porta a una altra modalitat organitzativa. Si tot just hem vist un *exemplum* gràcies al qual l'ermità intuïa què li preguntava Fèlix, ara és aquest qui, amb una narració i la seva explicació planteja explícitament un dubte (d): si només hi ha un Déu o n'hi ha molts (pp. 28-29).

d)  $E(r - e_{10}) > F(x_{10}^*) > E(r')$ : Al dubte anterior, l'ermità respon, d'entrada, amb una reflexió (r) sobre la necessitat que només hi hagi un Déu, per tal que pugui trobar-s'hi tot compliment i tota perfecció. Seguit seguit hi afegeix l'esperat *exemplum*. L'interessant d'aquesta cadena és que l'explicació de la narració corre a càrrec de Fèlix i, a més, és incorrecta –per això l'asterisc–, cosa que dona lloc a una explicació teòrica (r'), doctrinal (pp. 29-30), amb finalitat correctiva.

e)  $E(e_{11}(y_1 + y_2)x_{11})$ : La present estructura encara no és la dels *exempla* incrustats, però s'hi apropa. L'*exemplum* a què es refereix és la primera realització del tema del cavaller que demana perdó (pp. 30-31), vista més amunt. En el fons, es tracta d'una narració amb un diàleg, però el diàleg planteja dos *enigmes*<sup>21</sup> ( $y_1 + y_2$ ) concatenats –en realitat quasi podríem dir-ne un enigma bimembre–, de la resolució del qual depèn el desenvolupament final de la narració. Si aquesta solució final depengués no d'un enigma sinó d'una altra narració, ja ens trobaríem davant per davant de les famoses capsetes xineses a què em referiré més avall. D'ací les concomitàncies estructurals. Com es deu recordar, el protagonista d'aquest *exemplum* se'n surt i és perdonat per qui, en principi, volia venjar-se'n.

f)  $E(e_{13}x_{13}) > F(p) > E(e_{14}) > F(p') > E[(x_{14} = r) + (e_{15}e_{16}e_{17})] > F(d) > E(r)$ : L'ermità prova d'explicar ara el misteri de la Trinitat, cosa que el porta a subratllar la necessitat de creure allò que no s'entén. Fèlix, encara insatisfet, demana –és la petició que he marcat amb «p»– que li expliqui tot el que sàpiga sobre la Trinitat i l'ermità li respon amb un *exemplum* que continua sense satisfer Fèlix. Aquest

<sup>21</sup> Utilitzo el terme *enigma* per diferenciar la qüestió plantejada ací de qualsevol altre dubte, doctrinal o no, com els que proposa constantment Fèlix. La diferència està, sobretot, en el fet que, de la resposta a aquesta qüestió depèn la vida de qui l'ha plantejada. L'estructura, però, del problema no correspon a l'enigma, especialment perquè el seu llenguatge ni és analògic ni metafòric –veg. Bassols (1991: 17) i (1995: 9-58)–. No cal recordar la llarga tradició que hi ha al darrere de la resolució d'un enigma com a mitjà per a salvar la vida en un moment donat.

insisteix (p') i vol ara que li l'expliqui per raons necessàries. Aquesta segona petició indueix l'ermità a una llarga explicació que, de fet, equival a una reflexió (pp. 34-36), una mena de breu sermó que acaba amb una bateria de tres *exempla*. Com a conclusió, Fèlix pregunta (d) com és que els filòsofs antics, tot i llur saviesa, no coneixien la Trinitat, mentre que els cristians sí, a la qual cosa l'ermità respon amb una reflexió (r) centrada únicament en aquest dubte (p. 36-38).

g)  $F(d) > E(e_{18}x_{18}) > F(d') > E(e_{19}x_{19})$ : La present estructura (pp. 38-39) ens mostra, senzillament, una concatenació basada en l'alternança de dubtes (d). En realitat, es tracta d'una mateixa pregunta plantejada amb matisos: la primera formulació demana on és Déu; la segona afirma que Déu no pot ser al món per tan corrupte com és aquest.

h)  $F(d) > [E(e_{20}x_{20}) \leftrightarrow F(e_{21}x_{21})] > E(e_{22}x_{22})$ : El dubte sobre la possibilitat que s'hagi pogut crear el món a partir del no-res dóna lloc a dos *exempla* oposats –un de l'ermità, l'altre de Fèlix– amb explicacions conclusives també oposades (pp. 39-40): «On, si lo rei poc haver alegrança de ço qui res no era, doncs, ¡quant més Déus, qui ha sobiran poder, poc crear lo món de no-res!»  $\leftrightarrow$  «[...] cor, si el coltell, qui és fet per servir hom, és fet d'alcuna cosa, ¡quant més lo món deuria esser fet de alguna cosa!, pus que lo món es per ço que Déus ne sia servit.» L'ermità resol el contrast amb un altre *exemplum*, que clou la discussió. Cal remarcar com el contrast entre l'ermità i Fèlix s'havia esdevingut directament per via de les narracions –*exemplum* contra *exemplum*–, sense cap preàmbul.

i)  $F(d) > [E(c) \leftarrow F(t)] > [E(r) \leftarrow F(e_{23}?) ] > F(d') > E(e_{24}x_{24})$ : La present cadena exemplar és relativament complicada, malgrat que no hi trobem molts *exempla*. A partir de la pregunta (d) sobre quin és el principal motiu de la creació (p. 40), s'inicia un altre contrast entre Fèlix i l'ermità. De fet, l'ancià contesta (E(c)), però la seva resposta és criticada immediatament per Fèlix (F(t)), que el deixa perplex i *meravellat* (E(r)). Mentrestant, Fèlix proposa un *exemplum*. Tanmateix, ací es planteja un problema –motiu pel qual he col·locat la interrogació–: És difícil d'entendre que Fèlix vulgui oposar-se argumentalment a l'ermità amb un *exemplum* que, de fet, dóna la raó al seu interlocutor. Potser, doncs, caldria llegir, amb Galmés, «[a] Fèlix dix», amb la qual cosa l'*exemplum* pertanyeria a l'ermità i no pas a Fèlix. Sigui com sigui, aquest planteja una pregunta (d') –sobre per què Déu no va crear un món perfecte–, a la qual respon l'ermità amb un *exemplum* explicat.

j) Estructures exemplars concèntriques (capsetes xineses o nines russes): Com ja he avançat en referir-me a l'estructura, estudiada més amunt, que he denominat «amb enigma», hi ha alguns casos d'*exemplum* dins l'*exemplum*. En aquests, el decurs de l'acció de l'*exemplum* més interior influeix directament en el més exterior i d'aquesta relació deriva la lliçó final, que rep Fèlix. Un cas ben prototípic (pp. 31-32) és el del rei que no pot fer justícia, com desitjaria, d'un

criminal. Aleshores, davant els qui li ho impedièn, posa un *exemplum* ( $e'_{12}$ ), sobre el qual han de reflexionar –circumstància que, de fet, és molt semblant a la que hem vist més amunt, en l'apartat e). La resposta actua com una explicació d'aquest segon *exemplum* ( $x'_{12}$ ), subsumida pel comentari o explicació del rei ( $=x''_{12}$ ), que cal considerar com acceptada per l'ermità (“ $x_{12}$ ”).<sup>22</sup> Comptat i debatut, l'estructura final vindria a ser: **E(e12(e'12→x'12=x''12)“x12”)**. És molt semblant a la que trobem més avall (pp. 41-42) arran de la pregunta de Fèlix sobre «¿per què Déus no creà enans lo món? ¿ni per què no-l creà més bell [...]?»». Ací, però, sí apareix una breu conclusió en boca de l'ermità, però potser induïda, més aviat, per ser el final d'un capítol. La majoria dels capítols acaben amb alguna mena d'al·lusió narrativa a la resolució definitiva dels problemes plantejats.

Fins ací, com deu haver observat el lector, m'he concentrat en el material del primer nucli, és a dir, dels capítols que prenen embranzida a partir de la tragèdia protagonitzada per la pastora. No vull, però, bandejar l'altra part, en la qual, però, no avançaré tan detalladament.

El segon nucli, doncs, s'inicia (pp. 42-45) amb la topada amb la folla fembra, que esdevé una mena de nus de transició. Fèlix acaba de superar la crisi anterior i està meravellant-se del fet que Déu no trameti prou missatgers que anunciïn el cristianisme per terra d'infidels. Aleshores troba una dona que, acompanyada d'un clergue, travessa un riu per un pas difícil: és «la folla fembra». En assabentar-se que aquesta acut a un prevere per pecar-hi, comença de nou a fer-se preguntes. La realitat –la segona vegada que és percebuda com a tal– es converteix de bell nou en motiu de crisi. Fins i tot la mateixa caiguda de la folla fembra a l'aigua és interpretada al·legòricament (pp. 43-44). Observem, per un moment, com creix la crisi en Fèlix –com les ones produïdes per una pedra en caure a l'aigua–: Primerament dubta que el prevere fornicari cregués en Crist, amb la qual cosa tingué la temptació «que l'aveniment de Jesucrist fos res» (p. 44). L'aparició d'una segona dona –aquesta marcada molt positivament– acaba de fer que aquest dubte s'arrelí. La segona dona fa via cap a un altre ermità –Blaquerna– per a cercar-hi consol per la desesperació que li ha causat la mort de son fill –«lo qual més amava que nul·la cosa d'aquest món»–. Fèlix la hi acompanya, amb la intenció de demanar a Blaquerna ajuda en referència al seu problema. Per a reblar el clau, mentre fan via junts, Fèlix se sent temptat de luxúria i desitja pecar amb la dona, cosa que el commou íntimament i el sumeix en la més completa ruïna moral. Parlant amb l'accidental companya de caminada, s'adona que aquesta dona raona molt devotament i sàvia (p. 45) «e meravellàs's con, dient la fembra aitals paraules, podia haver impaciència de la mort de son fill, ne com ell podia haver moviment de luxúria en pecar ab

<sup>22</sup> És a dir, que l'explicació del rei esdevé la de l'ermità, tot i que aquest no l'expressa –fet que intento marcar amb les cometes.



aital fembra qui tan santes e tan devotes paraules deia de Déu.» Fèlix, doncs, relaciona el dubte sobre l'encarnació amb la temptació de la luxúria (p. 45). Aquest és l'estat de coses –espiritual– amb què es presenta davant Blaquerna. I, a partir d'ací, apareixen de nou els *exempla*.

Fèlix i la dona desesperada arriben a Blaquerna. Només són rebuts, la dona obre foc directament amb un *exemplum* i tot seguit li conta la seva tragèdia. Ara serà l'ermità qui compartirà la sorpresa de Fèlix en veure que «la coneixença que la fembra havia de son falliment no la consolava e no la feia estar obedient sots la volentat de Déu [...]» (p. 46). Per això, potser, li proposa immediatament dos *exempla*, el primer dels quals, precisament, no resol cap problema, sinó que acaba amb el dubte d'un pelegrí que ha escoltat una discussió entre un cavaller i un hostaler sobre la responsabilitat del rei en permetre la mala actuació d'un batlle: «Tota aquella nit estec aquell pelegrí en pensament per les paraules que oïdes havia, e no sabia detriar qual significava, en son parlar, pus fortment, lo estament del rei: o el cavaller o l'hostaler.» Aquest dubte em fa l'efecte que és reflex de la sorpresa de Blaquerna i Fèlix. Crec que també és especialment interessant com Blaquerna, sense saber encara la situació personal de Fèlix, és capaç d'intuir-la i dibuixar-la en el segon *exemplum*, en el qual una donzella que havia volgut consagrar la seva virginitat a Déu, en ser difamada per un pretendent, cau en el pecat d'ira i, d'ací, acaba en el de luxúria. La donzella es confessa amb un religiós i, aquest, li fa veure que la ira, pecat mortal, l'havia allunyada de Déu fins a fer-la accessible als altres pecats. Fèlix s'adona d'aquesta al·lusió i entén la raó per la qual ell (p. 47) «era caüt en temptació de fe e de luxúria».

El que m'interessa remarcar, des del punt de vista de l'estructura exemplar, és com, de fet, un mateix *exemplum* serveix per a dos personatges i, per tant, propicia el canvi de torn de paraula, car ara serà Fèlix qui prendrà la paraula i proposarà una altra narració (p. 47), en la qual insisteix en la importància de les raons necessàries en les discussions sobre la fe, amb el desig que Blaquerna li demostrï l'Encarnació. Rebla el clau amb un segon *exemplum*, amb el qual pretén (p. 48) «que Blaquerna li donàs tan fort penitència que per negun temps no caigués en temptació de luxúria.» D'aquesta manera trobem un paral·lelisme exacte entre la forma de respondre de Blaquerna a la dona desconsolada i la de Fèlix a Blaquerna.

Val a dir que el segon *exemplum* proposat per Fèlix connecta amb una ben esponerosa família d'*exempla* homilètics tradicionals. Almenys pel que fa al seu inici. Dóna cos al tema de l'ermità tan orgullós de la seva virtut que se sent amenaçat pel pecat de vanaglòria. Poso per cas el *Recull* 108 (107), que comença: «un monge ermità stave en unes muntanyes, en una cove, e feya molt gran abstinència, per què vench a gran perfecció. *E un die pensà e presumí en si matex que aquelles gràcies que Déus li feje que les merexie molt bé, perquè*

*feÿa vide molt sante.*» El dimoni, aleshores, se li presenta en forma de bella dona i aconsegueix fer-lo pecar, cosa que el duu a la desesperació, a l'abandó de l'ermitatge i a perdre l'ànima. El número 565 (563) del mateix exemplari ens conta que «un hermità de santa vida stava e habitave en lo desert, lo qual era complit de moltes virtuts. E, faent vida d'àngell, quescun die nostre senyor Déus li trametie un pan angelical que menjàs, lo qual pa era molt clar e bell e molt saborós. [...] E, un die, ell començà haver vanaglòria de sos mereximents e dix en si matex qu'ell merexia a Déu aquell pan que quescun die li tremetie, per la qual cosa tentost ach la temptació loch en ell, car ac desig de jaure carnalment ab fembre.» L'aliment celestial va perdent qualitat segons l'ermità més s'ofega en el seu pecat. Ací, tanmateix, aconseguirà tornar al punt de partença i recomençar la seva virtuosa vida. Igualment, sota el tema *Superbia aliquando oritur ex bonis operibus* trobem en el *Recull l'exemplum* 659 (657), on «un sant hom era de ten gran perfecció que havie poder de guarir los endemoniats, e no ten solament stant present mas encara absent, enviant cartes o algun troç de lla sua vestadura, e ab allò guaria los endemoniats que no staven presents en loch on ell stava.» Si aquest home era capaç de guarir endimoniatos fins i tot per correu, és ben lògic que pogués ser víctima de l'orgull: «Per les quals obres que feÿa, fon temptat de vanaglòria. E, jaffós que's treballàs molt per gitar de si la dita temptació, no le'n poch del tot gitar, per la qual temptació hagueren en ell loch moltes temptacions e molts pensaments.» Conscient d'això, per tal de combatre-la, «preguà molt affectuosament nostre senyor Déus que ·V· meses continuus lo féu estar endemoniat [davant] tot lo món, per tal con, axí con li era venguda la vanaglòria per les obres fetes en la virtut de Déu, axí hagués pena vergonyosa pública. E, passats los dits ·V· meses, no solament lo lexà del tot lo diable, mas encara la temptació que havie de lla vanaglòria.» No he sabut trobar cap *exemplum* que donés el desenvolupament que trobem en el Fèlix a la situació inicial de la temptació d'orgull. Només el darrer cas citat em recorda ben de lluny el cas lul·lià, en el qual l'ermità malalt d'orgull (p. 48) fa tal penitència que atreu damunt seu la reprovació de tots perquè «se meravellaren que hagués perdut son seny». Però el motiu pel qual el menyspreen és ben diferent<sup>23</sup> i, per tant, no diré que el Beat el tingués en compte.<sup>24</sup>

Tornem, però, a la conversa entre Fèlix i Blaquerna. L'ermità, complagut de les paraules de Fèlix, li respon amb tres exemples més: el primer (p. 48) «per ço que

<sup>23</sup> Veg. el capteniment de l'ermità per a combatre la temptació de vanaglòria (*Fèlix* p. 48): «Lo bon hom se vestí son cilici, e anà a una ciutat que era al peu de la alta muntanya en què lo ermità havia estat quaranta anys. Per aquella ciutat anà lo bon hom cridant si hi havia negun hom qui volgués comprar lo mèrit que ell havia gosanyat en quaranta anys per fer penitència [...]»

<sup>24</sup> Per als nombrosos paral·lels de tots aquest textos, remeto el lector a lloc corresponent dins la meua edició del *Recull -Ysern* (1994)-. Veg. també *ibid.* núm. 600, sobre els textos relacionats amb el tema de saber quins són els camins per a una vida virtuosa, relacionat indirectament amb el present tema.

Fèlix no hagués de aquí en avant temptació de fe», el segon perquè no tingués temptació de luxúria, car (p. 49), com ja havia explicat abans, «qui desama luxúria [...] desama tot altre pecat, car un pecat és ocasió a hom de altre pecat.» La tercera narració recull una discussió, davant un pagà, entre un cristià, un sarraf i un jueu.

Aquest darrer *exemplum* està construït amb la mateixa estructura concèntrica que ja hem vist més amunt: enmig d'una llarga discussió doctrinal, el cristià proposa un *exemplum* al pagà sobre el qual l'obliga a reflexionar. El pagà es deixa vèncer i es fa cristià. Paral·lelament, Fèlix se sent satisfet amb aquesta narració (p. 50) «per la qual Blaquerna li hac provada l'encarnació del Fill de Déu, e fo conformat en la fe en què ésser solia.» I és que les estructures concèntriques sempre tenen un fort caràcter especular. L'*exemplum* contextualitzat actua com un espill que recull les preocupacions de Fèlix i intenta resoldre-les. En aquesta mena d'*exempla* el receptor exterior –Fèlix– veu, dins de la mateixa ficció, com actua l'*exemplum* damunt un altre personatge amb el qual s'identifica, en el qual es reflecteix. Aquests procediments potser impliquen amb més força el receptor exterior, en la mesura en què li permeten veure objectivament tot el procediment d'intel·lecció de la semblança que un personatge proposa a un altre. A l'últim, per tot plegat, Fèlix lloa Déu «qui tanta de saviesa havia donada a Blaquerna, qui per semblances responia e provava a les qüestions que hom li feia, e per aquelles semblances adoctrinava les gents en bones costumes, e en amar, honrar e conèixer Déu.»

No és aquest l'únic *exemplum* que veiem, en aquesta segona part, amb estructura de nina russa. La segona vegada que apareix el tema del perdó –que ja hem vist més amunt en repassar algunes fonts homilètiques– també té aquesta estructura, fins i tot especialment complexa (pp. 51-54). Recordem que un comte enemistat amb el seu rei, sent un sermó sobre la passió de Crist. Tot seguit veu que un seu llebrer devora un gos petit inofensiu, que no li havia fet cap mal. El comte, aïrat contra el seu gos, el fa matar. Un cavaller savi, a partir d'aquestes circumstàncies –reals dins de la ficció– fa reflexionar el comte: li ofereix una mena d'interpretació al·legòrica com més amunt havia fet Blaquerna mateix amb la folla fembra: «la pus noble creatura, e aquella que ha major poder que tot quant és creat, és Jesús, fill de nostra dona Santa Maria; e la pus poca bèstia que sia en lo<sup>25</sup> món és l'hom pecador. Jesucrist, que ha major graneza de poder que neguna creatura, se liurà e s'humilià a mort per salvar los jueus e tots nosaltres. Aquells jueus eren pecadors, los qual faeren crucificar e auciu-re, a la pus greu mort que pogueren, Jesucrist.» De fet, ja estem a un pas de l'*exemplum* dins l'*exemplum*. El comte hi pensarà fort i anirà al rei a demanar-li perdó. És en aquest context que, per a explicar-li la causa de la seva vinguda,

<sup>25</sup> lo: A l'edició es llegeix «la».

introdueix l'*exemplum* del cavaller i l'escuder –ara sí que tenim davant una capseta xinesa–, en el qual, l'escuder actua amb el seu contrincant com abans el savi havia actuat amb el cavaller que ha anat al rei a demanar perdó: bo i utilitzant un fragment de la realitat interna del text –l'aventura en el bosc i la consideració del sol com a Déu– per a convèncer el seu enemic de la necessitat de perdonar-lo. Hem parlat d'estructura especular, i heus ací un primer reflex en aquest mirall. Però no s'acaba ací: el cavaller perdona l'escuder i, tot seguit, el rei perdona el cavaller. Segona relació especular. A l'últim, en l'espill es reflectirà Fèlix mateix, en veure-hi la resposta a la seva pregunta, que obria aquest capítol (p. 51): «per què la natura divina leixà crucificar, turmentar ni auciere la humanitat, ab la qual és una persona, com sia cosa ue la deïtat am aquella natura humana sobre totes creatures, e a mor haja natura d'esquivar pena e mort a açò que ama.» Val a dir que tot aquest complicat joc de reflexos i reflexions s'hauria de cloure, finalment, amb l'emmirallament del lector/oïdor mateix.<sup>26</sup>

També en aquesta part de la novel·la es pot descobrir, de nou, un altre començament d'un *exemplum* homilètic. Badia (1992b: 117) creu sentir la *Trompeta de la Mort* en el capítol 30 del *Llibre de Santa Maria*. L'*exemplum* 363 (362) del *Recull* és el conegut amb aquest títol. Un rei s'humilia davant uns «servidors de Jesucrist». El seu germà li ho critica, ja que, al cap i a la fi, aquests servidors eren només un parell d'ermitans espentolats. Com a resposta, el rei fa creure al seu germà que l'ha condemnat a mort. És aquest fet el que serveix per a donar títol a aquest tipus d'*exemplum*, perquè davant la casa dels condemnats a mort feien sonar l'instrument al·ludit. Però, amb les trompetes, pot passar com amb les campanes: que les sentim i no sabem per on.<sup>27</sup> I de vegades, on són, no sonen. Tot seguit copio l'*exemplum* en qüestió, segons la versió del *Recull*, i el fragment del *Fèlix* que crec que s'hi pot relacionar. Subratllo en tots dos les coincidències:

<sup>26</sup> Aquest mateix comte protagonitza el següent *exemplum*: intenta prendre la feina d'un hortolà que treballa de femater, al qual vol passar la dignitat de comte. El femater, que resulta ser un nebot del comte –que aquest considerava perdut–, s'hi nega. Ens trobem davant el tema de la persona de bona posició que realitza, per humilitat, feines impròpies, indignes de l'estament social en què hauria de viure. No correspon, que jo sàpiga, a cap *exemplum* de concret, però, de nou, en el *Recull* núm. 600 (598) –Ysern (1994)– es trobaran alguns textos –com ara els de S. Pieteri i la monja i la referència de Klapper *Erz.* núm. 197– que recullen aquest tema. Veg. també els *Diàlegs* de S. Gregori –Gregori vol. I, pp. 47-48– on trobarem un abat, model d'humilitat, que sega fenc.

<sup>27</sup> No conec l'*exemplum* del *Llibre de Santa Maria* més que per la referència esmentada de Badia. Potsar la influència del *Barlaam i Josafat* sigui en el rerefons, però és molt llunyana, sobretot en esguard de la de l'*exemplum* que trec a collació. La serpentina que apareix en la referència de Badia i que s'embolica al coll de l'ermità també té ascendència exemplar. Veg. *Recull* 311 (310) i, especialment, 592 (590): «Segons que recompte sent Gregori, un hermità qui havie nom Martí feya vida solitària e, lo diable, en forma e semblança de serpent, vench-lo a torbar e metie's ab ell en la sua cova, e quant se gitava a dormir gitave's prop d'ell, e lo dit hermità sant metie la mà e lo peu demunt e deya-li: –Si poder as de ferme dampnatge, fes-ho, car jo no t'o deffendré. E durà-li aquella tribulació de aquella serpentina tres anys. E, après, lo diable, vençut per la santedat del dit hermità, partí's d'ell.»

Fèlix, pp. 56-57

Recull 363(362)

**[363] EXIMPLI MOLT VIRTUÓS E  
SAVI DE UN REY QUI ADORÀ  
PER REVERÈNCIA DE JESU-  
CRIST A DOS HERMITANS.**

*Judicium ultimum debet timeri.*

Blaquerna dix que PER UNA CIUTAT CAVALCAVA UN SAVI REI AB GRAN RES DE CAVALLERS, E N LA CARRERA PER LA QUAL PASSAVA ENCONTRÀ UN PREVERE qui portava lo cors de Jesucrist. *Aquell rei davallà de son cavall, e en la terra s'ajonollà, la qual terra besà per reverència al cors de Jesucrist. Un foll cavaller se meravellà d'açò que l rei fesia, e no volc davallar de son cavall ne fer reverència al cors de Jesucrist. Molt se merevellà lo rei de l'ergull del cavaller, lo qual gità de sa cort, e al qual tolc son benefici, per la deshonor que havia fet a Crist. [...]*

UN REY, ASSEGUT EN UN CARRO, ANAVE PER UNA CIUTAT EN ÀBIT REAL, E ANAVEN AB ELL UN SEU GERMÀ E ALTRES MOLTS CAVALLERS. E AXÍ CON LO REY ANAVE PER AYTAL MANERA PER LA DITA CIUTAT, ENCONTRÀ DOS HERMITANS GROCS EN LES CARES E POBREMENT VESTITS. E TENTOST QUE L REY LOS VEÉ, DEVALLÀ DEL CARRO E ACOSTÀ'S ALS HERMITANS E AGENOLLÀ'S DENANT ELLS E, AB MOLT GRAN REVERÈNCIA E HUMILITAT, ADORÀLOS CON A SERVIDORS DE JESUCRIST. E LO DIT GERMÀ SEU, PER CONSELL DELS ALTRES CAVALLERS, REPRÈS-LO DE LLA REVERÈNCIA QUE HAVIE FETA ALS DITS HERMITANS.

E en aquell regne era custuma que, con lo rey mana matar algun hom, anaven tocar una trompa devant la porta de lla case d'equell que ll rey devie fer ociure. E lo rey aquel die manà sonar la dita trompa a la porta de lla case de son germà. E tentost lo dit germà e sa muller e lurs fills, vestits de negre e de sarzil, vengueren plorant denant lo rey e dixeren-li: –Senyor, per què ns manes ouciure? E lo rey, ladoncs, dix al seu germà: –O ffol! Si tu has haüt paor de lla mort de lla trompa que jo t mané tocar a la porta sens que tu no m'has merescut la mort, con me reprenguist con me humilié vuy als dos missatgés de Déu, al qual sé que tinch fets molts deffalliments e culpes?

El rei, la reverència, el cavaller orgullós que li critica la mostra de respecte, etc. Crec que tot sembla indicar una influència molt clara d'alguna versió de la *Trompeta de la mort*, un dels *exempla* inclosos en el *Barlaam i Josafat*.<sup>28</sup> El fet que, ací, els dos ermitans hagin estat substituïts per un prevere que duu el cos de Crist podria ser una aportació de Llull, si no fos perquè hi ha també un *exemplum* com el que segueix –que copio segons la versió del *Recull*:

**[431] MIRACLE DE UN CAVALLER QUI SE AGENOLLÀ  
DEMUNT LO FANCH PER ADORAR LO CORS DE JESU-  
CRIST.**

*Miles devotus reve[re]nciam facit Deo et sacramentis. Cesarius.*

SEGONS QUE RECOMPTE CESAR, EN FFRANÇA HAVIE UN CAVALLER QUI ERA TEN DEVOT [QUE], EN QUALESEVOL LOCH QUE ELL VE[É]S LEVAR LO CORS DE DÉU, ELL TENTOST SE AGENOLLAVA E AB DEVOCIÓ LO ADO-  
RAVA.

Sdevench-se un die que·l dit cavaller, cavalcant, anava per una ciutat on havie molts grans fanchs, e vestia riques vestedures de draps d'or forrades de vayrs. E AXÍ CON ÉL CAVALCAVA PER LA CIUTAT, ELL ENCONTRÀ E VEÉ QUE LEVAVEN LO COR[S] DE DÉU, e pensà en si matex que, si descavalcava e se agenollava per adorar lo cor[s] de Jesucrist, que les robes que vestia se affollarien en lo fanch, però acordà per fe e per devoció que no curàs de lles dites vestedures, mas que se agenollàs en lo gran fanch e que adoràs lo Salvador del món, segons que havie acustumat. E lo dit cavaller o féu axí: que DESCAVALCÀ, E AGENOLLÀ'S E ADORÀ LO CORS PRECIÓS DE JESUCRIST. E quant lo dit cavaller l'ac adorat e·s fon levat de peus, nostre senyor Jesucrist, que ama e honra aquells qui·l servexen, féu allí un tal miracle: que en lo manto e hopa longa de drap d'or que·l dit cavaller vestia, jafós que·s fos agenollat demunt lo fanch, no s'i sullà ne s'i aparech neguna tacha, sinó aytenpoc con si·s fos agenollat demunt draps d'or o de seda. E ladonchs, lo dit cavaller donà laors e gràcies a Déu e fon pus confortat en la fe.

No tinc cap prova fefaent que Llull conegués aquest *exemplum*, però ací ja tenim un cavaller que descavalca per adorar el cos de Crist. No cal dir que els elements que cedeix aquest text a la configuració de l'*exemplum* lul·lià que comento en aquestes ratlles són de molt menys importància que els de l'anterior. Crec, però, que no seria gens difícil que el Beat hagués compost la seva narra-

<sup>28</sup> Veg. *BaeJos* pp. 53-56, Tubach 4994. Veg. també les notes corresponents dins el *Recull*.

ció, essencialment, a partir del relat derivat del *Barlaam i Josafat* i, alhora, tenint-hi present la que acabo de transcriure, procedent del *Dialogus miraculorum* de Cesarius Heisterbacensis (IX, 51).

Si continuem una mica més, encara trobarem un altre fragment que es fa eco d'una llarga tradició exemplar. Em refereixo a l'*exemplum* sobre el llogrer (p. 61): Un confessor recomana a un usurer que és al punt de la mort, que rescabali els seus béns. Aquest s'hi nega per por que la seva família no resti en la més absoluta pobresa. L'única cosa original de tot el fragment són les paraules de Fèlix: «Doncs, fort me meravell de la constitució que hom ha feta als jueus: que si's converteixen, que es despullen de tot quant han; car molts jueus serien cristians que se'n lleixen per aquella constitució.» La resta la podem trobar també en el següent *exemplum* del *Recull* –703 (701):

**[703] EXIMPLI D'UN LOGRER QUI NO VOLCH FER RESTITUCIÓ DE ÇO QUE HAVIE HAÛT DE LOGRE, ABANS VOLCH MORIR SENS FER AQUELLA.**

*Usurarii restituere omittunt timore paupertatis. Libro «De dono timoris».*

Segons que's recompte en lo libre *Del don de paor*, UN PREVERE AMONESTAVA A UN LOGRER DE LLA SALUT DE LLA SUA ÀNIMA, LO QUAL LOGRER STAVA MALALT AL PUNT DE LLA MORT, E DEÿA-LI QUE HAVIE MESTER TRES COSES: la primera que's confessàs vertedera-ment; la segona que's penedís de tots los peccats que fets havie; LA TERÇA QUE FEÉS SATISFACCIÓ. E LO DIT LOGRER DIX QUE BÉ LI PLAÿEN LES DUES COSES PRIMERES, MAS QUE LA TERÇA NO LA FARIA, QUE SI LA FEÿA QUE A ELL NE A SOS FFILLS NO ROMANDRIA NEGUNA COSA. –Donchs –dix lo dit clergue–, sens fer aquesta no podets ésser salvat. E lo logrer li dix: –E dien-ho axí con vós los savis antichs e la Santa Escripura? –Och, verament –dix lo clergue–. –Axò –dix lo dit logrer– vull jo provar primerament, car verament no vull fer neguna satisfacció! E axí's morí dubtant més la pobrea present d'e-quest malestruch de món que la beneventurança de l'altre.

Em seria facilíssim, ara, avorrir el lector citant les narracions que hi ha al *Recull* sobre la usura i els usurers. Totes expressen el més absolut menyspreu devers aquests personatges i expliquen els càstigs a què són sotmesos i llur condemnaió eterna. Puc citar S. Vicent Ferrer, qui tampoc no s'estalvià blasmes i penjaments de tota mena contra els llogrers. Amb el següent fragment d'un sermó seu (Q II, 191) podem il·lustrar la doctrina de l'església medieval pel que fa als usurers:

Ara los cavallers són secretament llogrers, e fan que los vassalls los donen, vullen o no. [...] LO FEM, SI HOM LO TÉ EN CASA, DÓNA PUDOR E CORROMP L'AIRE, E SI L'ESCAMPAU EN LA TERRA FA FRUCTIFICAR. AIXÍ ÉS DE LA MONEDA: NO TENIR, MAS ESCAMPAR. Hui en açò és venguda l'avarícia dels cavallers, que no solament pendran dels vassalls, mas de la Eclésia, e embarguen que no es cullen los delmes ne premícies sinó així com volen. [...] de tort, hi ha moltes maneres, ço és, rapina, llogre, simonia, furt secret, engan, calúmpnia, vexar la gent per haver diners [...].

¿No és per ventura aquesta la mateixa idea que expressa Ramon Llull en el cinquè llibre del *Fèlix* (p. 106)? Ací explica que un canviador es negà a fer almoïna a un pobre. Llavors, aquell pobre va pensar «com gran damnatge era la vida d'aquell canviador, e com gran bé seria la sua mort; car de les grans riqueses que aquell canviador havia, se seguiria gran bé après sa mort. *En breu temps Déus aucís aquell canviador qui empatxava molts diners, que no se'n seguia negun bé dementre vivia; e après sa mort departís aquella riquesa, e féu a molt hom molt de bé*». No deixa de ser interessant que, en l'obra de Llull, aquest *exemplum* serveixi per a explicar per quin motiu un home destrueix un arbre. Potser per això el Beat s'està de blasmar l'ofici del llogrer amb el radicalisme que fóra esperable: senzillament, no hi ve a tomb.

Crec que, ni que només sigui a partir dels materials arreplegats línies amunt, es pot observar com, fins i tot quan és detectable la presència d'uns materials tradicionals, aquests han estat manipulats ben radicalment. No sols perquè hi aplica les tisores allà on vol, sinó perquè el que n'aprofita ho adapta al seu joc científic, ho fa servir per a expressar i divulgar l'Art. Ja hem vist com substituïa la creu per un raonament artístic en el primer *exemplum* sobre el perdó. Molt encertadament ho explica Badia (1992a: 77). Aquesta mateixa especialista ens diu (1992b: 98) que «el que pretén Llull, en canvi, és essencialitzar amb la màxima eficàcia els grans continguts conceptuals del seu missatge salvador per arribar a convèncer a través de l'intel·lecte la màxima audiència possible.» Efectivament, convèncer a través de l'intel·lecte. Blaquerna s'adona (p. 67) que «ara som esdevenguts en temps que les gents amen raons necessàries, car són fundades en grans ciències de fisolofia e de teologia; e per açò les gents que ab fisolofia són caiguts en error contra la santa fe romana, cové conquerir ab raons necessàries, e destruir a ells llurs falses opinions, les quals raons sien per fisolofia e per teologia.» En el fons, els «eximplis» lul·lians serveixen més que més per a demostrar l'assimilació per part del deixeble d'un coneixement determinat. I, aleshores, les semblances, com més fosques són, tenen més força provatòria (*Fèlix* p. 72):



–Sènyer –dix Fèlix al sant ermità–, molt me meravell de vostos eximplis, car vijares m'és que no facen res al prepòsit de què jo us deman.

–Bells amics –dix lo ermità–, escientment vos fas aitals semblances per ço que vostro enteniment exalcets a entendre; car on pus escura és la semblança, pus altament entén l'enteniment qui aquella semblança entén.

Per això els seus *exempla* es presenten sempre com a problemes. Més que ser el resum sintètic d'una doctrina –com en els sermons tradicionals–, són esperons per a pensar, que exigeixen un mínim d'atenció –de vegades molt més que un mínim– i que són un punt de partença més aviat que no pas un punt d'arribada. S. Vicent Ferrer subordinava els *exempla* a la doctrina. Exposava i desenvolupava el tema del seu sermó i, com a auxili, disseminava els *exempla*. Llull, parteix d'aquests per a arribar a la doctrina.<sup>29</sup>

Encara voldria fer veure com Llull fa discórrer les narracions per uns viarans ben diferents dels tradicionalment previstos. Ho veurem amb alguns testimonis de fora del primer llibre, en què fins ara m'he concentrat. Així, en parlar de la vanaglòria (*Fèlix* p. 351), inclou la següent narració:

Era un clergue qui cantava molt bé. Aquell clergue se donava vanaglòria del bé cantar que feia. Esdevenç-se que aquell clergue fo a un sermó que feia un religiós, lo qual se donava vanaglòria del sermó que feia, car molt noblement preïcava. Aquell clergue se meravellava del religiós per què's dava glòria de ço que la devia donar a Déu, com sia cosa que tot quant bé és, tot lo fa Déus, e no's meravellà de si mateix, qui de son cantar era vanagloriós. E per açò és meravella com hom coneix vici en altre, e en si mateix no el sap conèixer.

Si comparem aquest breu *exemplum* amb els que podem trobar en les compilacions estàndard, com ara el *Recull*, ens adonarem de l'originalitat de Llull. En l'exemplari a què acabo de referir-me hi ha els següents temes, sota els quals hom encabeix narracions centrades en el cant com a font de vanaglòria: *Cantus pomposus multos decipit, quia credunt bene cantare et male cantant*;<sup>30</sup> *Cantando multi habent vanam gloriam, et ideo a Deo puniuntur*;<sup>31</sup> *Cantus cla-*

<sup>29</sup> M'adono que esquematitzo massa, perquè S. Vicent Ferrer també aprofitava, de vegades, aquest mètode expositiu, el que passa és que la seva doctrina no era artística. I Llull també introdueix de tant en tant explicacions doctrinals que acaben amb aquesta mena de narracions.

<sup>30</sup> Sobre la vella que s'emociona escoltant com canta un capellà. Quan aquest se n'adona, pensa que és per la seva bella veu. Ella li respon que la seva veu li recorda la d'un ase que tenia i que se li havien menjat els llops.

<sup>31</sup> El tema és prou explícit. Un capellà s'enorgulleix de la seva veu durant la missa i, com a càstig, li desapareix el ciri pasqual.

*mosos Deus parum reputat et demon approbat;*<sup>32</sup> *Cantoris speciem diabolus aliquando assumit.*<sup>33</sup> N'hi ha més. I de tots aquests podria subministrar bona cosa de textos paral·lels.

Llull no entra en tota aquesta casuística. Sistemàticament –o quasi– s'inventa els seus *exempla*, d'acord amb les seves pròpies regles. Ací, el pecat de vanaglòria no serveix per introduir-hi cap de les narracions que trobem al *Recull*, sinó per a reflexionar sobre el fet que la vanaglòria impedeix d'adonar-se de les pròpies faltes.

Llull converteix els *exempla* en un mecanisme apodíctic subordinat a la seva *Art*.<sup>34</sup> Açò encara es fa més palès si venim al *Llibre de virtuts e de pecats*, pp. 37-39, on elabora un sermó sobre la luxúria. El lector mínimament avesat al que hom podria qualificar com a literatura exemplar *estàndard*, quedarà decebut en no trobar ací ni un bri de tota l'esponerosa literatura misògina de l'època. En comptes d'això, trobarem el següent esquema:

a) Tema: «Car Deus desama luxuria no hages luxuria». De passada, observi's que el tema no és una autoritat bíblica, contràriament a la pràctica dominicana tan ben representada per S. Vicent Ferrer.<sup>35</sup>

b) Definició de luxúria: «Luxuria es habit per lo qual hom fa obres qui's pertanyen a luxuria».

c) Classificació de la luxúria segons els sentits pels quals afecta l'home: «veer, oyr, palpar e ymaginar».

d) A partir d'ací, comença la introducció d'«eximplis». En copio un perquè es vegi el caire tan diferent que prenen front a l'*exemplum* homilètic –LLULL (1990: 38):

Si tu veus bella fembra e ymagines luxuria e la desames, tu no ames luxuria e no-n has pecat, hans fas virtut e governes castetat. E si tu penses e fas questio ab tu matex si faras luxuria o no, en aquell

---

<sup>32</sup> Hom veu un dimoni recollint les síl·labes dels càntics d'uns monjos que cantaven molt alt per vanaglòria.

<sup>33</sup> Amb l'aparença d'un monjo de bellíssima veu, canta un diable.

<sup>34</sup> Per no endinsar-me ara i ací massa en la teoria lul·liana de l'*exemplum*, em limito a remetre el lector, pel cap baix, a Bonner (1989) I 68 n. 63, 201 n. 35, 529; II: 11, 12 n 17, 13, 22 n. 2, 30 n. 14, 72 n. 3, 187 n. 57, 278 n. 163, 303 n. 202, 401.

<sup>35</sup> Domínguez Reboiras –introducció a Llull (1990: XX-XXI)–: «El centre de la predicació lul·liana no és, en canvi –i aquí radica la seva major originalitat–, la comunicació del contingut de la Sagrada Escripura o l'explicació de les veritats revelades (la finalitat exclusiva de tota ciència medieval). [...] El Beat prescindeix de la introducció bíblica a cada sermó, encara que deixa ben clar que tota la seva predicació, malgrat que és aparentment un exercici racional, se sotmet sens cap compromís al missatge fonamental cristià de l'amor, la qual cosa és també la base de tot el missatge lul·lià.» Veg. també Badia (1989: 20-25) i (1992a: 85-93).

temps fas pecat venial. E si tu elegs a fer luxuria, tu pecas mortalment e fas vestedura de luxuria a ton entendre, amar e membrar los quals estan subjects de luxuria.

Evidentment, sempre hi ha excepcions, com ara el *Llibre de les bèsties*, que és, segons Bonner (1989: II, 13) «l'única obra de tota la seva producció on Llull empra tant de material pre-existent».

Vet ací un altre cas especialment interessant i il·lustratiu de les diferències entre un *exemplum* lul·lià i un d'homilètic. Llull ens narra el dubte d'un sacerdot, en fer la consagració, sobre la transsubstanciació (*Fèlix* p. 267): com era possible que allò que li semblava pa fos el cos de Crist? Aleshores comença a reflexionar sobre si obehirà i creurà els seus sentits corporals o les paraules de Crist quan va instituir l'eucaristia. Evidentment, triomfa la segona opció, perquè «mellor obeir feia a les coses que són pus forts, pus nobles pus veres, pus necessàries, que a les menys forts, menys nobles, menys veres, menys útils». Aquesta és la solució lul·liana del mateix problema que Cesarius Heisterbacensis havia resolt amb un parell d'*exempla*: En el primer (Caes. IX, 4), a un sacerdot se li apareix el cos de Crist en la consagració; en el segon (Caes. IX, 5), a l'oficiant, que dubta del miracle de la transsubstanciació, «Dominus ei in hostia carnem crudam ostendit.» El *Recull* també ens n'ofereix bones mostres. N'escullo una: l'ex. 267 (266) narra com el papa es veu obligat a demostrar la veritat de la transsubstanciació, per a la qual cosa recorre, primer, a un sermó i, després, demana ajuda a Déu. Aleshores: «[...] aquella part d'òstia segrada ab què la volia combregar, la dita dona, tornà's en forma de un troç de dit corrent sanc. E quant tot lo poble veé aquell miracle, foren comfermats en la fe e en devoció.» Les diferències són ben clares, em sembla.

Podria continuar aplicant aquest mètode de comparació. La veritat és que, tot i que el *Fèlix* sigui un autèntic enfilall d'*exempla*, els resultats de qualsevol investigació adreçada a esbrinar-ne les fonts, a força de recórrer als repertoris més importants d'*exempla* homilètics, serien ben migrats. La relació que manté Llull amb aquesta mena de textos, que sens dubte coneixia ni que fos com a possible oïdor de sermons, és ben bé una altra que la que hi mantenien escriptors com ara el castellà don Juan Manuel, l'italià Boccaccio o els nostres F. Eiximenis o S. V. Ferrer.

Rubió i Balaguer (1985a: 291-292) va saber adonar-se molt bé que «[...] els exemples lul·lians són ben diferents dels que solen trobar-se als repertoris medievals. No n'hi ha de vides de sants i poden comptar-se amb els dits els derivats de la història profana. En canvi, són nombrosos els procedents de llibres d'apòlegs orientals [...], bestiaris o els que tal volta deriven de llibres sobre les propietats de les herbes o dels metalls. [...] Un altre grup el formen els veritables

exemples amb desenrotllament més folgat, que de vegades semblen contes en miniatura [...]. D'aquest caràcter són molts dels que llegim al *Fèlix* i també al *Blanquerna*.» Crec que, al llarg d'aquestes pàgines, ja hem vist *exempla* de tots els colors. Des d'aquells que es presenten com a narracions més o menys desenvolupades, fins a aquells que no són més que un dubte o pregunta posada en llavis d'un improvisat predicador. És cert, però, que l'exemplaritat ocasionalment arrelada en una tradició que Ramon Llull manipula a lloure, sembla ser la clau de la novel·lística lul·liana. Ara bé, la manipulació radical de la matèria primera fa que la definició de Bremond, Le Goff i Schmitt (1982: 36-38), citada al començament d'aquest treball, hagi de ser matisada si més no en un aspecte: el de la versemblança. Els *exempla* havien de ser versemblants –si es vol, amb l'excepció de les faules– des de la percepció del públic prototípic medieval. Mirats així, la majoria dels *exempla* pertanyents al primer llibre del *Fèlix* encara poden ser passadors. Tanmateix Llull no es posa pedres al fetge per amollar-nos raonaments artístics després de les primeres ratlles d'un *exemplum* manllevat a la tradició; o, directament, per narrar-nos una discussió entre el ferro i l'argent (*Fèlix* p. 114). Per això, potser, és més encertada la definició d'*exemplum* que proposa Arbona (1976: 59) –sempre que l'*exemplum* sigui lul·lià–: «Breve realización o narración de un hecho, del que más o menos inmediatamente se desprende alguna significación que, o bien se da por sabida o bien se expone, o bien se solicita por medio de una pregunta, con la finalidad de iluminar el entendimiento sobre alguna verdad o decidir a la voluntad sobre algún proceder; todo ello de la manera más apta para captar la atención por medio del ingenio o de la sorpresa y para lograr una emoción en la que se apoye la convicción o la decisión.» Observi's com Arbona remarca l'*exemplum* lul·lià com una eina eminentment activa. Crec que també aquesta característica li ve donada pel marc en què s'insereixen. Per això he parat esment en la manera com Llull encabeix el material narratiu en el cos de la seva obra i he insistit en un seguit de cadenes exemplars, de diverses característiques, amb les quals he volgut fer paleses les relacions entre els *exempla* i allò que aquests intenten decorar.

En parlar del marc, però, és important referir-se a l'article de Badia (1992b) sobre la relació entre la *Història de Barlaam i Josafat* i la producció lul·liana. L'esmentada especialista descobreix connexions molt interessants, però deixa de banda (*ibid.* p. 115) el recurs del diàleg entre mestre i deixeble perquè és un recurs molt general en tota la literatura del segle XIII. Tanmateix, potser convindria deturar-s'hi una mica.

Voldria remarcar que no totes les estructures dialogals de tantes obres didàctiques són del mateix tipus. Si ens fixem, posem per cas, en la *Disciplina clericalis*, de Petrus Alphonsi, veurem que el diàleg que l'estructura, en determinats moments, quasibé desapareix: ara hi trobem un diàleg pare/fill, ara mestre/dei-

xeble o, senzillament, s'esvaeix. Aquesta estructura és molt més consistent en obres com els *Diàlegs* de sant Gregori, on els *exempla* s'articulen al voltant d'una conversa entre el sant i Pere; o en el *Dialogus miraculorum*, de Cesari Heisterbacensis,<sup>36</sup> on dialoguen un monjo i un novici. En aquestes dues obres el mestre es deixa interpel·lar pel deixeble, el qual expressa la seva curiositat i l'esperona perquè continuï parlant i formant-lo. Tanmateix, no hi ha sabut trobar ocasions en què el deixeble posi en circulació *exempla*. Tot i que hi ha una veritable conversa, les narracions circulen en una sola direcció: del mestre al deixeble. En cap d'aquestes obres, d'altra banda, no existeix una acció externa comparable al camí mamprès per Fèlix. Sé que aquest mecanisme novel·lístic no és més que un procediment secundari, però introdueix una mica de moviment en l'obra i permet el contacte amb la realitat, que és la via d'entrada dels problemes –de les meravelles– que han de nodrir la conversa –o, millor dit, les converses.

En esguard, doncs, d'aquests textos, em sembla que el *Fèlix* es caracteritza, més que més, per: a) L'existència d'una acció –més o menys esquifida– exterior a la conversa exemplar. b) La circulació bidireccional dels *exempla*: en el cas del primer llibre, es mouen del mestre –els ermitans– al deixeble –Fèlix– o, ocasionalment, als deixebles –quan hi participa la dona desconsolada que suggereix al protagonista d'acudir a Blaquerna–; però també dels deixebles al mestre. c) Endemés, la complexitat de certes narracions, aprofundeixen aquest esquema amb *exempla* de vegades concèntrics, com ja hem vist.

En el *Barlaam i Josafat* trobem, de fet, ja la combinació d'aquest tipus de conversa alligadora –però unidireccional– amb una clara acció narrativa. D'altra banda la sèrie de textos com ara la *Història dels set savis - Sindibad - Sendeban* ofereixen un esquema d'intercanvi d'*exempla* entre dos grups d'interlocutors, els quals aporten narracions i les comenten en benefici d'una de les dues parts del litigi –la reina o el príncep–. D'alguna manera, aquestes dues estructures podrien ser al rerefons de la construcció del *Fèlix*.

Malgrat tot, cal dir també que ni les possibles influències del *Barlaam* detectades per Badia (1992b), ni la que acabo d'exposar en aquestes planes, no tenen força per a demostrar que el Beat conegués l'esmentada novel·la. Podem suposar-ho, si es vol, molt versemblantment, però no oblidem que molts *exempla* d'aquesta obra –com també de les altres que he esmentat més amunt– circulaven aïllats de llur context originari, en exemplaris com l'*Alphabetum narrationum* i semblants, d'on podien ser manlevats per a tot de sermons, cosa que els faria entrar en els camins de la transmissió oral. Per tant, Lull podia conèixer *exempla* d'aquestes obres totalment despresos del seu marc primitiu. Una cosa és,

---

<sup>36</sup> Veg. Riquer (1984: I, 303) posa en relació, precisament, aquesta obra amb el Fèlix.

doncs, la influència de les narracions del *Barlaam i Josafat* i una altra la de la *Història de Barlaam i Josafat*, limitació que val també per a altres textos. Si alguna circumstància facilità l'expansió en bloc, sense dissoldre, de l'obra citada, degué ser, probablement, la seva inclusió en alguns repertoris com ara la *Legenda aurea*.<sup>37</sup>

Josep-Antoni YSERN i LAGARDA

## BIBLIOGRAFIA

- AGUILÓ I FUSTER, M., ed. (1881) *Recull d'eximplis, gestes e faules e altres llegendes ordenades per ABC, tretes de un ms. en pergami de començaments del segle XV*, Barcelona, Biblioteca Catalana, 2 vols. [2<sup>a</sup> ed. d'Angel Aguiló, amb pròleg datat el juny de 1904]. [Cf. J. A. Ysern i Lagarda].
- ARBONA PIZA, M. (1976) «Los exemplis en el Llibre de Evast e Blanquerna» *EL* núm. 20, pp. 53-70.
- BADIA, L. (1989) «Manipulacions literàries lul·lianes: de la pastorel·la al sermó» dins: M. Salleras (ed.) *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les Primeres Jornades de Filosofia Catalana. Girona, 25-27 d'abril de 1988*, Girona, *Estudi General*, pp. 13-27.
- BADIA, L. (1992a) «Ramon Llull i la tradició literària», dins: *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns crema, pp. 73-96.
- BADIA, L. (1992b) «La novel·la espiritual de Barlaam i Josafat en el rerefons de la literatura lul·liana», dins: *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns crema, pp. 97-120.
- BADIA, L. (1992c) «Raimundi Lulli Opera Latina, XV: Ramon Llull i la predicació» dins: *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns crema, pp. 121-140.
- BaeJos*: Veg. Keller-Linker (eds.) 1979.
- BASSOLS, M. M. (1991) *L'enigmística popular*, València, Universitat de València.
- BASSOLS, M. M. (1995) *Endevinaller*, València, 3i4.
- BONNER, A. (ed.) (1989) *Obres selectes de Ramon Llull*. 2 vols. Palma de Mallorca, Moll.
- BONNER, A. (1993) «L'Art lul·liana com a autoritat alternativa», *SL*, núm. 33, pp. 15-32.

---

<sup>37</sup> Arribat ací, només em resta agrair als amics de la Universitat de València, profs. Albert G. Hauf i Josep-Enric Rubio, que hagin volgut llegir un esborrany d'aquest treball.

- BONNER, A., BADIA, L. (1988) *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària*. Barcelona, Empúries.
- BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J. C. (1982) «L'exemplum», *Typologie des sources du moyen âge occidental*, fascicle 40, Turnhout-Brepols.
- CABRÉ, LL., ORTÍN, M., PUJOL, J. (1988) «“Conèixer e haver moralitats bones”. L'ús de la literatura en l'*Arbre exemplifical* de Ramon Llull» *EL* núm. 28, pp. 139-167.
- Caes.: Veg. Heisterbacensis, Caesarius, 1851.
- FERRER, V. (1932-1988) *Sermons*, 6 vols., ed. a cura de S. Sivera i G. Schib, Barcelona, Barcino, ENC.
- FERRER, V. (1973) *Sermons de quaresma*, ed. a cura de M. Sanchis Guarner, València, Clàssics Albatros, 2 vols.
- GAYÀ, J. (1983) «La formació de Ramon Llull i les fonts del seu pensament» dins: AA. DD. (1983): «Dossier Ramon Llull...», *L'Avenç*, pp. 54 (754) - 57 (757).
- GAYÀ, J. (1981) «Sobre algunes estructures literàries del *Llibre de meravelles*», *Randa*, núm. 10, pp. 63-69.
- GENOVART SERVERA, G. (1982) «El Cavaller i el Vell Savi. Imatges i símbols de la pedagogia lul·liana» *Estudis Baleàrics*, núm. 4, pp. 60-75.
- GREGORI (1931-1968) *Diàlegs*, 2 vols., vol. I (1931) edició a cura de Jaume Bofarull, Barcelona, Barcino, 'ENC'; vol. II (1968) edició a cura d'Amadeu J Soberanas, Barcelona, Barcino, 'ENC'.
- HEISTERBACENSIS, C. (1851) *Caesarii Heisterbacensis Monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum*, ed. J. Strange, Colònia - Bonn - Brusel·les, 2 vols. [N'hi ha traducció al castellà: Cesáreo de Heisterbach *Diálogo de milagros*, intrdoducción, versión y notas de Z. Prieto Hernández, Zamora, Ediciones Monte Casino, 1998, 2 vols.].
- KELLER, J. E., LINKER, R. W., ed. (1979) *Barlaam e Josafat*, Madrid, CSIC, 'Clásicos Hispánicos'.
- KELLER, J. E. (1991) «La narrativa breve en la España medieval», dins: MONTOYA-JUÁREZ-PAREDES, eds. (1991: 157-173).
- Klapper, *Erz.*: Veg. Klapper 1914.
- KLAPPER, J., ed. (1914) *Erzählungen des Mittelalters*, Breslau.
- LLULL, R. (1990) *Llibre de virtuts e de pecats*, edició a cura de F. Domínguez Reboiras, Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, «NEORL».
- MONTOYA, J., JUÁREZ, A., PAREDES, J. eds. (1991) *Narrativa breve medieval románica*, Granada, Impredisur (Taller de edición), 'Romania. Biblioteca Universitaria de Estudios Románicos', núm. 0.
- PRING-MILL, R.D.F. (1991) *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, Curial-PAM.
- Q= Veg. Ferrer 1973.

- Recull*: Es refereix a l'edició de J. A. Ysern i Lagarda (1994) o, si ho indico, a la de M. Aguiló i Fuster.
- RIQUER, M. DE (1984) *Història de la literatura catalana. Part antiga*. 4 vols. Barcelona, Ariel.
- ROIG, J. (1929-1950) *Spill o Libre de consells*, 2 vols., ed. a cura de R. Miquel i Planas, Barcelona, Biblioteca Catalana.
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1985a) «Alguns aspectes de l'obra literària de Ramon Llull» dins: *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, PAM, pp. 248-299.
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1985b) «L'expressió literària en l'obra lul·liana» dins: *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, PAM, pp. 300-314.
- SANSONE, G. (1960) «Ramon Llull narratore» *RFE* núm. 43, pp. 81-96.
- S: Veg. Ferrer 1932-1988.
- TUBACH, F. C. (1969) *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Hèlsinki, FFC.
- YATES, F. A. (1985) *Assaigs sobre Ramon Llull*, Barcelona, Empúries.
- YSERN I LAGARDA, J. A. (ed.) (1994) *Arnoldus Leodiensis. Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet. Edició i estudi*, València, Universitat de València, Servei de Publicacions, 'Tesis Doctorals en Microfitxes', núm. de sèrie 325-12. [cf. M. Aguiló i Fuster].
- YSERN I LAGARDA, J. A. (1996-1997 [1998]) «Retòrica sermonària, *exempla* i construcció textual de l'*Espill* de Jaume Roig» *Revista de lengüas y literaturas catalana, gallega y vasca*, núm. 5, pp. 151-180.

## ABSTRACT

With Llull it is a commonplace to emphasize his originality in the use of *exempla*. This originality can only be evaluated by contrasting his use of certain narratives with those we find in other authors. This is precisely what I try to do in this study, by means of: a) confronting some Lullian *exempla* with others which could have been their source; b) a description of how these texts are articulated within a concrete work – the first book of *Felix*; c) a proposal for a system of formalizing the textual structures studies, in order to facilitate their study.



## RAMON LLULL Y EL TEATRO MALLORQUÍN SETECENTISTA

El 6 de junio de 1699, fecha del ruidoso acto antilulista que culminó con el ultraje y destrozo de la imagen del beato que presidía la cátedra de teología luliana de la Universidad, marcó un nuevo hito en la historia de las disputas lulistas. Dichas controversias no sólo devinieron en rivalidades teológicas que dividieron a las órdenes religiosas mallorquinas, sino que se convirtieron en un serio problema político-social, con revueltas callejeras, pugnas dialécticas en las aulas universitarias y enfrentamientos entre las jerarquías eclesiásticas.

Pese a las advertencias episcopales, jamás se supo quién o quiénes fueron los autores de aquella afrenta, si bien fundadas sospechas recayeron sobre el Dr. Baltasar Calafat y Danús, exaltado tomista y antilulista, que años más tarde llegó a ser un afamado erudito, orador, poeta y dramaturgo.

A pesar de los actos programados por los jurados en favor del beato, de los bandos del virrey prohibiendo la difusión de escritos antilulistas y de las excomuniones del obispo, no cesaron los alborotos. En abril de 1700 se difundieron por la ciudad diversos papeles hostiles a Lull, obra del dominico fray Martín Serra. La reacción contraria fue tal que llegó a peligrar incluso la seguridad del propio convento de Santo Domingo, por lo que su prior se vio obligado a desterrar de la isla al autor de aquellos escritos difamatorios para apaciguar la situación. Mientras tanto, y como muestras de desagravio, la Ciudad organizó solemnes fiestas en honor del beato con las consabidas procesiones, luminarias y demás celebraciones al uso.

Consecuencias directas del tumulto acaecido en junio de 1699, fueron la redacción de las *Disertaciones históricas* encomendadas al jesuita Jaume Custurer por los jurados de la Ciudad en defensa del culto y ortodoxia del beato, y lo que nosotros denominamos el ciclo teatral luliano. Dos obras manuscritas:

*Comedia del Beato Remon Llull D[octo]r Il·luminat y Martir de Jesuychist, nostron Patricio*<sup>1</sup>

*Comedia famosa: El grande Salomon mallorquin, el Beato y martir de Christo Raymundo Llull;*<sup>2</sup>

y otras dos editadas:

*El prodigio en ambos amores. Vida y hechos de el inclito doctor, y Martir Iluminado el Beato Raymundo Lullo Mallorquin. Comedia Nueva*<sup>3</sup>

*Vida, y muerte del iluminado doctor, y martir el Beato Ramon Llull. Natural de Mallorca. Comedia Famossa,*<sup>4</sup>

forman las creaciones teatrales que analizaremos a continuación.

## 1. Autorías y fechas de composición

Las dos obras manuscritas –*Comedia del Beato Remon Llull...* y *Comedia famosa el grande Salomon mallorquin...*– son anónimas y las dos fechadas el año 1702, la última concluida el 15 de agosto del mismo. Las dos editadas –*El prodigio en ambos amores...* y *Vida y muerte del iluminado doctor...*– se imprimieron en Mallorca en 1701 y 1702 respectivamente, y de las que creemos no se ha producido ninguna otra reedición. La primera es obra de Jaime Botellas, natural de Palma y fallecido en Lloseta en 1730, quien, según Bover, fue un erudito sacerdote y fluido poeta. Beneficiado de la parroquia de Inca, de la Catedral y vicario de la iglesia de Lloseta, fue el autor de diversas composiciones religiosas en prosa y verso, entre otras, *El patrocinio universal del Reino de Mallorca, La Història de la invenció miraculosa de la imatge de la Mare de Déu de Lloseta, Epigrama latino y Fiesta particular que hicieron los gremios [...] al católico y agosto monarca de las Españas Carlos III.*<sup>5</sup>

La segunda comedia es original de Pedro Félix de Salazar. Nacido en Ibiza el 23 de junio de 1664 e hijo de Andrés Salazar, gobernador del castillo de

<sup>1</sup> *Comedia del Beato Ramon Llull. D[octo]r Illuminat y Martir de Jesuchist, nostron Patricio*, 1702, Societat Arqueològica Lulliana (Palma), Legado Jeroni Rosselló, còdex nº 5, ff. 89.162.

<sup>2</sup> *Comedia famosa El grande Salomon mallorquin, el Beato y martir de Christo Raymundo Llull*, 1702, Societat Arqueològica Lulliana (Palma), Legado Jeroni Rosselló, còdex nº 5, ff. 163-234.

<sup>3</sup> Jaime Botellas, *El prodigio en ambos amores. Vida y hechos de el inclito doctor, y Martir Iluminado el Beato Raymundo Lullo Mallorquin. comedia Nueva* (Mallorca: Melchior Guasp Impresor, 1701).

<sup>4</sup> Pedro Félix De Salazar, *Vida y muerte del iluminado doctor, y martir el Beato Ramon Llull. Natural de Mallorca. Comedia Famossa*, impresa en Mallorca, 1702.

<sup>5</sup> Joaquín María Bover, *Biblioteca de Escritores Baleares*, tomo I (Barcelona-Sueca: Curial, documents de cultura-facsímils, 1976), pàg. 112.

aquella ciudad, se educó en Palma de la mano de los jesuitas. Fervoroso defensor de Felipe V, tuvo que sufrir la cárcel y el destierro. Siempre según Bover, cuando regresó a Mallorca, desempeñó el cargo de tesorero del Real Patrimonio. Entre sus otros escritos señalemos *Guerrero Adonis en la descripción de las Reales fiestas que en la Muy Ilustre Ciudad de Mallorca celebró la nobilísima Cofradía del Señor San Jorge à la coronación y felices bodas de el Rey nuestro Señor D. Philipo V Rey de las Españas...*<sup>6</sup>

El profesor Joan Mas i Vives,<sup>7</sup> respecto a la autoría de la comedia catalana, apuntó una más que sugestiva hipótesis. En la segunda jornada de la comedia de Jaime Botellas *El prodigio en ambos amores...* se representa una escena en la que el criado de Ramon reparte el dinero entre tres pobres: un cojo, un manco y un mudo. Parecida escena se repite en el *Entremès còmic del beato Ramon*,<sup>8</sup> cuya copia más antigua es de mediados del siglo XVIII, cuando el criado Taleca distribuye el dinero de su amo entre un manco, un mudo y un moro. Por otra parte, el autor de la pieza catalana *Comedia del Beato Remon Llull...* concluye su drama augurando que muy pronto tendrá acabada otra comedia:

Però los assigur  
a fee de bon chistià  
que pot esser que, demà  
en tingue altre de nova  
de com estava a se cova  
fins que a los çels se'n pujà. [vv. 2840-2845]

Curiosamente el entremés cómico del que hemos hablado responde argumentalmente a lo apuntado en los versos anteriores. ¿Quiere esto decir que Jaime Botellas es también el autor de las dos piezas catalanas? Creemos que los razonamientos anteriores son sólo conjeturas amparadas en unas coincidencias que imposibilitan fundamentar cualquier tipo de autoría.

<sup>6</sup> Ídem, tomo II, pp. 338-339.

<sup>7</sup> Joan Mas i Vives, «Els mites autòctons en el teatre català dels segles XVI-XVIII», *Revista de Menorca* (Maó, Primer trimestre 1990), p. 53.

<sup>8</sup> Conocemos tres manuscritos del siglo XVIII. *Entremeses comic del Beato Ram[o]n*, Biblioteca del Monestir de Montserrat, ms. 497 (Fons Aiamans 4147): Antoni Furió i Sastre, *Miscelánea mallorquina*, vol. XIII, 1471 versos.

*Entremes comic del Beato Ramon*, Biblioteca Bartomeu March Servera, Palma, signatura 5, caja 1, 1468 versos.

*Entremes comedia de dixos pacadó*, opera facta est A. Benito Vadell (?), Biblioteca Balear de la Real, manuscrito I-117, ff 193-206v, 1476 versos.

## 2. Funciones y representaciones

Aunque no cabe duda de que estas obras se escribieron para ser representadas y gozaron del favor del público, no es fácil determinar cuáles, cuándo y dónde se escenificaron. La ausencia de una documentación oficial al respecto tiene que suplirse por otra –noticiarios, registros contables y actas notariales– que en muchos casos sólo nos aporta una información fragmentada y confusa.

El 31 de agosto de 1701 los administradores de la Casa de las Comedias acordaron continuar y ampliar el contrato suscrito con los empresarios Joseph Andrés y Miguel de Castro. Entre otras condiciones, éstos se comprometían a representar unas cien funciones entre primeros de agosto y el martes de la última semana de carnestolendas de 1702, fecha en la que finalizaba la contrata. Del 21 de setiembre al 2 de noviembre los cómicos se obligaban a escenificar de forma continuada, incluyendo en el repertorio quince comedias nuevas: ocho de Calderón, cuatro de otros autores y las del Beato Ramon Llull, Santa Bárbara y San Jorge.<sup>9</sup>

Si nos atenemos únicamente a la datación de los manuscritos y a las ediciones, podemos establecer las siguientes hipótesis. La pieza catalana *Comedia del Beato Remon Llull...* y la castellana *Comedia famosa El grande Salomon mallorquin...* no pueden tratarse de la obra representada en virtud de la contrata anterior pues la primera figura fechada el año 1702 y la segunda, el 15 de agosto del mismo año. Por lo que se refiere a las otras dos obras, la *Vida y muerte del iluminado doctor...* se imprimió en Mallorca en 1702 y *El prodigio en ambos amores...*, en 1701. De ser esta datación inamovible parece que la obra que representaron los empresarios Joseph Andrés y Miguel de Castro sería *El prodigio en ambos amores...* de Jaime Botellas. Sin embargo, cabe no descartar que, aunque la comedia de Pedro Félix de Salazar se imprimiese el año 1702, pudiese circular con anterioridad en forma manuscrita y, por tanto, su impresión fuese posterior. Incluso cabe también contemplar que la obra que se representó no fuese ninguna de las cuatro mencionadas, sino otra hasta ahora perdida o desconocida para nosotros.

El 12 de agosto de 1702 los dominicos mallorquines remitieron a su General un escrito en el que se lamentaban de que en poco tiempo había aumentado el culto a Ramon Llull al multiplicarse las fiestas en su honor y, en especial, remarcaban la representación con gran éxito de una comedia sobre la vida del beato que posteriormente se imprimió.

En una carta a fray Martín Serra, entonces desterrado por sus prácticas antilulistas, fray Bartolomé Domenge, amigo y posterior prior del convento domini-

---

<sup>9</sup> Eusebio Pascual, «El teatro de Palma en el siglo XVIII, Contratas», *BSAL* 8 (1899-1900), pp. 13-14.

co, entre otras cosas le exponía que «después de V.P. falta no es fácil de describir lo descarado que han andado los lullistas juntos con suaristas y escotistas. Primeramente esparcieron por toda Mallorca el que V.P. se habría ahorcado. Han hecho este año dentro de un mes y medio seys fiestas a Raymundo en San Francisco. Se presentó en el corral una comedia que se imprimió de Raymundo y repitieron el representarla 14 veces.»<sup>10</sup>

Si los textos de Jaime Botellas y Pedro Félix de Salazar son las dos comedias impresas que conocemos de aquel año, por los mismos razonamientos esgrimidos anteriormente nos resulta difícil concretar a qué comedia haría referencia aquel escrito.

Al margen ya de estos años, la figura teatral del beato no dejó de frecuentar el escenario de la Casa de las Comedias. La compañía valenciana de José Martínez inauguró la temporada teatral de 1744, dos años después de la reapertura del corral, el 11 de julio y la concluyó el 18 de octubre con un total de noventa y ocho funciones. En ocho ocasiones se representó la comedia *El Beato Raymundo Lulio* –los días 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8 y 13 de setiembre– y fue, con diferencia, la obra más escenificada. A juzgar por su título castellano, que no debemos tomar literalmente, podría tratarse de la comedia de Botellas, Salazar, la anónima *Comedia famosa El grande Salomon mallorquin...* o de cualquier otra ahora desconocida. Sin ir más lejos Gaspar Sabater,<sup>11</sup> sin citar la fuente de procedencia, asegura que la comedia que se escenificó era original del propio empresario José Martínez.

En la temporada de 1760 la comedia *El Beato Raymundo Lulio* volvió a ser la obra más representada. En siete ocasiones –los días 18, 19, 20, 21, 22, 28 y 29 de setiembre– la compañía catalana de Baltasar Pracius escenificó la vida del beato. La compañía empezó la temporada el 13 de julio y la cerró el 8 de octubre al declararse el luto por el fallecimiento de la Reina. Sobre un total de ochenta y siete días hábiles, en ochenta y seis hubo función teatral, y la comedia *El Beato Raymundo Lulio* fue, una vez más, la que deparó el mayor interés de los aficionados. Determinar su autoría nos conduce a las mismas conclusiones anteriores, o sea, a su imposibilidad.

Hasta ahora nos hemos referido únicamente a las representaciones lulianas en la Casa de las Comedias, pero es indudable que otros improvisados teatros populares, plazas, palacios o iglesias también fueron testigos de escenificaciones semejantes. El mismo *Entremès còmic del Beato Ramon* es un ejemplo de

<sup>10</sup> Debo esta referencia a Lorenzo Pérez Martínez, «Datos sobre el antilulismo del dominico Fray Martín Serra», *Homenaje a D. Jesús García Pastor* (Conselleria d'Educació i Cultura del Govern Balear, Direcció General de Cultura, 1986), pp. 72-73.

<sup>11</sup> Gaspar Sabater, *De la Casa de las Comedias al Teatro Principal* (Palma: Consell Insular de Mallorca, 1982), pàg. 46.

ello. Los diversos manuscritos del entremés que han llegado hasta nosotros son cuadernillos de la época utilizados por las compañías para sus escenificaciones, y constituyen por sí mismos una muestra de la vitalidad y pervivencia de una pieza repetidamente representada.

Si de la obra anterior puede afirmarse que está a mitad de camino entre el entremés propiamente tal y la comedia hagiográfica al no ridiculizarse en ella la figura de Llull, no ocurrió igual con otras composiciones. El *Noticario de Gabriel Ferrer*<sup>12</sup> recoge varios pintorescos episodios antilulistas y, entre ellos, la representación de un sainete burlesco sobre el beato. A finales de agosto de 1763 fueron encausados un hombre por haber tenido dentro de una jaula una imagen del beato Ramon a la que alimentaba regularmente con alpiste y un notario por destrozar otra imagen del mismo. El 9 de setiembre se abrieron nuevos sumarios. Uno, contra un hornero que dijo públicamente que el beato era un borracho y un hereje. Otro, contra un sacerdote, un librero y otras personas por representar un entremés en el que se coronaba de cuernos al beato y se le quemaba la barba de estopa que llevaba. Una demostración más, aunque de signo contrario, de la presencia de Llull en los escenarios mallorquines del setecientos y de la teatralización de las propias controversias.

### 3. Fuentes literarias de la tetralogía luliana

Cuatro son las principales fuentes literarias de las comedias lulianas. Dos, las inmediatas y esenciales: *Vida y hechos del admirable doctor y mártir Ramon Llull, vezino de Mallorca* y la *Historia del Reino de Mallorca*. Una, secundaria: la *Vida coetània* del propio Llull. Y, por último, otra, circunstancial y de relativo alcance: la *Comèdia de la General Conquesta de Mallorca*.

El padre Gabriel Llompert<sup>13</sup> con su sagaz estudio sobre la leyenda de la conversión de Llull ha allanado el camino de nuestras investigaciones. Cuando los autores del setecientos dramatizaron la vida del beato, ésta estaba ya plenamente fijada desde principios del siglo XVI. La obra del canónigo Juan Seguí *Vida y hechos del admirable doctor y martir Ramon Llull, vezino de Mallorca*,<sup>14</sup> dedicada a Felipe II en torno a 1580, pero publicada el año 1606, marcó definitiva-

---

<sup>12</sup> *Noticario de Gabriel Ferrer, 1757-1782*, Arxiu Villalonga-Mir, carpeta 33, documento nº 12, Palma. Posteriormente fue recogido por Álvaro Campaner, *Cronicón Majoricense*, ed. Luis Ripoll, (Ajuntament de Palma, 1984), p. 555.

<sup>13</sup> Gabriel Llompert, «La leyenda del desengaño en la conversión de Ramon llull» en *Entre la historia del arte y el folklore. Folklore de Mallorca. Folklore de Europa* (Palma de Mallorca, Fontes Rerum Balearium, 1984), pp. 283-298.

<sup>14</sup> Juan Seguí, *Vida y hechos del admirable doctor y martir Ramon llull, vezino de Mallorca* (Mallorca, Gabriel Guasp, 1606).

mente las pautas de una leyenda que se fue repitiendo invariablemente hasta el siglo XVIII. Después de la obra de Seguí, la literatura lulista posterior no hizo otra cosa que incidir en los mismos episodios esbozados por aquél: la entrada a caballo en el interior del templo, la boda con Catalina Labots, la dama del pecho encancerado, las apariciones de Jesucristo, el encuentro con Escoto, el pasaje del lentisco, la intervención del sabio Homero, el martirio en Bugía, la intervención de los marineros genoveses Esteban Colón y Luis de Pastorga, el traslado del cuerpo del beato conducido milagrosamente hasta Mallorca y el incendio del sepulcro.

Vicente Mut, que fue el primero en atribuir a la amada el nombre de Leonor, en su *Historia del Reyno de Mallorca* (1650)<sup>15</sup> repitió los mismos hechos y añadió algunos otros como el episodio del criado que intentó matar a Llull y las apariciones de la Virgen con el Niño Jesús.

Quizás los episodios más relevantes de estas dos obras sean, por la ulterior leyenda literaria que han generado, el de la entrada de Ramon en la iglesia montado a caballo y el de la dama del pecho canceroso, atribuyendo a este último la causa del desengaño que llevó a Llull a la conversión. Como apunta el padre Llompart, antes de Seguí y Mut, otros lulistas ya habían recogido estos incidentes. Nos referimos al francés Charles de Bouvelles y al mallorquín Nicolás de Pacs. El primero en su *Epistula in vitam Remundi Lulli eremite* (1511) distinguió las dos partes de la historia. El segundo en la *Vita Divi Raymundi* omitió la escena del templo e incidió solamente en la del pecho enfermo, intentando conciliar la leyenda con la versión de la aparición de Jesucristo Crucificado en el momento de componer Llull unas trovas a su amada, que es el único testimonio que recoge el beato en su obra autobiográfica *Vida Coetània* como causa de su desengaño y retractación. Y si continuamos retrocediendo, pues es evidente que tampoco Bouvelles y Pacs crearon la fábula, tendremos que preguntarnos cuándo y cómo se fraguó la leyenda de unos episodios que ni la *Vida coetània* ni el *Breviculum* contemplan. Algunos, y no con mucho fundamento, han vinculado el origen del episodio de la dama encancerada con el del obispo lujurioso del capítulo XXVIII, octava parte, del *Fèlix de les meravelles*. Otros han relacionado la historia con fuentes folclóricas, literarias e iconográficas de amplia tradición en todo el medioevo europeo que muy tardíamente accedieron a la literatura culta.

No hay duda de que nuestros dramaturgos conocieron las obras de Juan Seguí y Vicente Mut, ya que sobre ellas fundamentaron sus historias. Tampoco ignoraron la *Vida coetània* de Llull pues tanto Jaime Botellas como Pedro Félix de Salazar intentaron aunar en *El prodigio en ambos amores...* y en la *Vida y*

---

<sup>15</sup> Vicente Mut, *Historia del Reyno de Mallorca* (Mallorca, Hros Gabriel Guasp, 1650).

*muerte del iluminado doctor...* el motivo de la conversión aducido por la leyenda con el expuesto por el beato en su autobiografía. Y, aunque en menor medida, la obra de Pere Antoni Bernat *Comèdia de la General Conquesta de Mallorca* (1683) también les influyó en la estructura y en el planteamiento de algunos episodios amorosos y bélicos de sus comedias. De los cuatro dramas, sin duda es en la *Comedia del Beato Remon...* en la que más se percibe la huella de la obra de Bernat y, tal vez por eso, entre otros detalles, el general de la escuadra mora se llame también Mussa.

#### 4. Intencionalidad de las comedias

Las cuatro comedias que estudiamos son la respuesta a los acontecimientos difamatorios acaecidos en junio de 1699. Los autores no ocultan sus propósitos de contribuir con ellas a los actos públicos de desagravio organizados en honor del maestro y divulgar las virtudes del personaje «más ilustre que ha dado Mallorca». Explícitas son al respecto las afirmaciones del autor de la *Comedia del Beato Remon Llull...* en la loa introductoria:

Mallorca: Los fills que he tinguts  
y mon balear districte ha produhïts  
sempre an merescut  
ser, del orbe tot, molt aplaudits  
per ser tan excel·lents  
en virtut, lletres y armes eminens,  
y particularment  
Remon Llull, d[octo]r il·luminat  
que tan injustament  
poch ha y no sé qui, l'à maltractat

Desengany: Just ès desagraviar  
un màrtir y d[octo]r tan singular. [vv. 156-167]

Quien tampoco disimula su intención de que su comedia contribuya a una futura canonización:

Vullem tots, a Déu, pregar  
que axí sia: com em vist vuy,  
la vida, representar  
del b[eat] Remon Llull  
el vegeu canonisat  
y, a las hores, ferem  
altre comèdia nova. [vv. 2831-2837]



Jaime Botellas en la dedicatoria a los jurados de la comedia *El prodigio en ambos amores...* manifiesta que su intención es la de difundir entre el vulgo iletrado las virtudes del maestro y fomentar con ello su culto:

Será pues confío esta Comedia motivo para la mas permanente piedad y culto a tan Inclito Martir; pues quedara impreso en los animos por la vista lo que obró incansable.

Y al que en palabras de Galcerán tampoco duda en considerar como el más docto mallorquín:

Esse Raymundo  
que aora os haveis llevado  
el mas docto Mallorquin  
de quantos hayan soñado  
las edades.

[vv. 3175-3179]

Precisamente porque todos quieren contribuir a la canonización, los cuatro autores inciden en sus comedias en la inmolación final de Llull. El supuesto martirio parece ser una leyenda forjada por un desplazamiento histórico del apedreamiento sufrido en un anterior viaje a Bugía, reforzado por piadosas falsificaciones del siglo XVII en aras a su santificación. Afirmaciones como las recogidas en *Vida y muerte del iluminado doctor y martir...* apuntan en este sentido:

Angel:           Marineros esse assombro  
                      esse Pasmó, esse prodigio  
                      que entre tantas peñas veis  
                      resplandezer peregrino  
                      es Raymundo Llull, que logra  
                      el blason esclarecido  
                      que merece, pues ya ciñe  
                      la corona del martirio.

[vv. 3939-3946]

En idéntico contexto podemos situar las palabras de doña Ángela en la *Comedia famosa el grande Salomon mallorquín...*:

dando a entender lo que gusta  
de que viva la memoria  
de un martir tan soberano  
y assi el reino le colloca  
en una insigne capilla  
de la intacta y pura Aurora.

[vv. 2673-2678]

O los gritos que acompañan la llegada del cuerpo de Llull a la isla en *El prodigio en ambos amores*:

Viva nuestro Don Raymundo  
viva nuestro Martir inclito. [vv. 3628-3629]

Y los comentarios de Esteban Colón al advertir el cuerpo ensangrentado de Ramon momentos después de haber padecido el martirio:

Raymundo es, no ay que dudarlo  
tan celebrado en el siglo  
que en Genova nuestra patria  
lo aclaman por divino. [vv. 3512-3515]

Especial sentido por la proximidad de los ataques antilulistas cobran las promesas puestas en boca de la Virgen y un ángel en la comedia de Jaime Botellas y en la pieza anónima catalana:

Maria: Y aunque te halles en conflicto  
por tal doctrina no temas  
que sino te escuchan vivo,  
despues de muerto haré yo  
que te veneren los siglos. [vv. 1886-1890]

Ángel: No temeràs, Remon,  
que la tua doctrina  
nunca faltará  
fins que el sol acabarà  
son curs y te carrera. [vv. 2378-2382]

Las anteriores aseveraciones de personajes sobrenaturales se complementan con otras no menos simbólicas pronunciadas por el Rey:

A mon regne molt importa  
tenir un bon exemplar  
Remon Llull he de arribar  
a ser honra de Mallorca. [vv. 1993-1996]

La ortodoxia religiosa y el orgullo nacional eran, entre otros, dos de los temas o sustratos ideológicos de nuestro teatro barroco. En el caso de las comedias que nos ocupan el primer tema se constituye en el motivo vertebrador de

las mismas, pues no olvidemos que las réplicas antilulistas giraban alrededor de la falsa santidad y herejía que propugnaban de Llull. El orgullo nacional, en nuestro caso la honra mallorquina, creemos que es otro aspecto digno de ser reseñado y común a las cuatro comedias. Veámoslo en la escueta respuesta que da Llull a Escoto cuando éste le pregunta su identidad en la pieza de Jaime Botellas:

Soy Raymundo Lullo  
por mi sangre cavallero  
mi patria es Mallorca. [vv. 2566-2568]

O en las intervenciones del demonio y Thomás recogidas en las comedias *Vida y muerte del iluminado doctor...* y *El grande Salomon mallorquin...* respectivamente:

Demonio: Su nombre es Palma, no es mucho  
la acredite, tal renombre  
pues su corona feliz  
funda oy en las perfecciones  
de un hijo suio, en quien logra  
de su triunfo los blasones. [vv. 2188-2193]

Thomás: Mallorca su insigne patria  
en su devocion mejora  
el que sus felisidades  
solo por ella las goza.  
Attenta y reconocida  
al triumpho de tus vitorias  
le dara el Mediterraneo  
mas nombre, que el de sus olas. [vv. 2610-2617]

También en la *Comedia del Beato Remon Llull...* se armonizan los dos aspectos: la vida virtuosa y ejemplar del personaje con la mallorquinidad o vinculación del protagonista con la isla:

La virtut y santedat  
vuy se ha de publicar  
perquè se pugue alegrar  
Mallorca del fruit ha dat. [vv. 242-249]

## 5. Estructura y distribución argumental

Exceptuando la *Comedia del Beato Remon Llull...*, que carece de la escena de la domesticación de los leones, las cuatro comedias están vertebradas alrededor de trece escenas, en su mayoría tomadas de la leyenda y fruto de la falsificación histórica:

1. El amor apasionado de Ramon.
2. El incidente de la entrada a caballo en la Seo.
3. El rechazo de su amada.
4. La exhibición del pecho canceroso.
5. El arrepentimiento y la conversión.
6. La etapa monástica.
7. El éxtasis, la iluminación divina y las apariciones de Jesucristo.
8. El episodio del lentisco y las graffías.
9. El suceso de los leones amansados.
10. La disputa teológica con los sabios musulmanes.
11. El apedreamiento y martirio en Bugía.
12. El descenso del ángel y la pirámide iluminada.
13. La recogida del cuerpo por unos marineros y su traslado a la isla.

A partir de estas escenas recurrentes de la vida del beato, las cuatro comedias se completan con otros episodios paralelos relacionados en unos casos con la historia luliana y en otros actuando de forma independiente. *El prodigio en ambos amores...* aporta a la acción dramática central los episodios del filósofo turco Homero, la escena del reparto del dinero entre los pobres, las apariciones de la Virgen, el Niño Jesús y unos ángeles y el encuentro de Llull con Escoto en la Universidad de París. La comedia *Vida y muerte del iluminado doctor...* añade la historia amorosa de Mahomet y Rosa, el lance de Ramon con el esposo de Leonor, la escena de la cacería y del astrólogo Homero, el episodio del dragón, la intervención en diversos pasajes del demonio y las apariciones de la Virgen y un ángel custodio. La comedia *El grande Salomon mallorquin...* intercala la historia de Celín, la aparición de un ángel custodio, los episodios amorosos entre el Rey y Rosa, las intervenciones del demonio y Thomás y el suceso final del incendio del sepulcro. Por último, la pieza catalana *Comedia del Beato Remon Llull...*, que sin duda es la más alejada del esquema general, se completa con los siguientes episodios: la intervención de los padres de Llull, la mediación del Rey en el casamiento forzado de Ramon, la relación amorosa entre Juan y Catalina, la discusión sobre el derecho de sucesión de los reyes de Mallorca y la pretensión del Rey aragonés de anexionarse la isla, la aventura bélica de los

capitanes Mussa y Mostafá, la derrota en alta mar de la escuadra turca a manos de Moncada y el episodio del naufragio del beato.

Por otra parte, también podemos constatar entre las cuatro comedias una serie de anecdóticas, pero curiosas discrepancias. Por lo que respecta al nombre de la amada de Ramon, unas veces se llama Leonor (*El prodigio en ambos amores...*, *Vida y muerte del iluminado...* y *Comedia del Beato Remon...*) y otras, Ángela (*El grande Salomon...*).

En la primera de las comedias citadas, Leonor es la mujer de su cuñado Valero; en la segunda es la esposa de Valerio; en la tercera resulta ser una dama soltera y plebeya; y en la cuarta figura la esposa de don Jaime. En cuanto al desenlace de su enfermedad cancerosa, en la última comedia se apunta que sanó de su dolencia y fue madre de tres hijos, un episodio derivado probablemente de la leyenda que atribuía la curación de su amada a los dotes alquimistas de Ramon.

En la comedia de Botellas se afirma que Ramon tuvo tres hijos, mientras que en *El grande Salomon...* se dice que fueron dos. Según la comedia de Pedro Félix de Salazar, la esposa del beato murió poco antes de que Ramon iniciara la vida de penitente; la comedia *El grande Salomon...* nos añade que primero se retiró a un convento en donde posteriormente murió.

Dos son los marineros genoveses –Esteban de Colón y Luis de Pastorga– que recogen el cuerpo del beato en *El prodigio en ambos amores...*; otras veces no se especifica (*Vida y muerte del iluminado...*) o se dice simplemente que son genoveses (*Comedia del Beato Remon...*). En un cuarto supuesto es don Jaime, el marido de su amada, uno de los que llega a Bugía y traslada el cuerpo del beato a la isla.

En tres de las obras el criado de Llull permanece junto a su amo hasta el instante del martirio, y sólo en la comedia *El grande Salomon mallorquin...* el criado Alberca se separa de Ramon en Bugía y regresa solo a Mallorca.

Dos comedias (*El prodigio en ambos amores* y la *Comedia del Beato Remon...*) coinciden en afirmar que Ramon murió cuando la nave divisó la costa mallorquina. Otras dos divergen en cómo el esclavo moro intentó matar a Ramón: mientras que en *El grande Salomon...* Celín lo apuñala, en la obra de Jaime Botellas, Amet lo apalea.

## 6. Caracteres generales. La doctrina de «El Arte Nuevo»

La tetralogía lulliana, heredera tardía de la comedia hagiográfica barroca, se ciñe formalmente a las pautas marcadas por Lope en su *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*. La mixtura de elementos cómicos y trágicos, la inob-

servancia de las unidades de tiempo y lugar, la distribución del drama en tres jornadas, el lenguaje adecuado a la situación y al personaje, el decoro y los caracteres específicos de los personajes son algunos de los rasgos de la comedia lopevesca que perviven en las cuatro piezas lulianas.

La fusión de elementos graves y cómicos viene marcada por la propia naturaleza de la comedia hagiográfica. La severidad de la vida del beato contrasta con la presencia de la figura del gracioso. Galcerán, Ginés, Alberca y Surredillo, según la comedia, son las contrafiguras de Llull, representan el materialismo en contraposición a la vida espiritual del beato y actúan como puente de unión entre el mundo ideal y el real. Todos los rasgos del gracioso aurisecular aparecen reflejados en estos criados de Ramon: fidelidad, simpatía, amor a la comida y bebida, cobardía, holganza y sentido práctico de la realidad. Muchos de estos caracteres, especialmente los referidos a la glotonería del personaje, adquieren su fuerza cómica en el contexto de la vida penitente de Ramon. Esta observación nos permite estudiar el gracioso en dos momentos distintos dentro del drama: como un personaje típico de la comedia de capa y espada, lo que ocurre en el transcurso de la primera jornada cuando su amo es «todavía un galán», y como un figurante de la comedia hagiográfica desposeído ya de algunos caracteres anteriores, hecho que acontece a partir del momento de la conversión del beato.

Las consabidas gracias sobre el hambre abundan en cualquiera de las dos facetas anteriormente mencionadas. Así lo observamos en el diálogo entre Ginés y Ramon en la *Vida y muerte del iluminado doctor...*:

Ramon: Esos impulsos le dan  
rienda al vicio, no lo mira.

Ginés: Si Padre, pero me tira  
El Vino, el Queso, y el Pan. [vv. 2363-2366]

O en el que mantiene el beato y Surredillo en la *Comèdia del Beato Remon...*:

Surredillo: Señor, axò no es bó; an és  
torments y acaba vida.  
No i ha dama més garrida  
que el viure que yo he pres:  
dormir, beura y menjar  
passetjar-se per Mallorca;  
el tabach no pot faltar;  
tot lo damés no importa. [vv. 813-820]

En ocasiones, el gracioso es el que reprende la conducta alocada de su amo como sucede, por ejemplo, en *El prodigio en ambos amores...*:

Galcerán: Repara en tu decoro, y su recato.

Raymundo: Anda alla, no me apures mentecato.

Galcerán: Como eriza las crestas este gallo. [vv. 234-326]

O critica, en los apartes, el comportamiento de aquél siguiendo el tópico de la comedia de enredo. Advirtamos esto último en el inicio de la comedia *El grande Salomon mallorquin...*:

Raymundo: Alberca aprisa el cavallo.  
que a la seo emos de hir.

Alberca: Que presto te muestras gallo  
primero se va huir.

Raymundo: Ven bestia, ven aprisa  
que mi Ángela sale a misa  
y si hoy me falta su vista,  
o he de ser de du amor conquista  
o me tengo de perder. [vv. 1-9]

En otros casos, como en *El prodigio en ambos amores...*, la burla nace de los juegos lingüísticos formados a partir de las propias palabras del amo:

Raymundo: Mira dixé, pues tengo puesta en ella  
toda la dicha de mi fixa estrella.

Galcerán: Conque essa «mia», segun es tu trato,  
hallo que es como el mio de algun gato,  
que dize «mio» al queso, que otro traga,  
porqué en sus deseos empalaga. [vv. 285-290]

En varias ocasiones es Ramon el que reprende al criado siguiendo las fórmulas de la comedia áurea como puede observarse en el siguiente episodio de la comedia de Salazar:

Ram: Vive Dios  
sí me replicas Villano  
que te arranque el Corazon  
traè, el Cavallo, y ven conmigo. [vv. 735-738]

La comicidad a veces se consigue con diversos recursos metalingüísticos. Son los casos en los que el autor recurre al empleo de la lengua catalana para provocar el efecto cómico entre el público. Así sucede cuando Galcerán enseña a Amet la lengua de su amo en *El prodigio en ambos amores...*:

Galcerán: Yo te lo diré. Begam  
 es dezir xarbó, arraquí  
 es aguardiente, tocán  
 es tabaco y vidimí  
 quiere dezir, que despues  
 del xaróp, que es el bon vi,  
 falamelicum falema  
 yo quedo para servir. [vv. 1708-1715]

O en la escena en la que Ginés hace lo mismo con el demonio disfrazado de cautivo en la *Vida y muerte del iluminado doctor...*:

Ginés: Escolta, que ya lo digo  
 Primerament. Vai buscant  
 per tots estos caminos  
 quin nosdon almoyna, pues  
 ab ella, nos redemimos  
 del gran treball. Qui nos porta  
 el tenerla de continuo  
 buscant per estos paratjes  
 ya Formache, ya bon Vino  
 Codoñs, Teronges, y Nisplos.  
 Pero de aquesta Bitualla  
 yo sols en el vi, me inclino. [vv. 1624-1635]

La cobardía del gracioso queda reflejada en numerosos pasajes, pero en especial en el de los leones, coincidiendo con la llegada de Ramon y su criado a Bugía. La escena del amansamiento de las fieras, un ejemplo más de mixtura de elementos cómicos y graves, sirve tanto para demostrar la santidad de Llull como para ridiculizar la figura del criado. En este aspecto, en la *Comedia famosa del grande Salomon mallorquin...* hallamos un hecho curioso que la separa de las tres restantes. En éstas, siguiendo las pautas habituales del gracioso, el criado acompaña en las adversidades a su amo hasta la conclusión de la obra, cosa que no ocurre en la comedia apuntada pues Alberca, acobardado por lo sucedido, deja a Ramon en Bugía y regresa solo a Mallorca.



Alberca: Pero que miro, un leon  
grande como un elefante  
azia nosotros se aserca  
ay Virgen de Montserrate  
si me librais, yo os ofresco  
en un peligro tan grande  
llevar un leon de sera  
que ofrecer a vuestra imagen.  
Mas major mal, ay Dios mio!  
otro por estotra parte,  
que por no venir, a Tunez  
aqui ay leones a pares. [vv. 1892-1903]

La holgazanería, otro rasgo inherente al personaje, también deviene a menudo en objeto de comicidad. Veámoslo en los siguientes versos de Ginés:

Me he estado en aquesta hermita  
con muchissimo sossiego  
saludando del Dios Baco  
unos tan dulces sarmientos  
que embelesan la caveza  
y calientan el cerebro  
o bien aya Noè. Que fue  
aquel imbentor primero  
que esprimió para regalo  
este nectar de los Cielos. [vv. 1038-1047]

Si como venimos apuntando los criados del beato comparten todas las características de los graciosos de nuestra comedia áurea, no sucede lo mismo con las criadas de la amada de Ramon. Exceptuando un breve diálogo entre Flora y Galcerán en *El prodigio en ambos amores...*, las restantes criadas –Celia, Jacinta y Beatriu– carecen de los rasgos cómicos de aquéllos y su papel se reduce al de discretas sirvientas de sus respectivas damas, alejadas de cualquier relación con los criados de Ramon. Sólo en la comedia de Jaime Botellas se introduce una breve escena que recuerda los requiebros amorosos entre los criados de las comedias del seiscientos:

Flora: Yo soy Galceran amigo  
que al verte corro tras ti.

Galcerán: Ay Flora de mis entrañas  
Flora de la flor pensil. [vv. 1721-1724]

- Flora: Te me burlas? Ay de mí!  
Galceran aora te quiero.
- Galcerán: Mas yo no te quiero a ti.  
Anda sucia. A un hermitaño?  
Libreme San Agustín.
- Flora: Yo te quiero como a Santo  
que pensavas?
- Galceran: Esso sí.  
Yo te doy mi bendición,  
como la dan á un rocin  
el día de San Antonio.

[vv. 1787-1796]

En el tratamiento de las mal llamadas unidades clásicas, también siguieron nuestros autores las pautas del *Arte Nuevo*. Frente a la observancia de la unidad de acción, se impusieron el olvido de las de tiempo y lugar entendidas a la manera renacentista. Es sabido que para los clásicos la única unidad dramática real era la de acción pues ésta es la señalada por Aristóteles como verdaderamente teatral. Las otras dos las elaboraron los comentaristas italianos. La unidad de tiempo la fijó Agnolo Segni en veinticuatro horas y la de lugar, Maggi. Castelvetro las unificó en 1570 e Italia las difundió al resto de Europa.

En España, ni siquiera los clasicistas las defendieron rígidamente. Lope prescindió teórica y prácticamente de las unidades de tiempo y lugar, pero respetó casi siempre la de acción. Mantener la unidad de acción significaba que todos los elementos de la historia estuviesen unitariamente integrados, con lo que Lope admitía de hecho la pluralidad de acciones con tal que confluyeran alrededor de un mismo tema. Por eso, la acción podía desarrollarse mediante cuadros escénicos sucesivos, cada uno sometido a su propia unidad espacio-temporal, y así, en lugar de unas unidades de tiempo y lugar válidas para toda la acción, existían varias unidades espacio-temporales para diversos cuadros escénicos que podían ser múltiples con tal que estuviesen unificados.

Estas observaciones no son gratuitas pues constituyen la base teórica sobre la que se fundamenta la estructura de la tetralogía luliana. Una sucesión de acciones dramáticas sometidas a sus propias unidades espacio-temporales y encaminadas a un mismo objetivo: dramatizar la vida ejemplar y heroica del beato.

Alrededor de las trece escenas o bloques dramáticos que vertebran la estructura de las cuatro comedias surgen otros bloques de acción secundarios adecuadamente unificados en el caso de las tres comedias castellanas, pero dificultosa-

mente integrados en la pieza catalana, sin duda la que más ha descuidado el tratamiento de la unidad de acción. Poco importa, pues, que la acción abarque sesenta o setenta años, que transcurra en Mallorca, Francia, Italia o África entre constantes cambios espacio-temporales difíciles de imaginarse sobre un escenario o que se intercalen otras acciones secundarias si éstas están convenientemente trabadas a la acción central.

Nos referimos al episodio de Mahomet y Homero de *El prodigio en ambos amores*; a la escena de la cacería y a los bloques dramáticos de Mahomet Celín y Rosa de la comedia *Vida y muerte del iluminado doctor...* o al episodio de Celín y a la historia amorosa entre el Rey de Túnez y Rosa de la *Comedia famosa del grande Salomon...* Menos acertadas nos parecen otras unidades dramáticas de la pieza catalana *Comedia del Beato Remon...* La brevedad de las escenas —sólo en la tercera jornada contabilizamos doce—, los bruscos cambios espacio-temporales de la acción y la inserción de bloques dramáticos ajenos al desarrollo de la historia central cuestionan la observancia de la unidad de acción. Pensemos en la escena en la que el Rey y don Pedro discuten sobre el derecho de sucesión de los reyes de Mallorca y la pretensión del rey de Aragón de anexionarse la isla o en los episodios de los preparativos, incursión, combate y posterior derrota de la armada turca comandada por Mussa y Mostafá a manos de Ramon de Moncada. Por su carácter independiente, nada aportan a la historia de la vida del beato, y su presencia es tan accidental que, de omitirse, no sólo no alterarían la evolución de la comedia, sino que ésta ganaría en cohesión y claridad.

El número de actos o jornadas de la Comedia Nueva se fijó en tres y, aunque esta división solía relacionarse con la distribución en exposición, nudo y desenlace, habitualmente no existía tal concordancia. La exposición ocupaba con frecuencia el principio de la primera jornada, el nudo comprendía el resto de la jornada, toda la segunda y parte de la tercera, y el desenlace se reducía al final de la última jornada. Las comedias *El prodigio en ambos amores...*, *Vida y muerte del iluminado doctor...* y *El grande Salomón mallorquín...* mantienen simétricamente esta estructura externa, es decir, reservan el planteamiento a buena parte de la primera jornada (hasta el momento de la conversión), inician el nudo al final de dicha jornada, lo extienden a toda la segunda y parte de la tercera jornada (hasta la llegada a Bugía), y reducen el desenlace al final de esta última (martirio y traslado del cuerpo a la isla). Por el contrario, *La comedia del Beato Remon...* es la única que se separa de la distribución anterior. La exposición ocupa toda la primera jornada y el inicio de la segunda; el nudo, el resto de la segunda y parte de la tercera, y el desenlace, como en los casos anteriores, se reduce al final de la tercera jornada.

La comedia nueva exigía un lenguaje cuidado, adecuado a la situación y al protagonista, por lo que los conceptos de verosimilitud y decoro condicionaban



de esse templo, en quien cifrò  
 del arte las excelencias  
 el aparato maior. [vv. 720-727]

Parecidos rasgos hallamos en el siguiente fragmento amoroso tomado de la comedia de Botellas *El prodigio en ambos amores...*:

Raymundo: Ni del sueño de la dulce Pacitea  
 en la pena que sufro me recrea  
 que hasta en la paz en luchas me contemplo;  
 porque el sueño, que à vezes es el templo,  
 à donde con sosiego se retiran  
 los que gimen amantes, ó suspiran,  
 tanto me altera, tanto me desvela. [vv. 265-271]

Los mismos caracteres amorosos se reúnen en el soneto que abre el drama de Pedro Félix de Salazar:

Raymundo: Divino objeto de mi feé rendida  
 asumpto cruel de toda mi esperança  
 en quien parece, que han jurado alianza  
 si el dolor cruel, injusta, y cruel, la erida.  
 No triunfen rigurosos de mi vida  
 dulcíssimos tus ojos, que es vengança  
 que pierdan mis afectos la confiança  
 que aun mis sentidos, tienen ya perdida.  
 Si à ser Deidad naciste, no ynconstante  
 se muere de tu Sol, la luz mas pura  
 que es riguroso extremo, que un instante.  
 No admita a mis Obsequios tu hermosa  
 La Oblacion, que á tus pies dedica amante  
 Quien tus desprecios, tiene por ventura. [vv.. 37-50]

Y en otros comentarios de Llull dimanantes de la *Comedia famosa el grande Salomon mallorquin...* El primero reproduce otro lugar común del petrarquismo: la mirada de la dama como fuente de hechizo y enamoramiento:

Raymundo: Dava su luz a los dias  
 esse planeta a quien dieron  
 adoracion los gentiles  
 por juzgarle el mas perfecto.  
 Y jo en tus divinos ojos

idolatrava deseos,  
 milagros de tu hermosura  
 que collocava en su templo  
 llegaba el majo florido  
 y en los jardines Hibleos  
 desta isla celebrada  
 te venerava por Venus.

[vv. 787-789]

El segundo continúa reiterando la dependencia absoluta de la amada:

Raymundo: Hemossimo prodigio  
 a quien amante venero  
 dueño de toda mi vida  
 y de toda el alma dueño.  
 A vuestra vista obediente,  
 y gustosso amante ofresco  
 un aliento con que vivo,  
 y una vida con que aliento.

[vv. 728-735]

Y el tercero incide en el tópico del amor como el fuego consumidor de los amantes:

Raymundo: Detente domine bella,  
 iman de mi vida, y mi estrella;  
 deten echizo de mis ojos  
 no me dexes confuso entre despojos.  
 Mira que voy perdido  
 Sin vida, sin alma, sin sentido,  
 hoieme siquiera bella Aurora  
 deten el curso, escuchame señora,  
 mira que me abraço  
 del fuego de tu amor por quien poso  
 a excessos tales  
 que ja mis alientos son mortales.

[vv. 30-41]

En este contexto, la dama también es el sol, la belleza y el cielo en la *Vida y muerte del iluminado doctor...*:

Ramon: Pues despechado el sosiego  
 no descansa el Corazon  
 en no viendo el sol hermoso  
 de los ojos de Leonor?

[vv. 691-694]

Que pueda la tiranía  
hospedarse en tanto Sol  
Mi bien, mi Leonor, mi Cielo. [vv. 790-792]

Al igual que la amada petrarquista es siempre hermosa y cruel, así también Ramon ve en Leonor la dama desdñosa y esquiva:

Que no puede mi pasion  
de este fuego que me abrassa  
resistir ya tanto ardor. [vv. 739-741]

Si es que, contra mi conspira  
tu ardor, flechados enojos  
esgrime airados los ojos  
y veras con feé rendida  
à tus pies puesta mi vida. [vv. 914-918]

La huella de la poesía barroca no se circunscribe sólo al campo amoroso, continúa con la reiteración de metáforas lexicalizadas y con las alusiones mitológicas propias de la poesía áurea. Veámoslo en estas metáforas de la comedia de Botellas:

Fuera el gran Apolo digno  
ya que favorable el Noto  
por este campo de vidrio  
rompiendo montes de plata  
sin peligro te à trahido. [vv. 16-20]

À embercarte de improviso  
vadeando à los cristales  
del mar Balear, tan prolijo. [vv. 26-28]

Quedó encendida una antorcha  
con golfos de luz tan vivos. [vv. 151-152]

En las alusiones a la dama y en la recreación del «locus amoenus» procedentes de la comedia de Pedro Félix de Salazar:

En la florida alfombra de este prado  
que de colores varios matizado  
al contacto pequeño de tus huellas  
en vez de flores ya produce Estrellas  
mientras prosigue dulce la armonía. [vv. 466-470]

O en las referencias mitológicas utilizadas por Jaime Botellas:

Que à no estar tan bien regidos  
 pensara que Faeton  
 mal governando el oficio  
 otra vez se depeñava  
 de su celeste camino. [vv. 144-148]

En vano te apressuras Dafne esquivava,  
 pues quanto mas te alejas  
 à mi apetito mas picado dexas. [vv. 391-393]

Desde mis primeras cunas  
 me crió en concavos riscos  
 con alimento de Palas. [vv. 61-63]

La poesía amorosa había convertido algunos animales en seres literarios, y nuestros dramaturgos también se valieron de este recurso. El amante, en nuestro caso el Llull de *El prodigio en ambos amores...*, aspira a ser salamandra por ser ésta para los clásicos el único animal que puede vivir en el fuego, otra metáfora amorosa, sin quemarse:

Mi vida, mi Leonor, tu amor me ha hecho  
 ardiente Salamandra de tu pecho. [vv. 470-471]

O pretende ser como la mariposa que, desde Petrarca («come tal ara el caldo tempo sole»), perece en la luz que atrae y quema. Siguiendo con las fosilizaciones propias del género, la dama es sol, fuego, incendio y luz, y el enamorado el ser que, cual mariposa, quiere abrasarse en él:

Yo soy en tus incendios mariposa  
 que viendo que tu fuego en mí es escaso  
 quanto más á el me acerco, mas me abraso  
 Ablandate mi bien à mi ternura. [vv. 463-466]

Semejante alusión aparece en la comedia de Pedro Félix de Salazar:

Hermosissima Rossa  
 en cuyo amor incauta maripossa  
 vive inmortal mi fée, pues tu belleza  
 es reciproca Union de mi firmeza  
 y à espensas de tu luz por quien respiro. [vv. 438-442]



En otras ocasiones la dama es sorda al enamoramiento como el áspid a la seducción del encantador:

El Rey, mordido del aspid  
de una passion amorosa  
que amor no respeta a naydie  
celoso, cruel, tirano. [vv. 517-520]

El desdén de la amada convierte al amante en un ser consumido por el incendio amoroso. Así razona Llull en *El grande Salomon mallorquín...*:

Desde la luces primeras  
fuiste de mi amor empleo  
si siempre os adorase mia,  
permititme que sea vuestro.  
Yo vivo sin vos, mal dixo;  
esto no es vivir, yo muero. [vv. 767-772]

Si hay un término geográfico que se funda con el protagonista de la historia amorosa, éste es, sin duda, el Etna o, en su caso, el Vesubio. La metáfora del pecho del amante convertido en volcán aparece en casi todas las comedias de nuestros dramaturgos. Observemos algunos ejemplos procedentes de la *Vida y muerte del iluminado doctor...*:

Ramon: Gines ten este Cavallo  
etnas respirando estoi. [vv. 828-829]

Leonor: Mirad en mi pecho herido  
vuestro retrato, si advierto  
que el vuestro esta inficionado  
que padece el mio, es un rayo  
es un Besubio, un incendio. [vv. 1006-1010]

Uno más de la comedia de Jaime Botellas:

Solo diré que abortando  
un infierno de conflictos  
un Etna de pesadumbres  
y un Cancerbero de gritos. [vv. 171-174]

Y otro entresacado de *El grande Salomon mallorquín...*:

Rey:           En oculto fuego enbuelta  
                   da en cada aliento un bolcan  
                   y en cada suspiro un Ethna.                   [vv. 1544-1546]

Las alusiones al tema del honor aurisecular tampoco podían faltar en la tetralogía luliana. Casi todas sus invocaciones provienen de Leonor, en unos casos para recordar a Ramon la deshonra de su esposo y en otros para defender su propia reputación. La primera anotación procede de la comedia de Jaime Botellas y plantea la tópica necesidad del marido de cumplir con las leyes del honor:

No pretendas locuras en mi daño  
 y teme el gran valor de mi marido  
 que llegando á saber lo sucedido  
 bolberá por mi credito ultrajado.                   [vv. 455-458]

La segunda, originaria de la pieza de Salazar, incide sobre el mismo aspecto:

De Balerio, las ofenssas  
 se empeñan, con la razon  
 y mas, quando son tan graves  
 que tocan en el honor.                               [vv. 885-888]

Al tratarse de una comedia hagiográfica, la esperada respuesta del marido ultrajado queda muy difuminada. Sólo en la obra de Salazar se contempla un forcejeo entre Valerio y Llull cuando este último acude a la casa del primero para reunirse con su esposa. En las otras comedias el personaje de Valerio es una caricatura del esposo ofendido de la comedia áurea. Incluso en la pieza *Vida y muerte del iluminado doctor...* se llega al extremo de que el propio esposo es uno de los marineros que al final de la tercera jornada recoge el cuerpo martirizado de Llull y lo traslada a la isla.

La herencia petrarquista se ensombrece al iniciarse el nudo de la comedia, o lo que es lo mismo, cuando comienza el drama hagiográfico propiamente tal que, si exceptuamos la comedia catalana, en los tres restantes comprende la segunda y tercera jornadas. A partir de este momento, los personajes carecen de caracterización y las comedias cambian su fluidez inicial por farragosos discursos doctrinales cuyas argumentaciones teológicas o panegíricas prevalecen sobre la acción. El paso de la comedia de enredo a la hagiográfica afecta tanto a la estructura y al lenguaje de la obra como a la configuración de sus personajes. En el caso del protagonista, su doble faceta de «galán» y «santo» viene marcada no sólo por la evolución de los acontecimientos del drama, sino también por los diversos registros lingüísticos.

Para advertirlo, basta comparar el soneto inicial [vv. 37-50] de la comedia de Pedro Félix de Salazar anteriormente citado con otro posterior de la comedia de Jaime Botellas que a continuación reproducimos:

Raymundo: Padezco, Amor, y gozo en lo que peno;  
 Pues la pena mayor es el deseo,  
 que tengo de morir, y en este empleo  
 gusto, pues vivo de esperanzas lleno.  
 Si me apresto al afan, aqui mi seno  
 aquesta lo siente de recreo  
 conque quanto mas peno menos veo,  
 que pueda à las delicias poner freno.  
 Haced mi Dios, mi Amor, Dueño del alma.  
 que en el mismo consuelo mas padezca  
 hasta encontrar mi dicha con la muerte.  
 Que si al morir por vos logro la palma  
 contra el mismo gozar, hago que crezca  
 la mayor gloria en vos, y en mi suerte. [vv. 2039-2052]

Nuestros dramaturgos idearon reunir en sus comedias toda la vida y obra del beato, y si ya era difícil dramatizar la compleja vida aventurera de Llull, lo resultaba mucho más explicar sobre el escenario su doctrina. Para convertir en lenguaje teatral todo el acopio de datos biográficos y teológicos no hallaron mejor procedimiento que valerse de la palabra de los personajes. Por medio de extensos parlamentos carentes muchas veces de teatralidad, el espectador conocía los detalles biográficos del héroe y asistía a la defensa dialéctica de sus opiniones. De la importancia de este recurso son una muestra los siguientes ejemplos: en *El grande Salomon mallorquin...* el propio Llull es el que refiere los aspectos biográficos no escenificados (vv. 728-846). Los mismos datos se ven ampliados con las intervenciones de Lucindo (vv. 1010-1053, 1974-2094) y doña Catalina (vv. 146-227). En otros pasajes el espectador conoce las desgracias amorosas de doña Ángela (vv. 227-338) y Celín (vv. 497-586) por dos de sus intervenciones. En la *Vida y muerte del iluminado doctor...* Catalina (vv. 66-198) y el demonio (vv. 1437-1508) son los encargados de completar los datos biográficos del protagonista. Y es el mismo Llull, con el parlamento más prolijo de la tetralogía (vv. 2811-3236), quien nos narra los pormenores de su juventud, conversión, vida penitente, producción literaria y viajes. Esta exposición se completa con otra (vv. 3586-3807) en la que se entabla una larga discusión doctrinal sobre la naturaleza divina y la Inmaculada Concepción de María. Por último, en *El prodigio en ambos amores...*, un diálogo (vv. 2566-2740) entre Escoto y Ramon es el pretexto para que éste último compendie sus hitos biográficos; al

igual que el encuentro final con Homero (vv. 3331-3381) sirve de excusa para otra exposición teológica.

Como comedias hagiográficas reúnen todos los componentes propios de este género: apariciones sobrenaturales, milagros, episodios fantásticos y una conveniente escenografía que posibilita el realce de los mismos. De entre las intervenciones sobrenaturales destacan las apariciones de Jesucristo y la Virgen con el Niño, además de la comparecencia de diversos ángeles y del demonio. El ángel ejerce, como en todas las comedias de santos, básicamente tres funciones: la anunciadora, consistente en transmitir al beato los designios de Dios; la reveladora, centrada en la explicación de la visión o del mensaje y la protectora, ejercida normalmente bajo la forma de un ángel custodio. El demonio, como representante de las fuerzas del mal, es el antagonista del beato y en consecuencia el eterno derrotado.

Junto a estas intervenciones inherentes a casi toda pieza hagiográfica, aparecen otras que son específicas de las comedias lulianas. En la *Vida y muerte del iluminado martir...* figura la aparición de un dragón. Una de las características de estas comedias, exceptuando la de Pedro Félix de Salazar, es la escasez y concisión de sus acotaciones teatrales. El incidente del dragón viene precedido de esta ilustrativa e inusual acotación:

Cubrese la Ciudad de Mallorca y se vera todo el Theatro, como de Montañas con sus Escaleras para subir, y bajar, y ira. Subiendo de lo profundo del Theatro un Dragon, en quien vendra el Demonio, vestido de Captivo Moro y este, con los versos, subira asta donde mejor parezca, y à su tiempo descendera el Demonio, y el Dragon se ocultara echando fuego por los extremos.

Las cuatro piezas repiten el episodio del lentisco que súbitamente aparece sobre el escenario con sus hojas repletas de grafías de diferentes lenguas, lo que sin duda supondría un momento de especial esmero para el tramoyista. Lo mismo ocurriría en la escena en que una columna de fuego se posa sobre la cabeza martirizada del beato. Truenos, relámpagos y una frondosa selva acompañaban la peripecia posiblemente más esperada: el milagroso episodio de los leones domesticados. Estos y otros ingredientes eran los que distinguían las piezas sencillas de las llamadas «comedias de teatro», que por su vistosidad y costosa escenografía alcanzaban el mayor éxito de público y taquilla.

## Resumen métrico

La versificación, especialmente en la trilogía castellana, sigue las pautas marcadas por Lope para la comedia nueva, adecuando las diversas estrofas y versos a la situación y al personaje.

Acomode los versos con prudencia  
 a los sujetos de que va tratando  
 las décimas son buenas para las quejas  
 el soneto esta bien en los que aguardan  
 las relacionen piden los romances  
 aunque en octavas lucen por extremo;  
 son los tercetos para cosas graves  
 y para las de amor las redondillas.

La pieza catalana *Comedia del Beato Remon Llull...* es la que más se aparta de las recomendaciones lopeveguescas: pentasílabos, cuartetos cruzados heptasílabos, cuartetos encadenados heptasílabos, quintetos heptasílabos, silvas y sextetos líricos son las estrofas y versos empleados por su autor. Por lo que respecta a las restantes comedias castellanas, la observancia de aquellas indicaciones es mucho mayor. En la obra manuscrita *Comedia famosa El grande Salomon mallorquin...* se aprecian algunas irregularidades que rompen la estructura de algunas estrofas, y creemos que se deben más al descuido del copista que a las imprecisiones de su autor. Lo mismo ocurre con las dos restantes comedias impresas cuyas anomalías métricas pensamos que podrían imputarse al editor.

Domingo GARCÍAS ESTELRICH  
 Universitat de les Illes Balears

## ABSTRACT

The four plays studied here are a response to the violent anti-Lullian events of June 6th 1699, which culminated in the smashing of the statue of Ramon Llull presiding the Lullian chair at the University. Two anonymous manuscript plays –one in Spanish and the other in Catalan– along with two printed plays in

Spanish, written by Jaime Botellas and Pedro Félix de Salazar, undisguisedly aim to make known Lull's heroic virtues and to contribute to his sanctification. For that purpose, they dramatize certain biographical events taken from the legends which had grown up concerning Lull's life. This Lullian tetralogy, belated heir of baroque hagiographic theater, formally adheres to the standard set by Lope de Vega in his *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*: a mixture of comic and tragic elements, lack of observance of the unity of place and time, distribution of the drama in three acts, care in matters of decorum, presence of the «fool», a language suitable to each situation and character, and a notable strophic variety.

## BIBLIOGRAFIA DEL LUL·LISME RUS

*Художественная литература Испании в русской печати. Библиографический указатель. Выпуск первый. Каталонская литература. Москва: Издательство «Рудомино», Всероссийская Государственная Библиотека Иностранной Литературы имени «М. И. Рудомино», 1998. [La literatura d'Espanya publicada en rus. Índex bibliogràfic. Fascicle primer. Literatura catalana. Moscou: Editorial Rudomino, Biblioteca Estatal Russa de Literatura Estrangera «M. I. Rudomino», 1998].*

L'any 1938 el govern de la República va fer donació a la Biblioteca de Literatura Estrangera de Moscou d'un important fons bibliogràfic d'autors catalans i de la col·lecció de clàssics de la Fundació Bernat Metge, fons que anys més tard, en l'exposició itinerant «800 anys de literatura catalana» organitzada per la Institució de les Lletres Catalanes, en la seva escala a Moscou el 1994, va servir per il·lustrar-la. Podríem assenyalar aquests dos esdeveniments com a part del gran nombre de contactes entre tots dos països, però l'interès en l'estudi de la literatura catalana en terres russes va més enllà. Prova de tot això és el present opuscle bibliogràfic en què es recullen una llarga nòmina d'autors (95), obres traduïdes i estudis sobre literatura catalana publicats en rus (266), des de Lull fins a Belbel. La importància de tot aquest material per a la catalanística és òbvia, però encara n'és més per als lul·listes, el motiu de recerca dels quals engloba nou traduccions i una quarantena de treballs específics sobre el personatge, l'obra i la repercussió de Ramon Lull.

Com per a qualsevol estudiós d'eslavística al nostre país, el contacte amb, en aquest cas, Rússia és encara intermitent i recolzat, la majoria de vegades, per les anades i vingudes de col·legues o de terceres persones. És per aquest motiu que l'arribada a Catalunya d'aquest opuscle –sobre el qual no tinc cap notícia que s'hagi publicat cap altre volum que, com ens indica el mateix títol, tracti sobre la resta d'àrees lingüístiques de la Península– ha estat un cas de providència divina. Durant la recerca de material sobre la influència lul·liana a Rússia, la doctora Elena Vidal em va esmentar l'existència d'aquest petit llibre que havia

rebut de Moscou. Molt probablement, si no l'hagués arribat a fullejar, hauria quedat en l'oblit del polsim de qualsevol lleixa de departament d'universitat. Donada la importància i la diversitat del material que hi conté, vaig optar per traduir al català la part tocant a Llull (repeteixo que hi ha recollits molts altres estudis, generals i específics, d'autors medievals i moderns exclusivament catalans), cosa que no exclou la traducció de tota la resta del material.

D'altra banda, no fa gaire temps la revista *Studia Lulliana* va tractar en dos articles publicats el 1991 i 1994<sup>1</sup> sobre el ressò i la difusió de l'obra del beat mallorquí en terres eslaves. Els estudiosos, en ambdós treballs, van aportar el que se sabia i se sap sobre la qüestió, cosa que em facilita la tasca de presentar la darrera i interessantíssima aportació bibliogràfica russa a la catalanística, en què Llull és àmpliament representat.

En la bibliografia que segueix, podreu observar que davant de cada referència apareix una xifra, la qual correspon al número d'entrada dins de l'opuscle. Així mateix, he hagut de refer part de la citació bibliogràfica, ja que en l'original rus no és gaire entenedora. La meva tasca ha estat exclusivament traduir la citació i la petita explicació del seu contingut. Per tal d'aclarir alguns punts vacil·lants, he introduït algunes notes a peu de pàgina.

## RAMON LLULL 1232/33-1315/16

### Traduccions

117. *Cant de Ramon; D'ociositat; De l'esperança; De consolació*. Alexandra Koss (trad.). A: *De poesia catalana*. Leningrad: 1984, pàg. 36-40.
118. *Libre d'amic e Amat* (introducció i pròleg). D. Gúrievitx (trad.). A: *Cultura catalana: història i actualitat*. Moscou: 1993, pàg. 35-39.
- 118a. *Libre d'amic e Amat; Libre de l'orde de cavalleria; Libre de les bèsties; Cant de Ramon*. Vsévolod E. Bagnó; A. M. Koss (trad.). A cura de V. E. Bagnó. St. Petersburg: Nauka, 1997, 284 pàg. (Monuments literaris).

### Sobre l'autor

119. FONTENELL, [B. LE BOVIER DE]. *Conversa en el regne dels morts: Artemisa i Ramon Llull*. A. N[artova] (trad.). St. Petersburg, 1758, vol. VII, pàg. 465-469, publicació mensual.

---

<sup>1</sup> Eugeniusz Górski, «Apunte sobre el conocimiento de Ramon Llull en Polonia», *SL* 31 (1991), pp. 41-52.; Vsévolod Bagnó, «El lulismo ruso como fenómeno de cultura», *SL* 33 (1993 [1994]), pp. 33-43.



120. BEM, I. *Christosophia, o el Camí cap a Crist*. A cura de LABZIN, A. F. (ed.). St. Petersburg: 1815, pàg. III-XXV. Signat: U.M.

«...els nostres avantpassats no eren pas aliens a aquestes idees que actualment anomenen novetats. Uns trenta anys enrere, quan a penes coneixia el nom de Bem, vaig veure un manuscrit Eslau a Moscou, el contingut del qual no recordo, però en què vaig llegir en lletres grans les paraules: “el qual pertany al nostre pare sant Iàkov Bemen”. Jo mateix tinc un manuscrit Eslau a casa, escrit en grafia antiga, el qual és una traducció de les obres de Raimundus Lullius<sup>2</sup> en què a aquest autor se’l designa com a “mestre il·lustrat i il·luminat per Déu”, per bé que en la nostra llengua fins avui encara no hi ha res traduït ni publicat de Raimundus Lullius. Crec que ambdós manuscrits remunten al temps del conegut Kullman,<sup>3</sup> admirador de Bem, cremat a la foguera a Moscou en temps dels tsars...» (pàg. XXIII-XXIV)

121. «Els buscadors d’or a l’edat mitjana: Ramon Llull». (Narració). A: *МОСКВИТЯНИН*. Agost 1851, núm. 16, llibre 2, pàg. 277-289 (2a paginació).

Conté una biografia de R. Llull. És breu en l’exposició de les idees filosòfiques.

122. BUSLÀEV, F. *Crestomatia històrica de la llengua eslavoesclesiàstica i del rus antic*. Moscou: Tipografia universitària, 1861, 1633 columnes, VIII.

Contingut: 123. Sobre Ramon Llull (del manuscrit que pertany a l’editor amb el títol: *L’Art magna i meravellosa del mestre il·lustrat per Déu, Ramon Llull*). Columnes 1363-1366.

En l’anotació el compilador identifica la *Великая наука* amb l’obra de Llull *Ars magna*, i a més informa que el manuscrit inclou una *Краткая наука*<sup>4</sup> «*Les dues contenen la filosofia de Llull amb l’addició de càlculs i combinatòries cabalístiques*».

123. ТИХОНРАВОВ, N. S. «Kvirin Kullman». A: *Русский вестник*. Moscou: novembre 1867, vol. 71, pàg. 183-222; desembre, pàg. 560-594.

ТИХОНРАВОВ, N. S. *Obres*. Moscou: 1898, vol. 2, pàg. 305-375.

Parla sobre l’entusiasme del propagador i del seguidor, I. Bem i K. Kullman (2a meitat del s. XVII) per l’obra de Llull, l’*Ars magna*, i la seva intenció de crear un mètode universal per englobar totes les ciències, seguint les petjades del pensador català, veg. pàg. 312-316.

<sup>2</sup> En llatí en la versió original, encara que escrit en ciríl·lic.

<sup>3</sup> Vegeu V. Bagnó, «El lulisme rusu como fenómeno de cultura», *SL*. 33 (1993[1994]), pp. 33-34.

<sup>4</sup> Això és, l’*Ars brevis*.

124. TOLSTÓI, ALEKSEI KONSTANTÍNOVITX. «Alquimista: poema inacabat». A: *Poemes*. St. Petersburg: 1867, pàg. 389-397.

TOLSTÓI, A. K. *Antologia*. Moscou: 1969, pàg. 505-510.

En la nota al text de l'autor es diu que el més important per a ell és la llegenda, segons la qual l'any 1250 R. Llull, essent «senescal de les illes Balears», va veure la dama Eleonor (o Ambròsia de Castelo) a la plaça de Palma, en va quedar fascinat i en va rebre promesa d'amor, si aconseguia «l'elixir de la vida».

125. *Biblioteca d'Abraham Serguéievitx Norova*. St. Petersburg: Tipografia de l'Acadèmia Imperial de Ciències, 1868, 1a part, 311 pàg.

En el catàleg de la biblioteca, establert pel mateix A. S. Norova, en concret, hi ha edicions de les obres de Llull i comentaris dels ss. XVI i XVII en llatí i en francès; entre els quals hi ha l'edició de Llull del 1517 que pertanyia a Giordano Bruno, amb glosses de Bruno, veg. pàg. 242-243; descripció de les obres manuscrites de G. Bruno relacionades amb les idees de Llull, veg. pàg. 257, 270-271. (Els comentaris a la còpia són en francès).

126. VLADISLÀVIEV, M. *Suplement // VLADISLÀVIEV, M. Lògica: consideració sobre els mètodes inductius i deductius de pensament i opuscles històrics: de la lògica d'Aristòtil, de la dialèctica escolàstica, de la lògica formal i inductiva*. St. Petersburg: 1872, pàg. 1-257 (2a paginació).

Contingut: 2. Lògica escolàstica: Ramon Llull, veg. pàg. 119-134 (exposició de les idees contingudes en el llibre *Ars magna*, amb la reproducció de les figures; valoració de les teories lògiques i de les obres de Llull); l'escola de Llull, veg. pàg. 138-143 (sobre els comentadors i seguidors de Llull en els ss. XVI-XVII).

127. BEZABRÀZOVA, M. O. «L'*Ars magna* de Ramon Llull en manuscrits russos del s. XVII». A: *Revista del Ministeri d'Instrucció Pública*. St. Petersburg: 1896, núm. 2, pàg. 383-399 (5a paginació).

Parla sobre l'obra *Art cabalística magna i meravellosa... del mestre Ramon Llull*, les quatre còpies de la qual es conserven al museu Rumiàntsevski de Moscou, set a la Biblioteca Pública Imperial, i una a l'arxiu del Ministeri d'Afers Estrangers de Moscou. En l'article es planteja la hipòtesi que l'*Ars magna* és una traducció o un text refós del comentari poc conegut llatí o polonès a l'*Ars magna*, però no pas una traducció de l'obra de Llull o d'un dels seus comentaris més coneguts.

128. SOLOVIEV, V. «Llull, Ramon». *Sub voce a: Diccionari Enciclopèdic*. St. Petersburg: 1896, vol. 18, pàg. 246-249.

129. MEIER, E. *Història de la química de l'antiguitat fins a l'actualitat*. M. A. Rosental (trad.); prefaci de D. I. Mendelèiev. St. Petersburg: Editorial de la llibreria V. Erikson, 1899, 513 pàg.

Hi trobem una biografia breu de R. Llull i les seves opinions sobre l'alquímia, veg. pàg. 28-29. Apareix esmentat en les pàg. 33, 37, 44, 48.

130. SOBOLEVSKI, A. I. «La influència occidental en la literatura de la Rus moscovita, ss. XV-XVII». A: *Butlletí d'arqueologia i història*. St. Petersburg: 1899, fasc. 11, pàg. 5-159.

En la descripció de traduccions i textos refosos fets a la Rus de Moscou entre els segles XV i XVII, parla de la *Retòrica* de R. Llull, la qual en un dels manuscrits s'anomena *Llibre sobre l'intel·lecte de l'escriptura sacra* (còpia Uvàrov de principi del s. XVIII). Hi trobem l'índex de la *Retòrica*; planteja la hipòtesi que la traducció i la modificació pertanyen a Andrei Khristoforovitx Belobotski.

131. ARKHÀNGUELSKI, A. *Formació i literatura a l'estat moscovita del final del s. XV fins al s. XVII*. Butlletí de la Universitat Imperial de Kazan, 1900, núm. 9, pàg. 33-130.

En els inventaris de traduccions de tipus científic de final del s. XVII, hi consten les obres: *Retòrica de Ramon Llull, mestre parisenc, cavaller...* (veg. pàg. 91-93); *Art magna i meravellosa del mestre il·lustrat per Déu, Ramon Llull... En preguntes i respostes i l'Art breu* de Llull (veg. pàg. 95-96). Descripció de les còpies de la *Retòrica* (feta pel professor A. I. Sobolevski) seguida d'informació biogràfica, en què, en concret, es diu que R. Llull «fou un dels extraordinaris filòsofs medievals, el qual es va anticipar en molts conceptes als estudis filosòfics de Hegel». Sobre el text anomenat *Art magna i meravellosa...*, les còpies del qual es remunten al principi o primera meitat del s. XVII, es diu que el contingut no és una traducció del tractat de R. Llull *Ars magna generalis et ultima*, sinó un extracte o una refosa d'aquesta obra. A més, es fa esment que l'*Ars magna...* gaudia d'un «respecte particular» a Rússia. L'autor de la investigació relaciona la còpia del s. XVI de l'*Art breu* amb el tractat de Llull *Ars brevis*.

132. SOLOVIEV, V. «Llull». *Sub voce a: Nou Diccionari Enciclopèdic*. St. Petersburg: 1900, vol. 25, pàg. 236-240.

133. VINDELBAND, V. *Història de la nova filosofia. Del Renaixement fins a Kant, vol. I*. A. I. VVEDENSKI (red.). St. Petersburg: Tipografia de V. Bezobràsova i K., 1902, XII, 464 pàg.

Sobre la influència del llibre de R. Llull *Ars magna* en G. Bruno, veg. pàg. 55-56.

133a. SAVITSKI, D. *Joaquim Bogomolevski, predicador rus del principi del s. XVIII*. Treballs de l'Acadèmia Espiritual Kieviana, 1902, llibre 8, pàg. 506-572 (2a paginació); llibre 9, pàg. 77-120 (2a paginació); llibre 10, pàg. 171-207 (2a paginació); llibre 11, pàg. 426-460; llibre 12, pàg. 546-587.

En concret, parla sobre la còpia del *Llibre de diferents escrits retòrics, filosòfics i teològics* de la biblioteca del monestir Kievomikhàilovskoe (llibre 8, pàg. 514, 557-563; llibre 11, pàg. 459), i també de quatre còpies de la biblioteca dels Uvàrov amb el nom de *Retòrica de Ramon Llull i Art dels sermons* (llibre 8, pàg. 513, 524-535). L'autor disputa l'opinió d'A. Sobolevski i d'A. Arkhànguelski (cf. núm. 130, 131) sobre l'autoria de la composició manuscrita *Llibre de diferents escrits...* i anomena com a compilador d'aquest llibre I. Bogomolevski, sobre el qual comunica que al principi del s. XVIII va anar a Espanya i va visitar l'«Acadèmia mallorquina» fundada per R. Llull (llibre 9, pàg. 89-90).

134. SOBOLEVSKI, A. Ressenya a: *Revista del Ministeri d'Instrucció Pública*. St. Petersburg: 1903, núm. 3, pàg. 182-185 (3a pàg.). Ressenya de l'obra de SAVITSKI, D. *Joaquim Bogomolevski, predicador rus de principi del s. XVIII*. Acadèmia Espiritual Kieviana, 1902, llibres 8-12.

Un espai central en la ressenya l'ocupa la qüestió sobre l'autor de la composició manuscrita (homilètica) *Llibre de diferents escrits retòrics, filosòfics i teològics* (de la biblioteca del monestir Kievomikhàilovskoe), el qual en altres còpies és intitulada *Retòrica de Ramon Llull o Art dels sermons* (manuscrits de la Biblioteca dels Uvàrov). El ressenyador, fent referència al seu article de l'any 1899 (cf. núm. 130), insisteix en el fet que cal considerar no pas I. Bogomolevski, professor de l'Acadèmia moscovita de científics kievians, com a l'autor de les homilies, sinó Andrei Khristoforovitx Belobotski.

135. SÓKOLOV, N. «*La filosofia de Ramon Llull i el seu autor*». A: *Revista del Ministeri d'Instrucció Pública*. St. Petersburg: 1907, núm. 8, pàg. 331-338 (2a pag.).

Tracta sobre el manuscrit de principis del s. XVIII *La filosofia de Ramon Llull* de la col·lecció de la Biblioteca del monestir de Solovets. L'autor de l'article opina que és una traducció d'un comentari llatí poc conegut a l'*Ars magna* de R. Llull, molt probablement realitzat per A. K. Belobotski. Encara que confirma la semblança gairebé total del contingut del manuscrit de Solovets amb l'*homilia* d'I. Bogomolevski (cf. núm. 133a).

136. MORÓZOV, N. *La pedra vermella dels alquimistes // A la recerca de la pedra filosofal*. St. Petersburg: 1909, pàg. 35-144.

«...Els estudis d'altres dos deixebles de [Roger] Bacon, Ramon Llull (1235-1313), expressament atret amb perfídia de Viena a Anglaterra pel rei Eduard II i tancat a la presó, fins que els digués el secret, i Foma Akvinski [...] van resultar ser unes obres molt més tardanes d'autors desconeguts, però per aquesta raó no sabem res del cert sobre les autèntiques idees dels personatges esmentats», veg. pàg. 108; precisament aquí hi ha reproduït un retrat de R. Llull «segons un gravat antic de De Vriese».

137. ARXIMANDRITA NIKANOR. «L'Art magna de Ramon Llull en el compendi d'Andrei Denísov». A: *Butlletí del Departament de Llengua Russa i Filologia de l'Acadèmia Imperial de Ciències*. St. Petersburg: 1913, vol. 18, llibre 2, pàg. 10-36.

Tracta sobre tres còpies (en la col·lecció Tikhànov de la Biblioteca Pública Imperial, en la Biblioteca de l'Acadèmia Imperial de Ciències, Biblioteca Khlúдов del monestir moscovita de l'antiga fe de Nicolau), que representen una variant abreujada de l'obra coneguda a Rússia amb el nom de *Art magna de Ramon Llull*. Segons la hipòtesi de l'autor, els articles, la redacció i el compendi de l'*Art magna*... estan realitzats pel «conegut en la història del moviment dels *bezpopovsxini*»<sup>5</sup> Andrei Denísov.

138. DRUJININ, V. G. «Sobre el problema de l'autoria del compendi de l'*Ars magna* de Ramon Llull». A: *Butlletí del Departament de Llengua Russa i Filologia de l'Acadèmia Imperial de Ciències*. St. Petersburg: 1914, vol. 19, llibre 1, pàg. 342-344.

L'investigador col·laciona la còpia del *Compendi de l'Art magna*, que es conserva en la Biblioteca Pública Imperial, amb l'així anomenada Pomors i aporta arguments complementaris a favor de la versió de Nikanor (cf. núm. 137), d'acord amb la qual la redacció d'aquest text pertanyia a Andrei Denísov.

139. MENXUTKIN, B. N. *La química i les vies del seu desenvolupament*. Moscou; Leningrad: Acadèmia de Ciències de l'URSS, 1937, 352 pàg.

Tracta sobre Ramon Llull, el seu llibre *Ars magna*, amb un gran nombre d'obres d'alquímia que se li atribueixen, veg. pàg. 52-54.

140. PERELMAN, I. I. «La cinquena operació matemàtica: màquines intel·ligents». *Àlgebra recreativa*. Moscou; Leningrad: 1937, pàg. 31-36.

Sobre l'*Ars magna* de Ramon Llull com a mètode de recerca de la veritat per la via de l'anàlisi automàtica/mecànica de les idees i per la invenció d'aquestes

---

<sup>5</sup> És una de les branques del moviment dels vells creients, el nom de la qual literalment significa «els sense popa»; això és, que neguen l'autoritat eclesiàstica, del clergat.

per a aquesta finalitat amb un mecanisme mecànic; sobre la influència de la idea de l'*Ars magna* en Giordano Bruno, Kircher (s. XVII), G. Leibniz; també parla sobre el quadre satíric de l'entusiasme per les «màquines intel·ligents» en la novel·la de J. Swift *Els viatges de Gulliver*.

141. RÀIKOV, B. E. *Assaigs sobre la història de la concepció heliocèntrica del món a Rússia: des de les antigues ciències naturals russes*. Moscou; Leningrad: Acadèmia de Ciències de l'URSS, 1937, 264 pàg.

Contingut: capítol 2. El desenvolupament ulterior de les influències occidentals, veg. pàg. 29-42 (L'*Ars magna* de R. Llull i la seva traducció o refosa russa; partidaris del lul·lisme a Rússia: el místic religiós Kvirin Kullman de Wroclaw, cremat a la foguera a Moscou l'any 1689 per opinions herètiques, i Joaquim Bogomolevski, monjo científic del final del s. XVII, principi del s. XVIII; contingut de l'*Ars magna*; classificació de tot allò que hi ha sobre Llull; astronomia i cosmografia de l'*Ars magna*; opinions astrològiques en l'*Ars magna*, veg. pàg. 34-42).

Sobre Llull, cf. a més l'índex de noms.

142. RÀINOV, T. *La ciència a Rússia entre els ss. XI-XVII: assaigs sobre la història dels criteris científics i científiconaturals de la natura*. Parts 1-3. Moscou; Leningrad: Acadèmia de Ciències de l'URSS, 1940, 507 pàg.

Contingut: cap. 5. Els criteris astronòmics en el s. XVII: 1. Criteris precopernicans, veg. pàg. 432-437 (sobre la concepció del sistema homocèntric en l'*Art magna i meravellosa del mestre il·lustrat per Déu, Ramon Llull*, veg. pàg. 434); cap. 6. Els punts de vista biològics en el s. XVII: 2. La biologia teòrica, veg. pàg. 466-470 (Sobre una composició manuscrita de l'*Art magna* com a única obra en la Rússia del s. XVII que tractava qüestions biològiques, veg. pàg. 466)

143. ALEKSÀNDROVA, G. F. et al. (red.) *Història de la filosofia. Filosofia de la societat antiga i feudal*. Moscou: Oguiz, Gospolitizdat, 1941, vol. 1. (Institut de Filosofia de l'Acadèmia de Ciències de l'URSS).

Sobre l'*Ars magna* de Ramon Llull, veg. pàg. 469.

144. ZÚBOV, V. P. *L'herència manuscrita de Giordano Bruno: el còdex moscovita de la Biblioteca Estatal de l'URSS «V. I. Lenin»*. Secció de manuscrits occidentals de la Biblioteca Estatal de l'URSS «V. I. Lenin». Moscou: 1950, fasc. 11, pàg. 164-182.

Parla sobre els tractats manuscrits de G. Bruno conservats a Moscou. En l'article es fa saber que els textos del còdex moscovita es remunten a l'època que va precedir l'arrest de G. Bruno (maig del 1592), entre els quals predomi-

nen els tractats consagrats a l'*art lul·liana*. També, sobre la influència de la lògica lul·liana en la tasca científica de G. Bruno, el desenvolupament dels principis del lul·lisme en les seves obres *De la màgia*, *De les cadenes*, *Dels principis de les coses*; sobre les coincidències d'alguns punts del text *Dels principis de la medicina* amb l'obra sobre medicina de R. Llull.

145. ZÚBOV, V. P. «Per una història de l'art oratòria russa al final del s. XVII i a la primera meitat del s. XVIII: (Literatura lul·lística russa i el seu destí)». A: *Treballs de la secció de literatura russa antiga de l'Institut de Literatura Russa (IRLI)*. 1960, vol. 16, pàg. 288-303.

Sobre les obres manuscrites dels ss. XVII-XVIII *L'Art magna*, *l'Art breu*, *Llibre atribuït a Ramon Llull de coses dibuixades*, i altres, les seves relacions amb R. Llull; sobre els autors d'aquestes obres i els seus significats, principalment, com a manuals de retòrica.

146. GORFUNKEL, A. J. «L'Art magna de Ramon Llull i els seus lectors». A: *XVIII BECE*. Moscou i St. Petersburg: 1962, vol. 5, pàg. 336-348.

Sobre la composició original de final s. XVII que es conserva en 55 còpies i que conté un resum d'algunes parts de l'*Art magna* de Ramon Llull, però a més comentaris a l'art. En l'article se sosté la hipòtesi d'A. I. Sobolevski sobre la pertinença d'aquest treball a A. J. Belobotski i aporta dades (d'acotacions en els manuscrits) sobre els propietaris de les còpies, aparegudes al llarg del s. XVIII.

147. RUBIN, A.; STIAJKIN, N. «Llull, Ramon». *Sub voce a: Enciclopèdia filosòfica*. Moscou: 1964, vol. 3, pàg. 260.

148. JUA, M. «El període alquímic: 4. L'alquímia occidental». *Història de la química*. G. Bíkov (trad.). Moscou: 1966, pàg. 40-47.

Sobre Ramon Llull, veg. pàg. 41-42.

149. GORFUNKEL, A. J. *Giordano Bruno*. Moscou: Misl, 1973, pàg. 175.

Sobre les mesures preses per G. Bruno per tal de reformar la lògica tradicional amb l'ajut de l'*Art lul·liana*, veg. pàg. 114-115.

150. KOTRELEV, N. V. Llull, Ramon, *sub voce a: BSE*, 3a ed., 1974, vol. 15, pàg. 59.

151. POPOV, P. S.; STIAJKIN, N. I. «La nova lògica i la lògica moderna: R. Llull». A: *Desenvolupament de les idees lògiques de l'antiguitat fins al Renaixement*. Moscou: 1974, pàg. 193-194.

Sobre la teoria reformadora de combinatòria dels conceptes (*Ars magna*) de R. Llull.

152. RABÍNOVITX, V. L. «L'alquímia com a fenomen de la cultura medieval». KUSNETSOV, V. I. (red.). Moscou: Nauka, 1979, 391 pàg.

Sobre l'*Art magna* de R. Llull com a exemple del caràcter *receptaire* del pensament medieval, veg. pàg. 49-50: sobre R. Llull cf. també l'índex de noms.

153. SÓKOLOV, V. V. «La lògica escolàstica: Ramon Llull». A: *Filosofia medieval*. Moscou, 1979, pàg. 379-383.

154. LEIBNIZ, G. B. «Carta a N. Remon, juny del 1714». A: LEIBNIZ, G. B. *Obres*. 4 vol. Moscou: 1982, vol. 1, pàg. 535-539.

Sobre la seva passió per l'*Art magna* de R. Llull i sobre l'obra crítica *De arte combinatoria*, consagrada a l'anàlisi de les idees del pensador català, veg. pàg. 537.

155. GALUXKIN, V. (En el 750è aniversari del naixement de R. Llull) // *Dates literàries inoblidables*. 1985. Moscou, 1985, pàg. 42-44.

156. BORGES, J. L. *La màquina lògica de Ramon Llull* (assaig). E. Lisenko (trad.). A: BORGES, J. L. *Les escriptures de Déu*. Moscou: 1992, pàg. 42-46.

157. GÚRIEVITX, D. «Assaig de traducció de Ramon Llull». A: *Cultura catalana: història i actualitat*. Moscou: 1993, pàg. 31-34.

Observacions introductòries d'un traductor del tractat *Libre d'amic e Amat*.

157a. TXERNEIKO, N. G. «Filosofia de Ramon Llull». A: *Cultura catalana ahir i avui*. Moscou: 1997, pàg. 6-29.

Cf. també els núm. 15, 26, 34.

### Altres referències

15. IÀKOVLEV, I. (PÀVLOVSKI, I. I.) *Assaigs de l'Espanya contemporània: 1884-1885*. St. Petersburg: Editorial d'A. S. Suvórina, 1889, 622 pàg.

Sobre Àngel Guimerà, veg. pàg. 380-387; sobre Narcís Oller, veg. pàg. 387-389; sobre Emili Vilanova, veg. pàg. 389-393; sobre el renaixement de la literatura catalana a la meitat del s. XIX i els Jocs Florals, pàg. veg. 394-397; sobre Jacint Verdaguer, pàg. veg. 397-403; sobre F. Mateu i Fornells, veg. pàg. 407;



sobre Ramon Llull, veg. pàg. 470-471; sobre T. Llorente i Olivares, veg. pàg. 484.

26. VOLF, E. M. «Formes “supralingüístiques” dels discurs poètic a Catalunya en els ss. XIII-XV». A: *Models de formes supradialectals de la llengua*. Moscou: 1981, pàg. 157-174.

En concret tracta sobre les particularitats de la llengua poètica de Jordi de Sant Jordi, Andreu Febrer, Ausiàs March, veg. pàg. 167-170; **sobre el paper de R. Llull en el procés de formació de la llengua catalana, veg. pàg. 171-172.**

34. *La formació de les llengües literàries romàniques*. STEPÀNOV, G. V. (red.). Moscou: Nauka, 1984, 356 pàg.

Contingut:

VOLF, E. M. «Desenvolupament de la prosa catalana en els ss. XIII-XIV: inici de la formació del català literari». **Ramon Llull, veg. pàg. 11-38**; Cròniques, veg. pàg. 38-55 [Bernat Desclot, Jaume I, Ramon Muntaner]; Sermons i prosa didàctica: Francesc Eiximenis, Vicent Ferrer, veg. pàg. 55-72; Renaixement català i humanisme, Bernat Metge, veg. pàg. 81-97.

NARUMOV, B. P. «El català literari del s. XVI a principi del s. XIX: literatura artística en llengua catalana els ss. XVI-XVIII», veg. pàg. 128-142.

Malgrat la barrera lingüística i geogràfica que ens allunya, el material presentat és d'allò més ric i desconegut. L'opuscle és hereu, entre altres materials anteriorment editats, d'un recull d'articles elaborat per la catalanista Elena M. Volf i publicat l'any 1989 a la revista *Iberica* [*La catalanística a Rússia i a l'URSS. Índex bibliogràfic*. Leningrad: Nauka, Acadèmia de Ciències de l'URSS, 1989, pàg. 234-238], en què dedica tot un apartat al lul·lisme rus.

Com heu comprovat, les idees de Llull van exercir de manera indirecta una gran influència en certs àmbits de la societat russa des del s. XVII. És lògic que en un medi extremament dominat per les creences religioses, la seva difusió captés l'atenció dels *starobriadtsi* o vells creients, seguidors de l'antiga fe ortodoxa desballestada durant les reformes canòniques de mitjan s. XVII, iniciades el 1653, en què les altes instàncies religioses encapçalades pel patriarca Nikon,<sup>6</sup> i per mitjà d'un seguit de concilis, van voler introduir l'organització i els costums eclesiàstics grecs, cosa que va implicar el canvi en els *obriadi*, és a dir, en els ritus. La càrrega simbòlica dels usos de la que aviat seria l'*antiga fe*,

---

<sup>6</sup> Arran del seu afany de poder que el va dur a enfrontar-se amb el tsar Alexei (1645-1676), Nikon fou condemnat en el Concili de l'any 1666 (d'altra banda, any fatídic de prediccions apocalíptiques). Veg. Francis Dvornik, *Les Slaves* (París: Seuil, 1970), pp. 878-896.

era massa gran. Un segle abans, en els concilis del s. XVI, precisament es van anatemitzar els usos que ara eren considerats únics i veritables.<sup>7</sup> El fet que els vells creients fossin considerats cismàtics és un de tants casos de partidisme històric. Ells també creien que els seus adversaris eren uns cismàtics, però les reformes reberen el recolzament estatal amb la qual cosa passaren a ser uns proscrius davant la llei. Paradoxalment, la majoria d'estudiosos coincideixen a assenyalar els vells creients com als vertaders reformadors de l'Església russa, ja que defensaven la seva independència davant del poder laic. Tot plegat va suposar una desestabilització social, un període de d'autoimmolacions i d'auto-desterraments, dels quals encara avui ens arriben notícies.<sup>8</sup> Aquestes foren algunes de les conseqüències de la lluita contra les innovacions que van imposar els reformadors. Però, als vells creients, no només els interessaven les idees teològiques del beat. Durant el s. XVIII va sorgir una branca de cismàtics encapçalats per Andrei Denísov (els *staroveri* que hi ha esmentats en la citació 137), el qual fou un dels difusors de les idees lul·lianes entre els vells creients i va refondre per a un ús pedagògic la traducció que féu Bielobodski de la *Retòrica* lul·liana, d'aquí que a la biblioteca del monestir de Vigovski, a la Carèlia russa, es trobés un exemplar de l'*Ars Brevis* de Llull, entre altres autors.

Seguint l'evolució cronològica de l'opuscle, de les vint-i-una referències que podeu veure anteriors a l'any 1917, onze tracten sobre els manuscrits lul·lians en antic rus eclesiàstic que s'han trobat en biblioteques estatals o de monestirs. Entre aquests primers materials podem seguir resumidament l'evolució de la disputa acadèmica entre un seguit d'investigadors, de 1896 a 1914, que se centren en la hipòtesi de l'autoria de la redacció i el compendi d'alguns d'aquests manuscrits, els quals es van confeccionar sobre comentaris llatins de l'*Ars magna*. En l'article que he esmentat a la n. 1, més amunt, el professor Bagnó aporta la informació més imprescindible sobre aquests estudis i parla extensament de les investigacions i les disputes dels acadèmics. En la resta d'obres de divulgació, més generals, també anteriors a la Revolució, es parla marginalment de Llull com a filòsof i alquimista. Curiosament, relacionada amb la personalitat i la vida del Llull alquimista, l'escriptor A. K. Tolstói recull en el poema *L'alquimista: poema inacabat* (núm. 124) la curiosa llegenda de la fascinació del beat per una dama.

---

<sup>7</sup> Entre d'altres, l'antic ritus manté la pràctica de senyar-se amb dos dits, i no pas amb tres; cantar dues vegades l'al·leluia, i no pas tres; no afeitar-se la barba, etc. Veg. Dmitri Chizhevski, *Historia del espíritu ruso*, 2 vols. (Madrid: Alianza bolsillo, vols. 58-59, 1967).

<sup>8</sup> En el número 4 de la versió russa de la revista de viatges *Geo*, de juny de 1998, hi ha publicat un article sobre una família de *staroveri*, els Likov, els quals han viscut durant més de trenta-tres anys en la immensitat de la taigà siberiana.

Tot seguit, podeu observar que es produeix un salt cronològic en què la investigació centrada en Lull no es torna a reprendre fins a l'any 1937, però ja des d'una perspectiva i un interès més científic. De ben segur, el pes de la situació política i la manera com es va enfocar la investigació literària van ajudar a desviar la curiositat per l'eminent català. És així que el major nombre d'estudis en què es parla de Lull tracten la vessant matemàtica de l'*Ars*, el paper que tingué en l'evolució de la filosofia i, reprenent el mite del Lull alquimista, se'n parla en obres sobre història de la química. Quant a la tradició més estrictament literària, el primer treball destacat que en aquest segon període parla de la literatura lul·lística russa és el núm. 145 de l'any 1960, del professor Zúbov, el qual anteriorment, l'any 1950, va publicar un article sobre el còdex conservat a Moscou que conté tractats de Giordano Bruno i, a la vegada, parla de la influència de l'*Art* en la tasca científica de Bruno. Així ens trobem davant d'un salt de gairebé quaranta anys respecte a la darrera referència en aquest àmbit de l'obra lul·liana. Dos anys més tard en tornem a trobar un altre centrat en els lectors de l'*Ars magna*, i altre cop hem d'esperar un interval de vint anys per veure nous estudis literaris, ara sí, no tan centrats en els manuscrits lul·lians russos, sinó en l'obra. Com podeu comprovar l'evolució dels estudis sobre Lull és d'allò més vacil·lant.

De tot aquest estol, hem d'agrair la tasca investigadora de personalitats com ara la difunta E. Volf o el mateix professor Bagnó de Sant Petersburg, el qual precisament l'any 1997 va publicar una traducció al rus d'obres de Lull, el *Llibre d'amic e Amat*, *Llibre de l'orde de cavalleria*, *Llibre de les bèsties* i el *Cant de Ramon*, de les quals la primera obra es va publicar de manera íntegra per primera vegada (en una altra edició de 1993 aparegueren alguns fragments), les altres dues es van publicar en una primera traducció íntegra, i el *Cant de Ramon* és una reedició de la traducció feta per la professora A. Koss l'any 1984. L'edició del llibre, publicat a la prestigiosa col·lecció «Monuments literaris» de la reconegudíssima Acadèmia de Ciències Russa, es completa amb dos estudis minuciosos del mateix Bagnó sobre Lull: «Trobador de Crist», pàg. 191-249; i «El lul·lisme rus com a fenomen de cultura», pàg. 250-265, el qual és el mateix article publicat a *Studia Lulliana* l'any 1994, amb alguna que altra variant insignificant.

És per tot això que hem vist que cal agrair l'esforç de recopilació de tot el material bibliogràfic dispers, el qual ens pot ajudar a comprendre la dimensió del paper de la cultura catalana més enllà de la idea d'Europa que tenim.

Ricard ALTÉS MOLINA  
Barcelona

## ABSTRACT

This bibliography of Ramon Llull in Russia gathers together all the references up to the present day of published translations of his works, as well as articles on him and on Russian Lullism, which centered primarily on the religious movement of the Old Believers. The presence of the figure of the Majorcan thinker in Russia culture parallels many of the historical events which took place in that country in the second half of the seventeenth century. A large portion of the studies listed here discuss the origin and fortune of the manuscript testimonies of reworked texts of Llull's *Ars magna*.

## NOMENAMENT DE QÜESTORS I BACINERS PER A LA CANONITZACIÓ DE RAMON LLULL, 1671

Transcrivim tot seguit un document que es conserva a l'Arxiu del Regne de Mallorca (EU 78, f. 10v-106v) sobre l'elecció i nomenament dels qüestors d'almoines i baciners de la part forana per a la causa de la canonització de Ramon Llull.

Els baciners estaven exempts de fer guàrdies ordinàries i extraordinàries, mostres, sentinelles, rondes de guardar i aportar presos i encarcerats i avisos. En els elegits es troba la devoció i suficiència requerida. Els jurats del Regne elegeixen un baciner per cada vila.

Die XVII mensis julii anno de Nativitate Domini MDCLXXI [1671]

[Al marge:] Sobre electió de quistors de la part forana del Il·luminat Doctor y màrtir el Beato Ramon Llull.

Convocats, congregats y ajuntats Su Señoria dels Il·lustres y molt Magnífics Senyors Francesch de Olesa, donsell y los socios jurats de la Universitat, ciutat y Regne de Mallorca, sabent en la Sala inferior de la Casa de la Juraria de dita Universitat lloch sòlit y acostumat ha hont los negocis de aquella se acostumen tractar difinir y determinar per bé y utilitat de dita Universitat, sabent y atenent que Su Il·lustrissima del Senyor Virrey ab lletres despatxades als 24 abril proppassat és concedida als quistors y bassiners del Il·luminat doctor màrtir Ramon Llull qui se emplearan en recullir las almoynas faran los devots del present Regne per a conseguir la canonitzeció del dit Il·luminat doctor y màrtir preservació y immunitat de guardes ordinàries y estreordinàras, mostrars, sentinellas, rondas de guardar y aportar presos y encarcerats y avisos com en dita carta llargament es de veu-

rer còpia impresa de la qual se donerà a quascú de dits bassiners y quistors volent Sa Señoria dels Il·lustres y molt Magnífics Señors jurats fer ellectió de persones aptes y sufficients per dit effecte y atenant que en las infrascritas personas se troba la devoció y sufficiència requerida las ellegexen per lo dit exerjer.

És a saber en

Alcúdia: Joan Solivellas  
 Calvià: Jaume Campins  
 Andraig: Joan Barceló  
 Puigpunent: Matheu Gomila  
 Estellenchs: Pere Palmer, àlies Tem  
 Esporlas: Pere Mas  
 Bañalbufar: Joseph Albertí, de Matheu  
 Valldemossa: Joan Estrada, àlies Bo  
 Buñola: Matheu Amengual  
 Sóller: Joan Tries  
 Pollensa: Joseph Masià  
 Pobla: Joan Forners  
 Campanet: Guillem Llull  
 Incha: Joan Borràs, àlies Gran  
 Binaselem: Gaspar Malondra  
 Aleró: Joan Rotger Sampol  
 Sant Marsal: Josep Oliver, àlies Prim  
 Santa Maria: Miquel Cañellas, àlies Besca  
 Sansellas: Pere Munar de Barhomeu  
 Algayda: Miquel Coll  
 Muntuyri: Barhomeu Manera fill de Miquel  
 Sineu: Joan Torelló y Font  
 Petra: Jaume Riutort  
 Muro: Miquel Baró  
 Santa Margarida: Miquel Amfos  
 Artà: Pere Pellyser  
 Menecor: Mathià Binimelis  
 Falenitg: Matheu Bennàsser  
 Santañy: Gabriel Burguera  
 Campos: Bernat Vila  
 Lluchmayor: Miquel Thomàs Xirich  
 Lluch: Pere Bonmassip  
 Sant Llorens des Cardessar: Pere Sureda de Son Sureda  
 Deyà: Francesch Canals  
 Fornalug: (en blanc)  
 Porreras: Raphael Ferrer

A los quals fonch donade una copia o carta emprimida sellada y firmada del Secretari de la Universitat per a que gaudissen de las ditas immunitats que gaudexen los questors, per tot lo qual per a que consti ad eternam res memoriam se ha continuat lo present acte.

Testes Christoforus Segui scriptor et Antonius Antelm lapiscida.

Ramon ROSSELLÓ

Jaume BOVER





# BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) *Raimundi Lulli Opera Latina. Tomus XXII. Opera 130-133, in Monte Pessulano et Pisis anno 1308 composita*, ed. Alois Madre, «Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis» CXIV (Turnhout: Brepols, 1998), xxiv + 367 pp.

Conté una edició de:

*Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* (III.79)

*Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni* (III.81)

*Liber de centum signis Dei* (III.82)

*Liber clericorum* (III.83)

Ressenyat a continuació.

2) Llull, Ramon, *Lògica nova*, ed. Antoni Bonner, «Nova Edició de les Obres de Ramon Llull» IV (Palma: Patronat Ramon Llull, 1998), liii + 186 pp.

Conté una edició de:

*Lògica nova* (III.56)

*Doctrina e manera de aplicar lògica nova a la ciència de dret e de medicina* (FD I.15)

Ressenyat a continuació.

3) *Raimundi Lulli Opera Latina. Tomus XXIII. Opera 101-105, Ianuae et in Monte Pessulano Anno 1303 composita*, ed. Walter Euler, «Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, CXV» (Turnholt: Brepols, 1998), xxv + 291 pp.

Conté una edició de:

*Logica nova* (III.56)

*Liber de modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinae* (FD I.15)

*Disputatio fidei et intellectus* (III.58)

Ressenyat a continuació.

4) Raimondo Lullo, *Il Natale di Gesù, Il Libro dell'Amico e dell'Amato, Albero della Filosofia d'Amore, Le Ore di Nostra Signora*, traduzioni di Lino Temperini (NG), Adelaide Baracco (LAA), Diana Mancini (AFA, ONS), in *Mistici Francescani. Secolo XIV, II* (Milà: Editrici Francescane, 1997), pp. 1134 (l'apartat lul·lià es troba a les pp. 245-556).

Conté traduccions italianes de:

*Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu* (IV.34)

*Llibre d'amic e amat* (II.A.17c)

*Arbre de filosofia d'amor* (III.32)

*Hores de Nostra Dona* (III.8)

Ressenyat a continuació.

5) *The Prose Works of Sir Gilbert Hay. Vol. III, The Buke of the Ordre of Knychthede & The Buke of the Governauce of Princes*, ed. Jonathan A. Glenn (Edinburgh: The Scottish Text Society, 1993).

Conté una traducció a l'angloescocès medieval de:

*Llibre del Orde de Cavalleria* (II.A.3.bis)

Ressenyat a continuació.

6) *La versione occitanica della «Doctrina Pueril» di Ramon Llull*, ed. Maria Carla Marinoni (Milà: LED, 1997), 331 pp.

Conté la versió medieval occitana de:

*Doctrina pueril* (II.A.3.ter)

Ressenyat a continuació.

7) Lull, Ramon, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, trad. Theodor Pindl (Stuttgart: Reclam, 1998), 306 pp.

Conté una traducció alemanya de:

*Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.4)

Ressenyat a continuació.

8) Llull, Ramon, *Lo Desconhort/Der Desconhort*, trad. Johannes Höfle i Vittorio Höfle, «Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben» 31 (Munic: Wilhelm Fink, 1998), 128 pp.

Conté una edició catalana i una traducció alemanya de:

*Desconhort* (III.22)

Ressenyat a continuació.

## II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

9) *Companion Encyclopedia of the History and Philosophy of the Mathematical Sciences*, ed. I. Grattan-Guinness, 2 vols. (Londres/New York, 1994), Llull Vol. I, pp. 689, 956, 1287 i 1652.

Ressenyat a continuació.

10) «Repertori de catalanòfils 4», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, ed. Jenny Brumme, 36 (1998), 376 pp.

11) «Repertori de catalanòfils 5», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, ed. Jenny Brumme, 37 (1998), 241 pp.

12) Abràmova, M.A., «*Lo desconhort de Ramon Llull en el context de la literatura hagiogràfica i autobiogràfica medieval*», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 93-97.

Ressenyat a continuació.

13) Alemany Ferrer, Rafael, *Guia bibliogràfica de la literatura catalana medieval* (Universitat d'Alacant, 1997; 2<sup>a</sup> ed.), 225 pp.; Llull 37-66.

14) Alemany, Rafael i Martos, Josep Lluís, «Llull en el *Tirant lo Blanc*: entre la reescriptura i la subversió», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 129-142.

Ressenyat a continuació.

15) Aragüés Aldaz, José, «“Exempla inquirere et invenire”. Fundamentos retóricos para un análisis de las formas breves lulianas», *La literatura en la época de Sancho IV* (Universidad de Alcalá de Henares, 1996), pp. 289-311.

Ressenyat a continuació.

16) Arnaldi de Villanova, *Regimen Almarie*, en *Opera Medica Omnia*, vol X.2, ed. Michael R. McVaugh, introd. Lluís Cifuentes i Michael R. McVaugh (Barcelona: Fundació Noguera i Universitat de Barcelona, 1998), 228 pàgs.

Ressenyat a continuació.

17) Badia, Lola, «Scienza e letteratura nella produzione volgare di Raimondo Lullo», *Francescanismo in volgare (secoli XIII-XIV)*. *Atti del XXIV Conveg-*

*no Internazionale. Assisi, 17-19 ottobre 1996* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1997), pp. 245-269.

Ressenyat a continuació.

18) Bauçà, Manuel, «El ejemplarismo como clave de la teología de la *Ars Dei* de Ramón Llull», *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, ed. Margot Schmidt i Fernando Domínguez Reboiras, «Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I, Christliche Mystik» 15 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998), pp. 399-428.

Ressenyat a continuació.

19) Bermès, Jean-Marc, «Symbolisme des nombres dans l'oeuvre de Ramon Llull», *Prisma* 9,1 (1993), pp. 19-32.

Ressenyat a continuació.

20) Bonner, Anthony, «Ramon Llull: autor, autoritat i il·luminat», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 35-60.

Ressenyat a continuació.

21) Bonner, Anthony, «What was Llull up to?», *Transformation-Based Reactive Systems Development. 4th International AMAST Workshop*, ed. Miquel Bertran, «Lecture Notes in Computer Science» 1231 (Berlin/Heidelberg/New York, 1997), pp. 1-14.

22) Bonner, Antoni, «Entre la vinya i el fenollar», *Miramar* 34 (Valldemossa, 1998), pp. lv.

23) Brunel-Lobrichon, Geneviève, «Légendes de saint François en langues romanes», *Francescanismo in volgare (secoli XIII-XIV). Atti del XXIV Convegno Internazionale. Assisi, 17-19 ottobre 1996* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1997), pp. 159-178.

Ressenyat sota el núm. 17.

24) Bruni, Francesco, «Volgarizzamenti francescani e dimensioni narrative», *Francescanismo in volgare (secoli XIII-XIV). Atti del XXIV Convegno Internazionale. Assisi, 17-19 ottobre 1996* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1997), pp. 41-93.

Ressenyat sota el núm. 17.

25) Colom i Mateu, Miquel, *Cuestiones lulianas* (Inca: Ajuntament d'Inca i Universitat de les Illes Balears, 1998), 173 pp.

Ressenyat a continuació.

26) Colomer, Eusebi, «Lulls Verhältnis zu den Andersgläubigen: zwischen Dialog und Monolog», *Anstösse zu einem Dialog der Religionen. Thomas von Aquin - Ramon Llull - Nikolaus von Kues*, ed. Charles Lohr (Freiburg: Katholischen Akademie, 1997), pp. 50-70.

Ressenyat a continuació.

27) Colomer i Pous, Eusebi, *El pensament als països catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans/Abadia de Montserrat, 1997), 288 pp.

Ressenyat a la necrologia de *SL* 37 (1997), 155-8.

28) Cortabarría Beitia, Àngel, «Los “Studia Linguarum” de los dominicos en los siglos XIII y XIV», *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*, ed. Carlos del Valle Rodríguez (Madrid: CSIC, 1998), pp. 253-276.

Ressenyat a continuació.

29) Costa Gomes, Luísa, *Le docteur illuminé*, trad. Violante do Canto, Yves Coleman i Christian Guilleau (París: Gallimard, 1995), 313 pp.

Traducció francesa de l'obra portuguesa ressenyada a *SL* 36 (1996), 127, 144-6.

30) Decorte, Jos, «Het middeleeuwse rationalisme van Raimundus Lullus», *Tijdschrift voor Filosofie* 48 (1986), pp. 469-478.

Ressenyat a continuació.

31) del Valle, Carlos, «La disputa de Barcelona de 1263», *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*, ed. Carlos del Valle Rodríguez (Madrid: CSIC, 1998), pp. 277-291.

Ressenyat a continuació.

32) del Valle, Carlos, «La disputa de Mallorca (a. 1286)», *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*, ed. Carlos del Valle Rodríguez (Madrid: CSIC, 1998), pp. 293-300.

Ressenyat a continuació.

33) Didier, Kahn, «Le fonds Caprara de manuscrits alchimiques de la Bibliothèque Universitaire de Bologne», *Scriptorium* 48 (1994), pp. 62-110.

Ressenyat a continuació.

34) Domínguez Reboiras, Fernando, «Raimundo Lulio: La Fe Consciente», *Mirandum - Estudos e Seminários* Ano II, N. 6 (Barcelona - São Paulo, 1998), pp. 31-50.

35) Egan, Harvey D., *An Anthology of Christian Mysticism* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1991).

Ressenyat a continuació.

36) Egan, Harvey D., *I mistici e la mistica. Antologia della mistica cristiana*, ed. Luigi Borriello (Ciutat del Vaticà: Libreria Editrice Vaticana, 1995), 698 pp.

Ressenyat a continuació.

37) Euler, Walter Andreas, «Einheit der Religionen - Friede unter den Menschen. Begegnung mit nichtchristlichen Religionen bei Ramon Llull und Nikolaus von Kues», *Anstösse zu einem Dialog der Religionen. Thomas von Aquin - Ramon Llull - Nikolaus von Kues*, ed. Charles Lohr (Freiburg: Katholischen Akademie, 1997), pp. 71-91.

Ressenyat a continuació.

38) Galmés i Sanxo, Salvador, *Lul·lisme*, ed. Pere Rosselló Bover, «Biblioteca Serra d'Or» (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997), 244 pp.

Ressenyat a continuació.

39) Garcia Grau, Manuel i Pitarch Font, Manel, «De Ramon Llull a Joan Fuster a través de la literatura confessional i l'examen de consciència», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Montserrat i Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 183-202.

Ressenyat a continuació.

40) Gayà, Jordi, «La construcción de la demostración teológica en el *Libre de contemplació* de Ramon Llull», *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, ed. Margot Schmidt i Fernando Domínguez Reboiras, «Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I, Christliche Mystik» 15 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998), pp. 147-171.

Ressenyat a continuació.

41) González-Casanovas, Roberto J., «Ramon Llull's *Blanquerna* and the Type of the Urban Saint: Hagiographic Fiction in Relation to the Preaching of the Friars», *Saints: Studies in Hagiography*, ed. Sandro Sticca, «Medieval & Renaissance Texts & Studies» 141 (Binghamton, N.Y.: SUNY, 1996), pp. 131-143.

42) González-Casanovas, Roberto J., *La novela ejemplar de Ramón Llull: interpretaciones literarias de la misión* (Madrid: Ediciones Jucar, 1998), 204 pp.  
Ressenyat a continuació.

43) Hames, Harvey J., «Ramón Llull y su obra polémica contra los judíos», *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*, ed. Carlos del Valle Rodríguez (Madrid: CSIC, 1998), pp. 317-344.

Ressenyat a continuació.

44) Hauf i Valls, Albert-Guillem, «Texto y contexto de *La Flor de las historias de oriente*: un programa de colaboración cristiano-mongólica», *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre Lengua y Literatura en Aragón*, ed. Aurora Egido i José M.<sup>a</sup> Enguita (Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 1996), pp. 111-154.

Ressenyat a continuació.

45) Hillgarth, J.N., *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, ed. Albert Soler, trad. Anna Alberni i Joan Santanach, «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 61 (Barcelona: Curial - Abadia de Montserrat, 1998), 454 pp.

Ressenyat a continuació.

46) Hillgarth, J.N., «Els començaments del lul·lisme a Mallorca», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat, Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 21-34.

Ressenyat a continuació.

47) Hina, Horst, «La construcció d'una tradició cultural: Ramon Llull i la Renaixença», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat, Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 143-155.

Ressenyat a continuació.

48) Jaulent, Esteve, «*Arbor scientiae*: Immanenz und Transzendenz im Denken Llulls», *Zeitschrift für Katalanistik* 11 (1998), pp. 8-32.

Ressenyat a continuació.

49) Jaulent, Esteve, «La Nova Perspectiva de l'Acte a l'Ars Lul·liana», *Mirandum - Estudos e Seminários* Ano III, N. 7 (Barcelona - São Paulo, 1999), pp. 21-34.

50) Kailuweit, Rolf, «El concepte del signe segons Fra Gaietà de Mallorca. Una enginyosa aprovació al *Blanquerna* lul·lià (1749)», *Randa. Miscel·lània Josep M. Llompart* 36 (1995), pp. 39-53.

Ressenyat a continuació.

51) Krüger, Reinhard, «Kosmologisches Wissen, das Konzept des Universums und die Kugelgestalt der Erde bei Ramon Llull (1232-1315)», *Zeitschrift für Katalanistik* 11 (1998), pp. 33-78.

Ressenyat a continuació.

52) Künzel, Werner i Cornelius, Heiko, «El *Ars generalis ultima* de Ramón Llull», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (Zaragoza, 1998), pp. 89-107.

Ressenyat a continuació.

53) Llinarès, Armand, «Esprit encyclopédique et volonté de système chez Raymond Lulle», *L'Encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen, 12-16 janvier 1987*, ed. Annie Becq (París, 1991), pp. 449-458.

Ressenyat a continuació.

54) Llinàs i Puente, Carles, «Ramon Llull, els àngels, la teoria del coneixement i el pensament modern», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 7 (1995), pp. 178-187.

Ressenyat a continuació.

55) Llinás Puente, Carlos, «El problema de la demostración de la existencia de Dios en el pensamiento de Ramón Llull», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (Zaragoza, 1998), pp. 11-19.

Ressenyat a continuació.

56) Lohr, Charles, «Lullismus, Lullisten», *Lexikon des Mittelalters* VI (1993), pp. 2.

Ressenyat a continuació.



57) Lohr, Charles, «Philosophische Anstösse zu einem Dialog der Religionen», *Anstösse zu einem Dialog der Religionen. Thomas von Aquin - Ramon Llull - Nikolaus von Kues*, ed. Charles Lohr (Freiburg: Katholischen Akademie, 1997), pp. 31-49.

58) Lohr, Charles, «Ramon Llull oder Der Kampf um die Befreiung der Wahrheit», *Zwischen Narretei und Weisheit. Biographische Skizzen und Konturen alter Gelehrsamkeit*, ed. Gerald Hartung, Wolf Peter Klein (Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 1997), pp. 125-138.

59) Lohr, Charles, «Die Stufen der menschlichen Erkenntnis nach dem Karlsruher *Breviculum* Ramon Lulls», *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, ed. Margot Schmidt i Fernando Domínguez Reboiras, «Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I, Christliche Mystik» 15 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998), pp. 389-398.

Ressenyat a continuació.

60) Lohr, Charles, «Ramon Llull: *Logica nova*», *Hauptwerke der Philosophie Mittelalter*, ed. Kurt Flasch (Stuttgart: Reclam, 1998), pp. 333-351.

Ressenyat a continuació.

61) Mancini, Diana, «Ramon Lullo: un profeta dei tempi nuovi», *Terziari francescani in età moderna. Antico e Nuovo Mondo. Atti del 6° Convegno di studi francescani. Milano, 22-24 settembre 1992*, ed. Lino Temperini (Roma: Analecta T.O.R., 1993), 430 pp (149-163).

Ressenyat a continuació.

62) Marciszewski, Witold i Murawski, Roman, *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective* «Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities» 43 (Amsterdam - Atlanta, GA: Rodopi, 1995), 267 pp.: Llull 45-9, 62-76.

Ressenyat a continuació.

63) Martín Pascual, Llúcia, «Algunes consideracions sobre la relació entre les faules del *Llibre de les bèsties* de Ramon Llull i l'original oriental», *Catalan Review* 11 (1997), pp. 83-112.

Ressenyat a continuació.

64) Martines, Vicent, «Del *Girart del Rosselló* a la *Questa del Sant Graal* tot passant per Ramon Llull: el cavaller amatent a Deu i el camí cap a la novel·la», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*.

*Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 99-111.

Ressenyat a continuació.

65) Mensa i Valls, Jaume, *Arnau de Vilanova*, «Episodis de la Història» 313 (Barcelona: Rafael Dalmau, 1997), 95 pp.

Ressenyat a continuació.

66) Perarnau i Espelt, Josep, «De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'*Ars amativa* de Llull, en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antilul·lianes del seu Directorium Inquisitorum», *ATCA* 16 (1997), pp. 7-129.

Ressenyat a continuació.

67) Philipp-Sattel, Sabine, *Parlar bellament en vulgar. Die Anfänge der katalanischen Schriftkultur im Mittelalter* (Tübingen: Narr, 1996), 143 pp.; Llull 53-57.

Ressenyat a continuació.

68) Piché, David, «Commentaires sur quelques articles d'une nouvelle édition de l'acte de censure parisien de 1277», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 65 (1998), pp. 333-352.

Ressenyat a continuació.

69) Piera, Montserrat, «Llull i el concepte de la croada evangelitzadora al *Tirant lo Blanc* de Martorell», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 113-127.

Ressenyat a continuació.

70) Pistolesi, Elena, «El rerefons de l'"affatus" lul·lià», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 73-92.

Ressenyat a continuació.

71) Poli, Diego, «Dante e Lullo: l'universalismo della comunicazione», *Quaderni de Filologia e Lingue Romanze. Supplemento - Terza serie* 12 (1997), pp. 7-12.

Ressenyat a continuació.

72) Puig i Oliver, Jaume de, *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda) «Études Montaignistes»* 17 (París: Honoré Champion, 1994), 318 pp. [cap. VI, secc. 3].

Ressenyat a continuació.

73) Puig, Jaume de, *La filosofia de Ramon de Sibiuda* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1997), 409 pp.

Ressenyat a continuació.

74) Ragacs, Ursula, «Raimundo Martí, O.P. - Biografía», *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*, ed. Carlos del Valle Rodríguez (Madrid: CSIC, 1998), pp. 301-8.

Ressenyat a continuació.

75) Reinhardt, Klaus, «Entre el tiempo y la eternidad: la idea de la eviternidad en el pensamiento de Raimundo Lulio», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (Zaragoza, 1998), pp. 21-32.

Ressenyat a continuació.

76) Resines, Luis, *La catequesis en España. Historia y textos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), 983 pp.

Ressenyat a continuació.

77) Revert Vidal, Xavier, «El hombre que sintió, Ramon Llull: el proyecto globalizador y la concreción en el hombre», *Revista de Historia de la Psicología* 16, nº 3-4 (1995), pp. 401-418.

Ressenyat a continuació.

78) Rosselló Bover, Pere, «L'aportació de Rafel Ginard i Bauçà al lul·lisme», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 157-181.

Ressenyat a continuació.

79) Rossi, Paolo, *Clavis universalis. Arts de la Mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz*, trad. Patrick Vighetti, «Collection Krisis» (Grenoble: Jérôme Millon, 1993), 272 pp.

Traducció francesa del llibre clàssic italià de l'any 1960 (veg. *EL* 10, 1966, p. 96), reeditat amb modificacions l'any 1983, i traduït al castellà l'any 1989 (veg. *SL* 32, 1992, 186-7).

80) Rubio, Josep E., *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*, pròl. Eusebi Colomer i Pous, «Biblioteca Manuel Sanchis Guarner» 35 (València/Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997), 221 pp.

Ressenyat a continuació.

81) Rubio, Josep E., «La Figura S de l'Art lul·liana i el *Llibre de contemplació en Déu*», *Llengua & Literatura* 7 (1996), pp. 61-89.

Ressenyat a continuació.

82) Rubio, Josep E., «Una incursió lul·liana en l'“ars memoriae” clàssica al *Llibre de contemplació en Déu*», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 61-72.

Ressenyat a continuació.

83) Sales, Ton, «Llull as Computer Scientist or Why Llull Was One of Us», *Transformation-Based Reactive Systems Development. 4th International AMAST Workshop*, ed. Miquel Bertran i Teodor Rus, «Lecture Notes in Computer Science» 1231 (Berlin/Heidelberg/New York, 1997), pp. 15-21.

Una primera versió de l'article publicat a *SL* 38 (1998), 51-61.

84) Santandreu Brunet, Pere J., «Ideologia i visió del món a la *Doctrina pueril* de Ramon Llull i al *Llibre de bons amonestaments* d'Anselm Turmeda: una aproximació», *Randa*, 39 (1996), pp. 5-27.

Ressenyat a continuació.

85) Schmidt-Biggemann, Wilhelm, «Agrippa v. Nettesheim», *Lexikon für Theologie und Kirche* I (Freiburg: Herder, 1993-4), pp. 251 i ss.

Ressenyat a continuació.

86) Schreckenberg, Heinz, «Lullus, Raymundus», *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon V* (Leiden, 1993), pp. 423-430.

Ressenyat a continuació.

87) Schreckenberg, Heinz, «Raymundus Lullus», *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.)* (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1994), pp. 347-353.

Ressenyat a continuació.

88) Serverat, Vincent, «El *Llibre d'amic i amat* de Ramón Llull: modesta contribució al estudio de sus fuentes», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (Zaragoza, 1998), pp. 41-60.

Ressenyat a continuació.

89) Siguán Soler, Miguel. *La psicología del amor en los cistercienses del siglo XII*, (Tarragona: Publicacions de l'Abadia de Poblet, 1992), 289 pp.

Ressenyat a continuació.

90) Simon, Larry J., «Hospitals and Poor Relief in Ramon Llull's Majorca», *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages. Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, ed. Alberto Ferreiro (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998), pp. 1-17.

Ressenyat a continuació.

91) Soto Rábanos, José María, «Lo jurídico en la filosofía luliana», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (Zaragoza, 1998), pp. 75-85.

Ressenyat a continuació.

92) Stones, Alison, «The Stylistic Context of the *Roman de Fauvel*, with a Note on *Fauvain*», *Fauvel Studies. Allegory, Chronicle, Music, and Image in Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS français 146*, ed. Margaret Bent i Andrew Wathey (Oxford: Clarendon, 1998), pp. 529-567.

Ressenyat a continuació.

93) Trias Mercant, Sebastià, «La cuina lul·liana, criteris dietètics i nivells socials», *Actes del Ier Col·loqui d'Història de l'Alimentació a la Corona d'Aragó* (Lleida, 1995), pp. 51-63.

Ressenyat a continuació.

94) Trias Mercant, Sebastià, «Las claves hermenéuticas del pensamiento de Ramón Llull», *Revista Española de Filosofía Medieval* 4 (1997), pp. 51-64.

Ressenyat a continuació.

95) Trias Mercant, Sebastià, «Judíos y cristianos: la apologética de la tolerancia en el *Llibre del gentil*», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (Zaragoza, 1998), pp. 61-74.

Ressenyat a continuació.

96) Trias Mercant, Sebastià, «Cartas del abad Pascual a fray Gifreu sobre Ramón Llull», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (Zaragoza, 1998), pp. 109-117.

Ressenyat a continuació.

97) Urvoy, Dominique, «Llull et l'alterité culturelle», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (Zaragoza, 1998), pp. 33-40.

Ressenyat a continuació.

98) Urvoy, Marie-Thérèse i Urvoy, Dominique, «Un "penseur de frontière" en Islam: Ibn Sab'în», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 98 (1997), pp. 31-55.

Ressenyat a continuació.

99) Villalba i Varneda, Pere, «Manuscrits de l'*Arbor scientiae* de Ramon Llull», *BRABLB* 45 (1995-6), pp. 193-204.

Ressenyat a continuació.

100) Villalba Varneda, P., «El llatí de Ramon Llull [I]», *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la Secció Catalana i I de la Secció Balear de la SEEC. Palma, 1 al 4 de febrer de 1996* (Palma de Mallorca, 1997), pp. 445-9.

Ressenyat a continuació.

101) Wade, Elizabeth I., «A Fragmentary German Divination Device: Medieval Analogues and Pseudo-Lullian Tradition», *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, ed. Claire Fanger (Phoenix Mill, Gloucestershire, 1998), pp. 87-109.

Ressenyat a continuació.

102) Zavalloni, Roberto, *Pedagogia francescana. Sviluppo e prospettive* (S. Maria degli Angeli - Assisi: Porziuncola, 1995), 424 pp.

Ressenyat sota el núm. 61.

103) Ziegler, Joseph, *Medicine and Religion c. 1300. The Case of Arnau de Vilanova* «Oxford Historical Monographs» (Oxford: Clarendon Press, 1998), x + 342 pp.

Ressenyat a continuació.

## RESSENYES

### 1) *ROL* XXII, ed. Alois Madre

Aquest nou volum de les *ROL*, editat per Alois Madre i dedicat a Lola Badia, conté quatre obres escrites a Montpeller i Pisa l'any 1308, l'edició de les quals ens proporciona novetats notables. Perquè, d'aquestes quatre, només dues havien rebut edicions que les permetien circular entre lul·listes: la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni*, havia estat editada per Alonso de Proaza l'any 1510, i per Iu Salzinger l'any 1729 (a *MOG* IV), edició reimpressa l'any 1965; el *Liber clericorum* fou editada dues vegades a París, el mes d'abril de 1499, llavors l'any 1906 a *ORL* I (acompanyada d'una traducció francesa del s. xvii), i finalment en una traducció catalana a la revista *Affatus* l'any 1993 (ressenyat a *SL* 35, 1995, pp. 123 i 131-2). Les altres dues obres, amb una petita excepció que explicarem a continuació, no havien estat editades mai: són el *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* i el *Liber de centum signis Dei*.

L'excepció té una història curiosa. A l'edició de l'espúria *Logica brevis* publicada per Josse Bade a París, l'any 1516 (RD 60), l'editor, Bernat de Lavinheta, hi va incloure dues obretes curtes, el *De venatione medii inter subjectum et praedicatum* i el *De conversione subjecti et praedicati et medii*, que a partir d'aleshores foren reimpresses en gairebé totes les edicions successives de la *Logica brevis*, incloent-hi les quatre edicions de Llätzer Zetzner entre 1598 i 1651. La segona obreta, *De conversione subjecti et praedicati et medii*, no presentava cap problema; era una obra autèntica, que va rebre edició crítica a *ROL* VI. Però, la primera, *De venatione medii inter subjectum et praedicatum*, que no es trobava a cap manuscrit ni a cap catàleg antic, es pensava que havia de ser una obra espúria, potser redactada pel mateix Lavinheta. El fet que fra Barceló, al seu catàleg de 1715 (publicat per Gottron l'any 1923), hagués observat amb tota claredat que no es tractava d'una obra independent, sinó de la distinció VII del *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi*, va passar desapercebut per a tothom, fins que un article de 1972, per un bibliotecari de Colònia,

Joachim Vennebusch, va demostrar aquest fet de manera independent i convincent. Però no deixa de cridar l'atenció que un apartat que ocupa un poc menys de 7 de les 144 pàgines d'una obra inèdita hagués tingut una tan notable difusió totalment dissociada del seu context. Amb això i tot, és d'agrair tenir a la fi una edició crítica d'aquesta setena distinció, històricament tan important, però textualment tan malmesa per Lavinheta (basta veure les variants a les pp. 83-89, amb la mancança, per exemple, de dos paràgrafs devers el principi, i de les dues planes de l'apartat final).

L'obra fins ara inèdita en la qual va inserida, el *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi*, em sembla una obra de primera importància. Va tenir una difusió bastant notable (16 manuscrits, la meitat dels quals són medievals), i resumeix molt bé la fusió que Lull vol establir entre metafísica i lògica. Diu clarament al principi que hi vol collir rams de dos arbres, el de la lògica, que és una «scientia difficilis, labilis i prolixa», i el de la «naturalis scientia», que és «delectabilis, permanens et immutabilis». És un intent de fonamentar clarament la primera en la segona, a fi de fer-la més «permanens et immutabilis», i de fer possible, com explica l'autor, l'ascens de l'intel·lecte de les coses creïbles a les intel·ligibles.

La primera distinció presenta els fonaments: els divuit principis i les deu qüestions o regles de l'Art general, amb els quals, en les tres distincions següents, estudia els deu predicaments (o categories) aristotèlics, el primer dels quals és precisament la substància (i accident) del títol. Els coneixements així adquirits serveixen per estudiar la composició dels cossos (la cinquena distinció), el moviment (la sisena), el mitjà entre subjecte i predicat (setena), i l'essència i l'ésser (vuitena). La novena distinció tracta de l'aplicació de totes les tècniques adquirides («quoniam sine mode applicationis, in vanum laborat intellectus»), en la qual apareixen els nous subjectes de l'Art, i finalment la desena aplicació és de qüestions sobre les vuit primeres distincions.

Com és sabut, el mecanisme d'estudiar temes tant amb els divuit principis com amb les deu regles o qüestions és tractat a fons en l'*Ars generalis ultima*, gairebé contemporani. L'estudi de les categories aristotèliques a la *Lògica nova* de cinc anys abans, és molt similar en l'ús de les regles/qüestions, però en canvi no empra els principis. És com si aquí volgués anar un pas més endavant en la fonamentació de la lògica en la metafísica. Això és potser més palès en la tan difosa distinció VII, on s'esforça a trobar un mitjà natural que permeti formar un sil·logisme demostratiu, en contrast amb un mitjà intencional que només pot servir per formar un sil·logisme dialèctic, un tema que ocuparà un lloc central en obres dels anys següents. Fins i tot es podria dir que un dels objectius de l'obra és la recerca de fonaments sòlids per a una nova sil·logística. En aquest sentit, recomanaria la lectura molt aclaridora de l'article de Cordeschi ressenyat a



SL 38 (1998), 103, 136-7, on aquesta distinció és estudiada sota el nom de "Tractatus 1".

La segona obra, la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni*, ja és suficientment coneguda per a no necessitar comentari. Només observaré que va tenir una difusió manuscrita similar a la de l'obra anterior (16 manuscrits, dels quals 9 són medievals), i que és una satisfacció tenir-ne ara una edició crítica que hagi consultat aquestes fonts. Entre altres detalls, aquesta nova edició ha finalment restaurat el nom correcte del sarraí, Homer, i no Hamar, que sembla que va començar a circular al s. XVII, i que va ser adoptat per Salzinger a la seva edició a *MOG IV*.

La tercera obra, el *Liber de centum signis Dei*, fins avui inèdita, com ja hem dit, va tenir una difusió manuscrita un poc menor (11 manuscrits, amb 4 de medievals). És un intent d'oferir signes com a testimonis de Déu, a fi de fer que Ell sigui més conegut, estimat i recordat. Llull afirma que seria un llibre molt útil per predicar, i per destruir els errors dels infidels. Els signes aquí són bastant allunyats del topos medieval del món creat com a signe del Creador; de fet, són bastant més abstractes. Els organitza en vint apartats de cinc signes cada un, apartats que inclouen vuit dels nou subjectes de l'Art (omet, és clar, el primer de Déu mateix), els principis de la Figura T, algunes de les virtuts, com també un apartat sobre potència, objecte i acte, i un altre, un poc sorprenent, sobre el sil·logisme.

La quarta obra, el *Liber clericorum*, que va tenir poca difusió manuscrita (només quatre manuscrits, tots medievals), està dirigida al clergat, la ignorància del qual, diu Llull, sovint fa vergonya. És una mena de catecisme, que presenta els articles de la fe, els deu manaments, els set sagraments, els set dons de l'Esperit Sant, les set virtuts i els set vicis. Són temes tractats en moltes obres lul·lianes, començant amb la *Doctrina pueril*, i que curiosament, acaba de presentar, en termes diferents, a la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni*. Les dues obres també acaben amb les mateixes tres peticions al papa: la fundació de monestirs per a l'ensenyança de llengües orientals, la fusió de tots els ordes militars en un de nou, i la col·lecció de la dècima per a finançar una croada.

En el *Liber clericorum* trobam els pocs punts criticables d'aquest tom, per altra banda admirablement editat. Aquí sembla que l'editor desconeixia tant el text llatí de l'*ORL I* de 1906 com la traducció catalana de 1993. El resultat és que un lector que mira ràpidament la llista de «Codices et Editiones» de la p. 314, treu la impressió que no hi ha cap còpia ni impressió posterior a 1500. Només descobreix que hi ha una traducció francesa del s. XVII (reproduïda al mateix *ORL I*) si llegeix en anteriors pàgines detalls de la transmissió textual (concretament a la p. 309, on per cert diu que aquesta traducció es troba al ms.

3501, olim 1390, de la Bibliothèque Nationale de París, quan de fet és de la Bibliothèque Mazarine). A més a més, en contra de la pràctica duita curiosament a terme amb l'anterior *Disputatio*, i sobretot amb la tradició complicada de la Distinció VII del *De venatione*, no es dona aquí cap variant de les edicions impreses, que són dues de 1499, testimonis textuais del gran humanista, Jacques Lefèvre d'Étaples.

A. Bonner

2) *NEORL* IV, ed. Antoni Bonner

3) *ROL* XXIII, ed. Walter Euler

Walter Euler edita, en el volum XXIII de les *Raimundi Lulli Opera Latina*, dues obres que Llull va compondre l'any 1303: la *Logica nova* (Gènova) i la *Disputa Fidei et Intellectus* (Montpeller). El tom es completa amb la seva edició del *De modo applicandi novam logicam ad scientiam iuris et medicinae*, que l'editor argumenta que no és obra del mateix Llull, sinó d'un seu deixeble o d'un lul·lista posterior.

El volum IV de la «Nova Edició de les Obres de Ramon Llull» (*NEORL*) presenta les edicions crítiques de les versions catalanes de dues de les obres incloses en el volum XXIII de la *ROL*, a què acabem de fer referència: la *Lògica nova* i la *Doctrina e manera d'aplicar lògica nova a la ciència de dret e de medicina*, que eren inèdites en català. En la seva introducció, l'editor, Antoni Bonner, assumeix el dubtes expressats per Euler a *ROL* XXIII sobre l'autenticitat de la segona d'aquestes obres alhora que fa seva i corrobora amb nous arguments la hipòtesi, formulada pel mateix Euler, segons la qual caldria considerar-la com una «Kompilation eines direkten Lullschülers oder späteren Lullstudenten». Pel que fa a la versió catalana de la *Lògica nova*, que s'ha conservat en un únic manuscrit en què s'indica que és una traducció d'un original llatí acabada a Montpeller el mes de juliol de 1304, Bonner realitza una interessant anàlisi del text en què mostra el caràcter descurat i en certa manera arbitrari d'aquesta traducció, i formula la hipòtesi segons la qual podria tractar-se del primer esborrany d'una traducció encarregada per Llull a un amic, ajudant o deixeble poc coneixedor del món conceptual escolàstic; un primer esborrany del qual o bé se'n va fer una versió corregida que s'ha perdut o bé mai no es va arribar a portar a terme. Cal cridar l'atenció sobre la introducció de Bonner a aquest volum de la *NEORL*, en la qual el lector pot trobar unes breus però aclaridores consideracions sobre el lloc que cal atorgar a la lògica lul·liana dins de la història de la lògica medieval i on també es realitza una acurada presentació de l'estructura i els continguts de la *Lògica nova*, en què se subratllen les concordàn-

ces i les diferències existents entre aquesta estructura i aquests continguts i els tractats de lògica escolàstics. L'editor també dedica un breu apartat al que denomina «una tradició paral·lela», la relacionada amb dues obres lògiques espúries que es van produir i difondre sota el nom de Ramon Llull, la *Logica parva* i la *Logica brevis*, sorgides respectivament a final del segle XIV o principi del XV i la segona meitat del XV i que, a partir del Renaixement, van arribar a eclipsar la genuïna *Logica nova*.

Al llarg de l'opus lul·lià es troben nombroses consideracions sobre el caràcter defectiu de la lògica. Sovint aquestes consideracions van acompanyades d'una comparació entre el subjecte d'aquesta disciplina i el de la seva Art: la lògica, com a disciplina que tracta de l'ens racional o de les intencions segones, és presentada com a defectiva en relació a l'Art, que considera tant l'ens racional o les intencions segones com l'ens real o les intencions primeres. A la *Logica nova*, el Doctor Il·luminat ofereix, sota la forma d'un tractat d'aquesta disciplina, una lògica diferent de l'escolàstica que, a més d'usar els principis i les regles de l'Art, pretén escapar, no deixant de banda les intencions primeres, a la defectivitat característica de la lògica «antiga». La justificació que Llull fa de la pertinença de la seva oferta s'inscriu en el marc de la consideració de la lògica com a *scientia rationalis*, una consideració que parteix del punt de vista avicennià segons el qual la lògica tracta de les intencions segones que segueixen a les primeres i que es va estendre a l'occident llatí a la segona meitat del segle XIII, època en la qual va guanyar terreny a la consideració d'aquesta disciplina com a *scientia sermocinalis* que es troba en alguns manuals de lògica terminista com el de Pere l'Hispano o Guillem de Sherwood. En aquest context, Llull presenta la seva lògica nova com una lògica que no cau en la labilitat de l'antiga amb una afirmació (la que procedeix en alguns passos «naturaliter ac philosophice») que fa pensar en el discurs que alguns autors escolàstics, com Robert Kilwardby o Boeci de Dàcia, realitzen sobre la superioritat de la ciència demostrativa o filosofia sobre la dialèctica. El caràcter sistemàtic de l'obra, que permet la comparació detallada dels seus continguts amb els dels tractats lògics escolàstics, fa d'aquesta obra un punt de partida ineludible per a l'estudi del lloc i la significació de l'obra de Llull en el context de la història de la lògica (tal com es pot veure a la introducció d'Antoni Bonner al volum IV de la NEORL). A l'hora d'estudiar aquests lloc i significació caldria tenir ben en compte les diferències de la proposta lul·liana amb les tesis d'aquells autors (com, p. e., el dominicà Robert Holkot) que, al llarg del segle XIV, insisteixen en la necessitat d'una nova lògica, diferent de l'aristotèlica, per argumentar en teologia. Segurament, la singularitat de Llull té molt a veure amb el fet que els camins que va seguir per fonamentar aquesta lògica, sent conscient d'aquesta necessitat, no donen l'esquena a la filosofia natural, sinó que parteixen de la voluntat de concordar la

filosofia i la teologia, i porten no només a la proposta de la lògica nova, sinó també a la d'una nova filosofia i una «nova teologia» (en què, al parer del seu autor, es podien fer proposicions necessàries sobre Déu a partir de les quals es podien realitzar sil·logismes i resoldre paral·logismes). Tot i que en la *Logica nova* el lloc d'aquesta «nova teologia» no és ni molt menys central, cal tenir en compte, pel que fa a tot això, la importància creixent que, en la producció lul·liana posterior, prendrà l'aplicació de la disciplina presentada en aquest llibre a les matèries teològiques.

La *Disputa Fidei et Intellectus* és una obra al·legòrica en la qual les personificacions de la Fe i de l'Intel·lecte, que són presentats com a germans, disputen sense arribar a cap conclusió explícita sobre una qüestió omnipresent en les obres lul·lianes: *utrum articuli fidei catholicae possint probari an non?*, en una disputa en la qual, òbviament, Intel·lecte manté la tesi afirmativa, mentre que Fe defensa la posició contrària. Després d'una distinció dedicada específicament al problema (I), Fe i Intel·lecte segueixen la seva controvèrsia discutint sobre la possibilitat de provar la Trinitat (II), l'Encarnació (III), la creació del món (IV) i la resurrecció dels homes (V, una distinció en la qual Fe i Intel·lecte procedeixen d'acord amb el mètode sil·lògic proposat per Llull al *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*). A la fi de l'obra, Fe i Intel·lecte expliquen les seves dissensions a un eremita que intenta pacificar-los i expressa el seu desig de fer arribar el relat de la controvèrsia al papa, als cardenals i als doctors i lectors de teologia, i la voluntat d'anar amb ell als estudis generals de Montpeller, Tolosa, París, Nàpols i altres perquè determinin quin dels dos germans té la raó.

Malgrat que la qüestió que es discuteix a la *Disputa Fidei et Intellectus* resta sense determinar a l'obra, cal assenyalar que Intel·ligència manté la típica posició lul·liana sobre la possibilitat de provar els articles, mentre que Fe desplega els arguments que, en altres escrits, Llull atribueix a aquells que sostenen, d'acord amb el corrent dominant a l'escolàstica, la posició contrària. El fet que, en el que podria passar per un curiós *lapsus calami*, Fe es dirigeixi a Intel·lecte fent-lo autor d'un *Liber de propositionibus* escrit per Llull sembla, en aquest sentit, força significatiu (li diu Fe a Intel·lecte: «In uno *Libro de propositionibus*, quem fecisti», I, 304; cf. I, 202-3, on Intel·lecte es refereix a Llull en segona persona).

En la seva disputa amb Fe, Intel·lecte recorre a «raons necessàries» basades en el sistema lul·lià i a arguments d'autoritat i *exempla* presents en altres llibres lul·lians en els quals s'argumenta de manera inequívoca a favor de la tesi de la demostrabilitat dels dogmes (arguments d'autoritat: el bíblic Isaïes 7,9 i l'augustiniana *De Trinitate* X, 1-2; *exempla*, com el del rei sarraí que no volia deixar de creure en els dogmes islàmics per limitar-se a creure en els cristians, que es contraposa, un cop més, al gregorià «fides non habet meritum, ubi humana ratio

praebet experimentum»). Pel que fa encara a les argumentacions d'Intel·lecte, cal assenyalar especialment els recursos que fa a l'autoritat d'Aristòtil sota forma de referències o citacions no explicitades com a tals en el text (ni notades com a tals a peu de pàgina per l'editor). Intel·lecte, per exemple, acusa Fe de desconèixer «quod omnes homines naturaliter scire desirant» (I, 315), una citació literal de l'inici de la *Metafísica* d'Aristòtil (980a), per argumentar que la no possibilitat de provar els articles aniria contra la naturalesa dels homes, que és efecte de Déu. O respon a l'aristotèlica constatació que, de Déu, no pot haver-hi «ciència demostrativa» perquè no hi ha cap causa sobre d'Ell recordant implícitament que, d'acord amb el mateix Aristòtil, la ciència demostrativa també té a veure amb el coneixement de les propietats d'un subjecte determinat («Deus non habet causam supra se [...] Tamen cognoscibilis est per suas sanctissimas rationes siue proprietates», veg. I, 190 i segs.). La posició d'Intel·lecte és clara: pot haver-hi una ciència demostrativa, en el sentit aristotelicoescolàstic de l'expressió, que tingui Déu com a subjecte i els articles de fe entre les seves conclusions. I, en els fragments que acabem d'esmentar, Intel·lecte recorre a Aristòtil per fonamentar aquesta tesi, així com en un altre debat l'afirmació de Fe segons la qual les seves argumentacions no són demostracions, sinó persuasions (afirmació que parteix de la contraposició habitual entre els arguments científics reglats pels *Analytica posteriora* i els arguments retòrics o dialèctics, basats en els *Topica*), apuntant, amb una resposta que s'inscriu en l'univers mental dels *Analytica posteriora* aristotèlics, que «sicut triangulus habet tres angulus, sic Deus habet bonum, iustum et magnum iudicium...» (I, 304 i segs.). Totes aquestes referències implícites fan que les «raons necessàries» lul·lianes apareguin sobre un rerefons epistemològic que aquells que estudien l'abast demostratiu que Llull els atorgava haurien de tenir ben en compte.

J.M. Ruiz Simon

#### 4) *Mistici Francescani. Secolo XIV*

Nell'imponente raccolta di scritti di autori mistici del Trecento, appartenenti all'ordine francescano o, come Lullo, ad esso strettamente legati, hanno trovato spazio ben quattro traduzioni integrali di testi lulliani. L'apporto alla diffusione del pensiero lulliano in Italia –ancora assai limitata– è notevole, anche se parziale, perché due dei testi tradotti erano già disponibili in italiano: la traduzione del *Libro dell'Amico e dell'Amato* riproduce quella pubblicata nel 1994 dall'editrice Città Nuova (senza l'introduzione di J. Perarnau), mentre la traduzione del *Liber Natalis* è diversa da quella di Luca Obertello, pubblicata dall'editore Nardini nel 1991. Il volume è concepito come un apporto alla storia della spiritualità fran-

cescana, ed il taglio è quello di «un'offerta di testi originali, che diano allo studioso e ad un pubblico più vasto la possibilità di avvicinare direttamente i testimoni della multiforme esperienza di Dio», come indica chiaramente Roberto Zavalloni nella sua introduzione. Il pregio maggiore è quello di aver tradotto la maggior parte dei testi integralmente (ricordo qui che fra i testi presentati vi è anche la *Scala Dei* di Francesc Eiximenis), mentre il limite del volume sta nei criteri editoriali rigidi, che hanno imposto introduzioni molto brevi e forzatamente generiche per il testo o l'insieme dei testi di ogni singolo autore, e – con una scelta al limite della stravaganza – non danno neppure chiare indicazioni rispetto alle edizioni utilizzate per le singole traduzioni.

Per quel che riguarda il settore lulliano, questo limite d'impostazione è accentuato dal fatto che l'estensore della introduzione al settore, il padre francescano Lázaro Iriarte, non si è preoccupato tanto di dare al lettore degli strumenti per la comprensione dei testi tradotti, quanto di presentare «un eccezionale spirito francescano» in termini certamente *politically correct*, ma sostanzialmente generici: si parla del progetto formulato da Lullo dopo la conversione come di «una vasta campagna, di ambizione universalista, che diffondesse l'amore e la verità nel mondo attraverso messaggi scritti e orali destinati ad ogni sfera sociale e intellettuale». Questa genericità dell'introduzione, e la mancanza pressoché totale di apparati di commento, nascondono la complessità dei primi due testi proposti (o meglio, riproposti).

Con molta intelligenza si è invece mossa, in questa situazione poco favorevole, la traduttrice dell'*Albero di Filosofia d'Amore* e delle *Ore di Nostra Signora*, chiaramente rendendosi conto di non poter offrire ad un pubblico non specialistico dei testi lulliani fin qui inediti in italiano, senza fornire al contempo uno strumentario minimo che ne permetta la comprensione. Ha pertanto premesso al primo testo, indubbiamente il più arduo da rendere in traduzione per la presenza del linguaggio dell'Arte, una sintetica nota che riesce a dire la differenza fra i due scritti, al di là della possibilità di inserirli entrambi nella categoria «testi mistici», e ad informare chi si accinge alla lettura della difficoltà dell'approccio «artificiale» e del linguaggio dell'*Albero di Filosofia d'Amore*. Ha poi inserito, nelle note a piè di pagina, alcune indicazioni davvero fondamentali per permettere una prima comprensione delle strutture del pensiero lulliano, vigorosamente presenti nell'*Albero*, anche se non fino a soffocare l'intento del libro, come potrebbe parere ad un lettore che, scoraggiato dall'apparente aridità e dai tecnicismi linguistici, si fermasse nella lettura prima di raggiungere il cuore del testo, che risiede nella quinta parte (le «foglie» dell'albero d'amore). Il dinamismo fondamentale delle *dignitates*, il senso e la funzione dei correlativi, la struttura stessa del testo vengono presentati in alcune delle note con una chiarezza ed una capacità di sintesi veramente ammirevoli.

Lo sforzo più notevole, tuttavia, è stato quello della resa linguistica dell'opera: qui la traduttrice si è mossa da pioniera, perché nessun testo dell'*ars lulliana* era stato tradotto finora in italiano moderno. Cominciare con questo testo, in cui tutto l'apparato concettuale e linguistico della combinatoria è strettamente intrecciato ai modi del linguaggio mistico nello stile del *Libro dell'Amico e dell'Amato*, era forse l'inizio più difficile che si potesse proporre. Diana Mancini dichiara di aver «cercato, dovunque mi sia stato possibile, di conservare, anche a costo di forzare la lingua italiana, il particolarissimo vocabolario lulliano», utilizzando senza reticenze, seppure con senso della misura, lo strumento delle note a piè di pagina per rendere conto delle scelte e per spiegare –anche qui con chiarezza e brevità– il senso esatto dei termini impiegati, confrontando sistematicamente il proprio lavoro, condotto sul testo catalano edito nelle *Obres Essencials*, col testo latino della Moguntina (come si evince da due note alle pp. 376 e 386), con il *Glossari general lul·lià* di M. Colom, con il commento di J. Rubió (in *OE*) e con la traduzione francese di Luis Sala-Molins.

L'impresa è riuscita: il criterio scelto per la traduzione e l'evidente accuratezza del lavoro danno una resa interessante, perché i calchi dal linguaggio lulliano conferiscono una patina di sottile arcaicità al linguaggio, che permette anche al lettore più disattento di cogliere l'atmosfera rarefatta del pensiero lulliano sull'amore. Qualche termine suona veramente molto insolito ad orecchie italiane: così ad esempio «amificare», che forse poteva essere reso –come una volta avviene– con «innamorare»; al contrario, forse «maggioranza» poteva tradursi con «maggiorità», su cui si scivola meno facilmente. Ma sono veramente dettagli insignificanti di fronte al risultato comunque acquisito, che è quello di rendere veramente leggibile, lasciandolo autenticamente lulliano, un testo di notevolissima complessità.

Due parole sul testo, che varrebbe la pena di riprendere in esame alla luce degli studi più recenti sulla mistica, in particolare sul rapporto fra la mistica beghinale e la mistica speculativa agli inizi del Trecento. Il cuore dell'*Albero de Filosofia d'Amore* si trova nella quinta parte, le «Foglie d'Amore», ed in particolare nel lungo racconto simbolico intitolato «Gli accidenti d'Amore» (pp. 466-496). La storia narra dell'amico ammalato d'amore (un amore che è «madre», come permettono di intuire le lingue –fra cui il catalano medievale– in cui Amore è di genere femminile); di come egli venga reso ancora più malato, anzi «frenetico» dalle medicine somministratigli dal medico e dai servitori d'amore, e di come, fuggendo dalla «prigione d'amore», si allei con «Contrariare» e «Minorificare», e sia perciò sottoposto a processo e condannato a morte per amore. Nel processo i due «avvocati», Vita d'Amore e Morte d'Amore, utilizzano per la disputa tutto l'ampio bagaglio di «definizioni, mescolanze e pensieri

d'amore» che era stato elaborato nella parte concernente le «radici d'amore»; e poi materia e forma d'amore, che ne costituivano il «tronco», dove per la prima volta era stata nominata la morte per amore; e le «branche», dove compaiono tutte le immagini del repertorio trobadorico nella struttura delle condizioni, questioni e orazioni sviluppate sulla base dei principi assoluti e relativi dell'*ars*; e i «rami», con la pagina sulla «bellezza d'amore» che brilla quasi della luce francescana del *Cantico delle creature*. L'amico, nonostante la condanna a morte, non riesce tuttavia a morire, e dovrà essere portato in un lungo «viaggio» attraverso le miserie del mondo per poter infine, nel simbolico passaggio in Terra Santa, «prendere commiato dalla Morte d'amore».

La Dama d'Amore, col cui lamento si era aperto l'*Albero*, a questo punto «nutrì un altro amico» (siamo ormai nella sesta parte del testo), che dopo aver ripreso nelle sue lodi dell'amato i temi-chiave del pensiero lulliano sull'amore, risponde nella settima parte (il «Frutto d'Amore») ad una serie di questioni che un «paggio d'amore» gli pone e che sono intitolate, alquanto enigmaticamente, «Questioni preliminari». In esse l'amico fa una dichiarazione stupefacente per chi abbia presente il legame amore-volontà-virtù che caratterizza l'amico amante delle prime parti del testo; dice infatti «io non ho volontà, perché l'ho donata al mio amato».

Quest'affermazione, corroborata da altri elementi nella serie delle questioni (in particolare l'ottava, che afferma «io non ho nulla in me stesso»; e due contigue, 25 e 26, dove è detto che l'amare dell'amico «è nato nel centro dell'amore» e che l'amato è stato trovato «nel mio ricordare, intendere e amare») mi ha fatto pensare al complesso rapporto fra l'annientamento della volontà nell'opera di una singolare beghina arsa sul rogo nel 1310, Margherita Porete (il suo *Miroir des simples âmes* è stato tradotto in molte lingue moderne, fra cui in castigliano da Blanca Garí nel 1995) e la nascita del Verbo nel «fondo dell'anima» nel primo esponente della mistica speculativa, Meister Eckhart, il cui legame col testo di Margherita è ben noto.

L'esperienza che Margherita narra nel suo libro, e a cui Eckhart dà veste speculativa in particolare nelle sue opere tedesche, era profondamente radicata –anche se con elementi di differenziazione non secondari– nella devozione beghinale che tanta parte aveva avuto nello sviluppo della spiritualità, non solo femminile ma più generalmente laica, nel XIII secolo. Angela da Foligno, il cui *Liber* è antologizzato in questo stesso volume, parla di esperienze analoghe, ampiamente diffuse nella «camera di espansione» dell'ideale francescano. Al momento non so prevedere a quali risultati potrebbe portare interrogarsi su quale sia (se c'è) un rapporto fra l'*Albero di Filosofia d'Amore* e altri testi appartenenti alla tradizione mistica beghinale; non necessariamente comunque questa ipotesi contraddice il riconoscimento, ampiamente condiviso, della



matrice *sufi* nell'espressione più nota della mistica lulliana, il *Libro dell'Amico e dell'Amato*: di analogia con la ricerca dei mistici islamici si è del resto parlato anche per Margherita Porete. Mi chiedo dunque: poteva Lullo voler costruire un testo che, rendendo in qualche modo conto delle dinamiche dell'esperienza mistica (attraverso il ricco e talvolta teatrale gioco delle figure, comune ai tre testi in prosa presentati in questa scelta), introducesse ad una teologia rinnovata – la *sua* teologia? Questo è di fatto l'oggetto dell'ultima parte dell'*Albero*, cui sono «preliminari» le questioni che presentano l'amico «nutrito» dopo la morte del primo amico (si noti che gli stadi dell'anima nel percorso mistico sono da Margherita indicati come successive esperienze di «morte»). Mi fermo qui perché la suggestione non diventi un'indebita forzatura, ma con la speranza che l'ottimo lavoro di traduzione possa stimolare la stessa Diana Mancini o altri a riprendere in mano questo testo ponendogli nuove e non scontate domande.

M. Pereira

##### 5) *The Prose Works of Sir Gilbert Hay*

En aquest volum de les obres de Gilbert Hay s'inclou la traducció escocesa de 1456 del *Llibre de l'orde de cavalleria*, la qual, segons esclareix la introducció de J. A. Glenn, deriva d'una font que se sap que és francesa però que cap estudiós ha aconseguit determinar, talment com s'esdevé a la resta de les obres del traductor escocès. Per a Glenn, de fet, l'anàlisi seriosa de les relacions entre les versions franceses, estudiades per Vincenzo Minervini, i la versió escocesa és una feina prioritària encara per realitzar, la qual comportaria la verificació d'algunes hipòtesis. Així, les nombroses paràfrasis del *Buke of the Ordre of Knychthede* que no es troben a cap de les altres versions de l'obra de Llull han estat atribuïdes a les limitacions del traductor des del moment que la versió escocesa tendeix a la simplificació i confon sovint la sintaxi de les frases condicionals franceses.

La comparació dels textos escocès i francès compta amb els estudis de Diane D. Bornstein i, més recentment, de Mapstone. La primera d'aquestes estudioses es va centrar en l'estil del *Buke of the Ordre of Knychthede* en relació amb l'edició del *Livre de l'ordre de chevalerie* de 1504 sense justificar la tria d'aquesta versió francesa. Més aprofundides són les aportacions de Mapstone, encara que no conegués l'edició de Minervini. Per a Mapstone el senyor Gilbert Hay és més que un traductor des del moment que reelabora els materials hàbilment amb una nova coherència. En tot cas, aquesta edició de J. A. Glenn, que presenta una transcripció amb un bon gruíx de notes textuais

seguides d'un apèndix, aconseguix donar el pas previ a l'estudi de les fonts de l'esmentada versió escocesa.

A. Soler

6) *La versione occitanica della «Doctrina Pueril»*, ed. Maria Carla Marinoni

Des que l'any 1902 V. de Bartholomaeis va donar notícia de l'existència del ms. E 4 Sup. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà, còdex que conté el text complet de la traducció occitana de la *Doctrina pueril*, s'ha parlat de la conveniència de dur a terme una edició d'aquesta versió de l'obra, ja que l'estudiós esmentat es va limitar, després de descriure el manuscrit, a oferir la transcripció del pròleg i d'una desena de capítols. S'ha hagut d'esperar gairebé un segle per veure'n publicat el text complet. L'edició, apareguda a la ciutat on es conserva el còdex, ha anat a càrrec de Maria Carla Marinoni.

El volum de l'Ambrosiana, especialment destacable per la seva antiguitat —és de final del segle XIII— no és l'únic testimoni provençal que tenim del tractat per a infants: n'hi ha tres més, tots fragmentaris. Es tracta dels manuscrits fr. nouv. acq. 6182 de la Bibliothèque Nationale de París, datable del XIV, que consta sols de tres fulls de pergamí força mutilats (amb text de quatre capítols, dels quals només el 71 és gairebé complet); el Douce 162 de la Bodleiana d'Oxford, que conté trenta-dos capítols, i el fr. nouv. acq. 6504, també de la Bibliothèque Nationale de París, amb set capítols. Els dos darrers, del XV, constitueixen dues compilacions de textos morals, producte de reelaboracions independents, en les quals els passatges de la *Doctrina* es combinen amb fragments d'altres obres (la *Somme le roi* de Llorenç d'Orleans —en ambdós casos—, la *Llegenda daurada* de Jaume de Voràgine, vides de sants...).

Marinoni, evidentment, ha pres com a text base el del manuscrit de Milà. Pel que fa a les relacions de tipus genètic que es poden establir entre els còdexs, l'editora duu a terme una detallada anàlisi de diversos llocs crítics que li permet fer algunes aportacions força fiables, malgrat que en algun cas potser haurien de ser més matisades (de totes maneres, cal tenir en compte que, abans de l'estudi de Marinoni, només Marcel Dando havia plantejat possibles relacions textuals entre dos dels volums, els que constitueixen *remaniements* de la *Doctrina* i la *Somme le roi*). La mateixa estudiosa adverteix, a més, la dificultat que hi ha a l'hora de filiar els diversos testimonis occitans, ja que només un d'ells és complet (el manuscrit milanès, al qual assigna la sigla *M*), i, pel que fa als fragments presents als altres tres, sols coincideixen en dos capítols: al 50, que es conserva als còdexs del XV (*O*, el d'Oxford, i *P*, el de París), i al 71, que comparteixen *O* i el manuscrit quatrecentista de París (*Q*). Sobre la qüestió de les relacions entre

els testimonis, sembla força probable –si bé l'editora no ho formula explícitament– que el text dels diversos còdexs es remunti a una mateixa traducció (hipòtesi que contradiu Dando, que considerava que el text dels manuscrits *OP* devien ser producte de dues traduccions diferents). També s'observa que en cap dels casos no es pot postular una dependència directa dels manuscrits entre ells; això no treu, evidentment, que s'hi puguin detectar relacions de parentiu. En aquest sentit, Marinoni planteja l'existència d'un subarquetip comú a *M* i *P* a partir de l'error següent, que pertany al capítol 10, 6:

- M* es agradables l'entendement que exalsa per saber veritat.  
*P* es agradables l'entendement que yssalsa per saber veritat.

La comparació amb el català mostra que manca el pronom reflexiu (*se exalsa* o *s'exalsa*). És evident, però, que basar l'existència d'un subarquetip comú *MP* en una mera partícula (que per contracció es pot veure limitada a una simple lletra), pot ser, si més no, dubtós, i més encara quan no hi ha un punt de comparació amb altres testimonis de la tradició (només els manuscrits esmentats conserven el cap. 10).

Recull també alguns errors conjuntius entre *M* i *O*, «que provano l'esistenza di un subarchetipo comune», entre els quals en citem un de corresponent al cap. 85, 2:<sup>1</sup>

- M* a ll'arma son donat III poder, sens, memoria, entendemens et voluntatz.  
*O* a l'arma son donatz III poders, los quals son aquetz, sen, memoria, entendemen et volomtat.

Aquest error seria producte de la incomprensió del passatge corresponent en català, que *O* hauria detectat i provat de corregir; llegim a la versió catalana (vegeu l'edició de Gret Schib a ENC): «A l'ànima són donats III poders, co és memoria, enteniment e volentat.»

A partir de l'anàlisi del cap. 50, conservat, com s'ha dit, a tres dels testimonis, Marinoni propugna una major proximitat entre *M* i *P* respecte a *O*; això no obstant, les variants que aporta no permeten postular, com ella fa, un subarquetip comú als dos primers manuscrits, ja que es tracta d'omissions, errors singulars i innovacions del manuscrit conservat a Oxford. També reporta un parell de

---

<sup>1</sup> Presenta altres casos, dels quals podem destacar els dels cap. 84, 1, i 100, 9; el primer, però, no agrupa només els còdexs occitans, sinó que és compartit per altres testimonis, de manera que serviria per incloure la versió provençal en una sub branca de tota la tradició de l'obra; el segon, que efectivament agrupa els testimonis *MO* pel que fa a la solució que adopten, és probablement un error d'arquetip, comú a tota la tradició.

variants que mostren un major veïnatge entre *M* i *O*; poden ser fàcilment reinterpretats, però, com a canvis singulars de *P*.

Pel que fa al darrer dels manuscrits, *Q*, que conserva un fragment força llarg del cap. 71, Marinoni detecta alguns errors en què coincideix amb *O*, de manera que es pot considerar la possibilitat que hi hagi un subarquetip comú als dos testimonis; en citem un de corresponent al paràgraf 7:

- M* que non avian crezensa que apres la mort fossan res.
- Q* que non avion crezensa que apres la mort fosson reis.
- O* que non avia degu que apres lor mort fussa reys.

Després de l'anàlisi, Marinoni apunta l'existència de dues branques, que agruparien *MP*, d'una banda, i *OQ*, de l'altra. Hem vist, però, que només sembla possible postular, i encara amb reserves, un subarquetip comú d'*OQ*, que contenen alguns errors no reportats per *M*; el fet que *P* no reculli el cap. 71 impedeix saber si aquest testimoni s'hauria d'incloure o no en el grup format per *OQ*.

A continuació, fent-se ressò d'una vella polèmica referent a la llengua original de la *Doctrina* (atesa l'antiguitat d'*M*, diversos estudiosos sostingueren que el llibre havia estat escrit en occità), l'editora aprofita per confrontar alguns passatges dels manuscrits occitans amb el text dels testimonis catalans que Schib havia inclòs en l'aparat crític de la seva edició, i amb el de l'edició de Mateu Obrador (vegeu el vol. I de les ORL; Obrador va utilitzar com a text base un manuscrit diferent del de Schib). Els resultats són poc espectaculars –amb els mitjans utilitzats no es podia esperar altrament–, però és interessant destacar la major proximitat que Marinoni detecta entre la versió occitana i el manuscrit base d'Obrador (còdex que es creia destruït quan Schib va publicar l'obra), i, sobretot, amb un dels manuscrits fragmentaris catalans, el *D*, conservat a la Biblioteca de Catalunya. La llàstima és que limiti l'anàlisi a la simple comparació del text occità amb el català, i no provi de situar mínimament la traducció occitana en el context de la tradició textual de la *Doctrina*.

El gruix més important de la introducció a l'edició, si més no des d'un punt de vista material, és el que constitueix la caracterització lingüística dels quatre manuscrits occitans; dintre d'aquest àmbit cal també incloure el glossari que hi ha al final del volum.

Pel que fa concretament al text, s'han agrupat la majoria de variants, i bona part dels errors esmenats per l'editora, tret d'algun cas concret inclòs en una nota a peu de pàgina, separadament del text de l'obra, de manera que la consulta de l'aparat es fa força feixuga. També a peu de pàgina hi ha aclariments lingüístics i, menys, de tipus cultural. En apèndix Marinoni transcriu els capítols refe-

rents als set vicis capitals del manuscrit d'Oxford, de manera que deu considerar que ja ha ofert al lector prou elements per tal que ell mateix es confegeixi l'edició dels passatges sobre els vicis, i no inclou les variant que *O* presenta en aquests capítols a l'aparat.

Ja per acabar, i sense que això afecti l'interès de l'edició, és de lamentar la presència d'errors diversos al llarg de tot el volum, que inclouen badades en la transcripció del text –en algun cas es tracta de l'oblit de mots–, i també de problemes a l'hora de copiar textos en una llengua diferent de la pròpia de l'editora. Així mateix, es troba a faltar un índex de contingut una mica més detallat, que simplificaria la consulta del volum, tant pel que fa al text de la *Doctrina pueril* com pel que fa a la introducció.

Joan Santanach

### 7) *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, trad. Theodor Pindl

En certa manera com una ofrena commemorativa una mica endarrerida, però no per això menys important, pels quaranta anys d'existència del Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg i. Br., a principi del 1998 aparegué la traducció alemanya del *Liber de gentili et tribus sapientibus* (en català *Llibre del gentil e dels tres savis*). Dues circumstàncies especialment fan de l'aparició d'aquest llibre un fet important per a tots els que s'interessen per Ramon Llull i la cultura catalana. La present edició és per una banda no solament la primera traducció completa d'aquesta obra en alemany, que substitueix la traducció antològica molt fragmentària<sup>2</sup> de Xosé i Elisabeth Schaible, sinó que al mateix temps és absolutament la primera traducció completa d'una obra de Ramon Llull en alemany.<sup>3</sup> Per l'altra banda, el fet que aquest llibre aparegui en una editorial tan coneguda com Philipp Reclam serà molt favorable per a la seva recepció, de manera que el *Buch vom Heiden und den drei Weisen* serà, almenys per als pròxims anys, l'obra de Llull a través de la qual la majoria dels lectors de llengua alemanya entraran, en un primer contacte directe, amb el fascinant pensament del mallorquí. Aquesta obra, que representa una aportació destacada al discurs interreligiós en l'Edat Mitjana, és certament molt adequada com a introducció al pensament del *doctor illuminatus*, de què presenta els trets essencials de la coneguda *ars combinatoria* de Llull de manera altament expressiva i, al mateix temps, artística

<sup>2</sup> Ramon Lull, *Buch vom Heiden und den drei Weisen* (Freiburg i. Br.: Herder, 1986). Vegeu sobre això també la recensió d'Axel Schönberger i Tilbert Stegmann en la revista *Zeitschrift für Katalanistik* 1 (1988), p. 244.

<sup>3</sup> Fins i tot la magnífica edició bilingüe d'estudi a cura de Charles Lohr de la *Neue Logik* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985) no reproduceix la totalitat del text original.

(des del punt de vista estètic i literari). La història bàsica duu els tres savis representants de les grans religions mundials a través d'un bosc a un *locus amoenus*, magistralment descrit, en el centre del qual hi ha cinc grans arbres, en les fulles dels quals s'inscriuen les combinacions binàries dels principis bàsics lul·lians. Aquí els tres savis i amb ells el lector són introduïts per la dama Intel·ligència, per mitjà dels arbres, en el funcionament de l'*ars combinatoria*, abans que ells intentin presentar racionalment al gentil desesperat la consoladora veritat de la salut de la fe de cadascun d'ells. Amb la seva traducció, Theodor Pindl, que anteriorment ja s'havia destacat amb diferents treballs sobre Llull i especialment sobre el *Breviculum*, es troba a l'alçada, amb poques excepcions,<sup>4</sup> tant de les qualitats filosòfiques com literàries de l'obra, i lliura un text que fa de bon llegir. Amb tot, la seva traducció no es basa en l'edició crítica del text català d'Antoni Bonner,<sup>5</sup> publicat el 1993 en la *NEORL*, sinó que recorre a l'edició llatina d'Iu Salzinger apareguda el 1721 i reimpressa el 1965. I això és tant més d'estranyar quan l'edició maguntina d'Iu Salzinger, com se sap, experimentà nombroses modificacions de mà de l'editor pel que fa a l'ordre de les frases i als mots emprats.

Respecte a les ajudes de lectura del text per als lectors encara no familiaritzats amb Llull, hom hauria pogut desitjar un sistema de notes més ampli, ja que les poc més de trenta notes a penes són suficients com a explicació per a un text de gairebé 250 pàgines. Igualment salta a la vista l'absència d'una bibliografia introductòria o complementària, que hauria estat un additament convenient, justament en el cas d'un pensador encara poc conegut a Alemanya, almenys en cercles profans. De tota manera això ve compensat pel magnífic i molt complet epíleg de l'editor. Aquest informa no solament sobre la vida de Llull i el seu temps, sinó que ofereix també una comprensible introducció a la seva *ars combinatoria*, amb la qual Theodor Pindl va més enllà de les primeres aproximacions de l'*ars combinatoria* desenvolupades en el *Buch vom Heiden und den drei Weisen* fins arribar a la seva configuració completa en les darreres grans obres de Llull. L'epíleg acaba amb un interessant panorama sobre la repercussió del pensament lul·lià, des de Thomas Le Myésier, passant per Giordano Bruno, Nicolau de Cusa i Leibniz, fins al gran projecte d'edició d'Iu Salzinger de les *Raymundi Lulli Opera omnia*. Amb aquest interromp el seu resum de la tradició lul·liana, encara que en aquest lloc potser hauria estat convenient de fer una breu

---

<sup>4</sup> Sembla inadequada la traducció que es llegeix ja a la primera pàgina de «scientia intellectualis» com a «Geisteswissenschaft». Aquest concepte no solament és anacrònic en vistes a la diferenciació no existent a l'Edat Mitjana entre ciències naturals i humanitats, sinó que contradiu també la pròpia visió de Llull, segons el qual la seva ciència representa una protociència i, per tant, es troba per sobre d'una diferenciació en diferents branques.

<sup>5</sup> Ramon Lull, *Llibre del gentil e dels tres savis*, ed. Antoni Bonner (Palma: Patronat Ramon Lull, 1993).

referència al magnífic treball d'edició del Raimundus-Lullus-Institut també en l'actualitat. Probablement fou modèstia (mal entesa) la que motivà Theodor Pindl a passar de llarg aquest capítol recent de la investigació lul·liana, ja que ell mateix participà en l'edició de les *Raimundi Lulli Opera Latina*.

Finalment encara mereix una citació laudatòria la rica il·lustració de l'edició, plenament en sentit lul·lià. Així l'epíleg inclou, a més de les figures A i T de l'*Ars brevis*, quatre de les dotze magnífiques miniatures del *Breviculum* amb escenes clau de la vida de Llull. També és molt d'agrair a l'editorial el fet que, en contra de les seves normes d'edició usuals i després de dubtes inicials, s'hagi decidit a incloure en el text les il·lustracions dels cinc arbres.

En resum, hom disposa d'un llibre molt suggestiu per a tots els lectors alemanys que s'ocupen o volen ocupar-se de la filosofia i la literatura medieval catalana. És d'esperar que amb la present traducció arribi finalment a un públic més ampli l'interès acadèmic per Llull a Alemanya, que compta amb una tradició multiseccular.

Alexander Fidora

#### 8) *Lo Desconhort/Der Desconhort*, trad. Johannes Hösle i Vittorio Hösle

La dedicació a un pensador de caire tan enciclopèdic i poliglota com Ramon Llull, que en una sola persona era místic, teòleg, filòsof, i no en darrer lloc poeta, representa per a la ciència un gran desafiament, envers el qual aquesta no sempre es mostrarà a l'alçada en el passat. Així, per exemple, la investigació lul·liana ja des dels temps primerencs distingí entre un *Lullus latinus* dels filòsofs i un escriptor dels investigadors de la literatura, amb la qual cosa restaren sense fer la comprensió i apreciació adequades de les obres lul·lianes en llur totalitat. En vista d'aquesta diferenciació, que és apreciable fins a l'actualitat malgrat certes correccions, només es pot considerar com un cas de sort que un investigador literari i un filòsof, pare i fill, com és el cas del present llibret, s'esforcin a tractar l'obra del gran mallorquí unint llurs forces.

Els fruits d'aquesta col·laboració interdisciplinària no es fan esperar, i es mostren en la introducció d'ambdós autors, la qual combina les dades històriques més importants de la vida de Llull amb una presentació competent de la seva aportació tant a la filosofia com a la llengua i literatura catalanes, de manera que se supera així el pretès abisme entre el filòsof i l'escriptor. A aquesta molt aconseguida introducció, solament se li poden afegir alguns detalls, per exemple el fet que el *Breviculum* –el compendi de la filosofia lul·liana fet per Thomas Le Myésier, deixeble de Llull– no fou destinat a Joana d'Évreux, com afirmen els autors (p. 9), sinó a Joana de Borgonya-Artois, com ha mostrat

Jocelyn Hillgarth rectificant la hipòtesi de Josep Tarré.<sup>6</sup> Tampoc és Antoni Bonner el curador de les reimpressions de les *Opera Raimundi Lullii* (p. 30, nota 34), que foren publicades els segles XVI i XVII per l'editor Lazarus Zetzner d'Estrasburg, sinó que «solament» és l'autor de la magnífica introducció que les acompanya (com a editors actuen Charles Lohr i Wilhelm Schmidt-Biggemann). Aquests i altres petits detalls a corregir no disminueixen de cap manera el valor de la present introducció, que en la seva perspectiva de síntesi permet, almenys per al públic alemany, una visió extraordinària d'una personalitat tan rica en facetes com és Ramon Llull.

No menys rica en facetes és la llengua del «Dant català», que es mostra en tota la seva força i vigor creadora justament en el *Desconhort* –la lamentació de Llull escrita en rima sobre el fracàs del seu projecte missioner. Però també aquí Johannes i Vittorio Hösle poden convèncer amb llur traducció escrita en forma amena i sempre de bon llegir. No és un defecte que hagin prescindit de conservar la forma en rima. Al cap i a la fi, en una edició bilingüe la traducció no ha de substituir l'original, sinó que principalment n'ha de facilitar l'accés i animar el lector a llegir el text català. En canvi, sembla poc encertada la traducció del títol *Lo Desconhort* per *Der Desconhort*. No hauria estat millor deixar l'article «lo» sense traduir, si hom decideix no traduir el mot «desconhort»? També a la resta del text són impugnables algunes solucions dels traductors. Ja en el primer vers de la primera estrofa Johannes i Vittorio Hösle tradueixen: «Deús, ab vostra virtut començ est *Desconhort*» amb: «Gott, mit Hilfe Eurer Tugendkraft beginne ich diesen *Desconhort*». És cert que «començ» pot significar «ich beginne = començo» (l'absència de vocal final en la primera persona és característica del català antic i encara avui del mallorquí), però aquí sembla més convenient traduir «començ» de forma impersonal com a «es beginnt = comença», cosa que gramaticalment és igualment possible<sup>7</sup> i que correspon a la formulació «incipit» clàssica que Llull emprà en les seves obres llatines. Més greu des del punt de vista del contingut que aquesta incorrecció formal és la traducció del següent consell que dóna l'eremita a Ramon: «[...] e d'hui mais no plorets contra fait virtuós / enans vos alegrats contra fait viciós, / e de Déu esperats gràcia e secors» amb: «[...] und von jetzt an nicht mehr über eine gute Tat weint, / sondern Euch im Gegenteil über eine schlechte freut / und von Gott Gnade und Hilfe erhofft» (X, 10-12). La traducció d'«alegrar-se contra» amb «sich freuen über = alegrar-se de» porta a una declaració més que heterodoxa, que no pot haver estat volguda així per Llull. Díficilment un cristià es podrà alegrar dels

<sup>6</sup> Vegeu Jocelyn Hillgarth, *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford: Clarendon Press, 1971), pp. 172-8.

<sup>7</sup> Vegeu Francesc de B. Moll, «La llengua de Ramon Llull», dins: ídem: *Textos i estudis medievals* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982), pp. 123-163, aquí sobretot pp. 135-6.



fets dolents (d'altri). Més aviat sembla que, en aquest lloc, «alegrar-se» és usat en el seu significat d'«ésser actiu, viu, lluitador», àmpliament difós en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana.<sup>8</sup> També la connexió preposicional amb «contra» suggereix això: Ramon, així diu l'eremita, no s'hauria d'entretenir lamentant el fracàs de la seva missió, sinó que en lloc d'això hauria de continuar *lluitant activament* contra les males accions de la humanitat. Finalment indiquem un petit error de referència: «Ramon, vana glòria sí [*sic!*] fa a hom amar», que els traductors tradueixen: «Ramon, Ruhmsucht verleitet den Menschen dazu, sie zu lieben» (XIX, 1), on el mot de referència de «si» ha d'ésser lògicament «hom» i no «vana glòria». Ja que no és que la «vana glòria» sigui estimada per l'home, sinó que és més aviat la causa que aquest s'estimi *a si mateix* en excés.

Aquestes observacions, així com les notes sobre la introducció, afecten solament alguns passatges. Són la reacció a un desafiament, que és el que representa aquest exigent treball. En aquest sentit, recomanem fermament la introducció i la traducció del *Desconhort* de Johannes i Vittorio Hösle a tots aquells que s'interessen pel *doctor illuminatus*.

Alexander Fidora

### 9) *Companion Encyclopedia of the History and Philosophy of the Mathematical Sciences*

És curiós veure com i en quins apartats apareix el nom de Ramon Llull en una moderna enciclopèdia matemàtica. A l'apartat d'«Algorithms and algorithmic thinking through the ages» apareix com a precursor de Descartes i Leibniz pel seu concepte de llengua artificial i d'una màquina o sistema de regles capaç de decidir la veritat de proposicions i de trobar solucions de problemes. A l'apartat sobre «Combinatorics» diu que un dels iniciadors de la combinatòria moderna fou Athanasius Kircher, l'*Ars magna sciendi* del qual fou el desenvolupament d'un sistema originàriament proposat per Ramon Llull. Finalment, l'apartat sobre «Combinatorial probability», entre Mersenne en el segon quart del s. XVII i Bernoulli a final del segle, cita Kircher, Kaspar Schott, Kaspar Knittel, Sebastián Izquierdo i Juan Caramuel de Lobkowitz, tots en la tradició lul·liana. Totes les cites parlen més aviat de Llull com a precursor o punt de partida per a investigacions del s. XVII, i algunes són més encertades que altres. L'Art lul·liana tenia poc a veure amb una llengua artificial, i més amb un sistema de regles

---

<sup>8</sup> En llatí clàssic «alacer» significa, a més de «excitat» i «viu», també «lluitador». Vegeu sobre la continuïtat d'aquests camps semàntics en català medieval Joan Coromines, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana* (Barcelona: Curial Edicions Catalanes, 1980-1991), 9 volums, s.v. «alegre».

capaç de decidir la veritat de proposicions i de trobar solucions de problemes, però també és veritat que hi ha un aspecte de les proposicions leibnizianes d'una llengua artificial que parteix de plantejaments lul·lians.

A. Bonner

- 12) Abràmova, «*Lo desconhort* de Ramon Llull en el context de la literatura hagiogràfica i autobiogràfica medieval»

Traces de les *Confessions* de sant Agustí al *Desconhort*: a) relat d'una conversió (Llull, però, no accepta ser pecador); b) la narració en primera persona; c) la discussió de problemes teològics; d) la introspecció. Altres motius de contrast/semblança amb sant Alexis, Abelard o sant Francesc.

L. Badia

- 14) Alemany i Martos «Llull en el *Tirant lo Blanc*: entre la reescriptura i la subversió»

Repàs raonat de la bibliografia sobre la presència d'elements lul·lians en el *Tirant*, amb consideracions sobre el desajustament ideològic entre el beat i Martorell.

L. Badia

- 15) Aragüés Aldaz, «“Exempla inquirere et invenire”. Fundamentos retóricos para un análisis de las formas breves lulianas»

En aquest treball tan meticulosament documentat, l'autor es planteja l'oposició *exemplum-similitudo* segons els gramàtics, els tractadistes retòrics, les arts de predicació i les del *dictamen*. Aquesta aproximació a les fonts propicia distincions i convergències entorn dels criteris per distingir entre narració/descripció, literalitat/al·legoria, història/ficció i exhortació/il·lustració de la virtut. Aplicant aquests coneixement al món lul·lià, que Aragüés aborda des de la bibliografia més moderna i informada, resulta que el rerefons analògic de l'Art de Ramon atribueix un perfil filosòfic concret a les formes breus del conjunt *exemplum/similitudo*. D'aquí es passa al valor argumentatiu dels materials exemplars segons l'*Arbre exemplifical* i la *Rhetorica nova*.

Descrivint, doncs, l'univers lul·lià amb el llenguatge de la tradició general, tot i que sembla seguir taxonomies homologades, Llull prefereix la ficció a la

història i treu un profit molt especial de l'exemplaritat de les descripcions de dades anàlogues llegides al·legòricament. Els *exempla* i *similitudines* lul·lians tendeixen més aviat a il·lustrar la virtut (o la veritat), que no pas a exhortar-hi.

L. Badia

#### 16) Arnaldi de Villanova, *Regimen Almarie*

El *Regimen Almarie* d'Arnau de Vilanova és un text breu (brevíssim: 77 ratlles), d'aparença desordenada, que dóna una sèrie de consells pràctics que han de servir per conservar la salut a un exèrcit en plena campanya (com ara que cal comprovar que l'aigua dels pous i cisternes no hagi estat enverinada per l'enemic, que cal prendre determinades tisanes per no emmalaltir, que els malalts de febre n'han de consumir unes altres, que cal soterrar els cadàvers en unes rases profundes acabades d'omplir amb terra per evitar la propagació de malalties infeccioses, etc.), per la qual cosa podria ser considerat l'inaugurador d'un nou tipus d'escrit mèdic: el de la literatura mèdica militar. Malgrat això, el text ha estat poc estudiat i conegut (conservat en tres manuscrits del segle xv, les dues últimes edicions a banda d'aquesta que ressenyem són la de Robert von Töply de 1896 i la de Michael R. McVaugh de 1992).

Ara les *Opera Medica Omnia* d'Arnau de Vilanova ens ofereixen el text editat per McVaugh (una versió corregida de la publicada el 1992, amb un aparat crític ampliat), acompanyat d'una interessant introducció, d'un apèndix documental (sobre la presència de guaridors en la campanya), uns índexs i una pertinent bibliografia (de la qual remarcaríem les referències al món de la menescalia), treball que ha d'ésser atribuït també a Lluís Cifuentes. Si la solvència de l'editor és ja fora de qualsevol dubte, el treball anterior de l'altre signador d'aquest volum de les *OMO* l'avalua amb dignitat: una tesi doctoral sobre medicina i guerra a l'Europa baix-medieval, centrada en la Corona d'Aragó a la primera meitat del xiv (UAB, 1993) i la presentació de l'inventari de la medicina en català durant la Baixa Edat Mitjana i el Renaixement (1997) com a mostres principals.

Hem d'aturar-nos per força en la introducció i en l'apèndix documental del llibre, que segons paraules de McVaugh i Cifuentes es proposa estudiar el paper desenvolupat per la medicina i els sanitaris a la guerra durant els segles XIII i XIV (paper que cal construir i reivindicar perquè ha estat oblidat pels historiadors del tema), centrant-se en la campanya d'Almeria, en la infructuosa expedició contra els moros organitzada per Jaume II (1309-1310) que acabà amb la retirada de les tropes catalanoaragoneses després d'uns mesos de setge que no reportaren cap benefici a l'exèrcit cristià.

La introducció consta de dues parts: en la primera s'estudia el desenvolupament de la campanya d'Almeria, posant especial atenció en el personal mèdic que hi intervingué, i en la segona s'analitzen la intervenció d'Arnau de Vilanova en l'expedició i la redacció del text. Però anem a pams.

En la primera part, McVaugh i Cifuentes, després de posar sobre el paper els antecedents històrics de la campanya militar, amb referències als textos contemporanis que en parlen (Muntaner i les *Cròniques dels reys d'Aragó e comtes de Barcelona* per la banda cristiana), s'introdueixen de ple en el tema mèdic: aconsegueixen d'identificar 20 dels professionals que hi anaren per oferir els seus serveis a l'exèrcit (8 cirurgians, 5 barbers, 3 físics, 2 apotecaris i 2 menescals), 6 dels quals són familiars de la casa reial. És evident que hi ha un predomini del personal que podia fer una funció pràctica immediata (13 (8+5) eren capaços de realitzar operacions i els 3 metges també s'hi podrien afegir si era necessari) i que no es deixava de banda l'atenció als animals, que eren fonamentals en una campanya militar, ja sigui com a animal de guerra o de càrrega.

Es tracten els temes econòmics, bàsics també en una expedició de guerra. S'analitzen les inversions fetes pels sanitaris en la campanya (proveeixen l'exèrcit de cavalls o de municions, com el cirugià major del rei, Berenguer Sarriera, que hi aporta gran quantitat de pedres), cosa que posa de manifest la puixança econòmica del col·lectiu sanitari. No hem de deixar de tenir present aquí que durant el regnat de Jaume II comença a la Corona d'Aragó el procés de medicalització de la societat, que comporta la difusió del saber mèdic (i filosòficonatural) universitari en un ampli espectre de l'escala social (des de la reialesa a la burgesia, passant per la noblesa). I es parla dels salaris i d'altres tipus de retribucions (amnistia pels delictes comesos, «allongament» o moratòria dels deutes, exempcions de les obligacions militars per a campanyes futures) que eren atorgades als sanitaris, que podien cobrar directament del rei Jaume o dels nobles o soldats que els donaven part del seu sou («el sou d'un dia») per assegurar-se que serien atesos durant la campanya.

Pel que fa als aspectes relacionats amb la pràctica efectiva dels sanitaris durant el setge d'Almeria, malauradament no en diuen res els 70 documents de l'apèndix, escrits majoritàriament en llatí i datats abans, durant i després del setge, que han servit als autors per bastir la introducció prèvia. McVaugh i Cifuentes, doncs, s'han d'accontentar amb comprovar la veracitat de la «gran fam» de què parlaven les *Cròniques dels reys d'Aragó* (hi ha una carta del rei de Granada, Abul-l-Yuyus Nass, datada el 9 de març de 1310, en què informa al rei d'Aragó que els seus súbdits que s'han quedat a Almeria esperant que les naus els anessin a recollir es morien de gana) i amb tractar la malaltia des d'una altra perspectiva que no sigui la seva cura directa en el camp de batalla: les malalties podien servir als nobles per alliberar-se d'haver d'anar a l'exèrcit o per tornar a

casa. En aquest darrer sentit, però, tots dos pensen que els documents que en parlen es deuen referir més aviat a ferides de guerra.

Curiosament (o potser no tant), hi ha més documentació sobre els cavalls que sobre les persones, perquè el seu alt valor econòmic exigia que es fes un registre exhaustiu de les bèsties que anaven a la campanya per si s'havien d'indemnitzar els seus propietaris. Se'ns explica amb tot detall com es feien els registres d'animals de guerra (ja fossin cavalls de sella, rossins o mules) o de càrrega (atzemblers) i el procés que se seguia en el cas d'haver de tramitar una indemnització (esmena) per mort o «afollament» de l'animal, procediment que era idèntic al que es portava a terme en gran part de l'Europa occidental.

Pel que fa a la segona part de la introducció, McVaugh i Cifuentes fan un resum acurat de les relacions d'Arnau de Vilanova amb el seu rei Jaume II, que es van complicar considerablement coincidint amb el setge d'Almeria i degut al que després serà el *Raonament d'Avinyó*. Arnau de Vilanova va intervenir per tal de convèncer el papa Climent V perquè participés en la campanya, que tenia dimensions de croada, com també ho va fer Ramon Llull (a la pàgina 55 hi ha una pertinent bibliografia sobre el tema, que inclou el llibre de J. N. Hillgarth *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, de recent traducció al català). Quant a la gènesi del text, els autors elaboren una factible hipòtesi: Arnau de Vilanova el devia escriure dalt del vaixell que al començament del gener de 1310 el portava des de Sicília a Almeria, requerit pel seu rei perquè li expliqués què havia passat a Avinyó, amb la intenció de donar-li hi com a present per regraciar-s'hi. El text, per tant, estaria basat en la tradició mèdica, el sentit comú i la llarga pràctica del seu autor i no pas en fonts escrites, la qual cosa justificaria el seu caràcter desordenat i ocasional i la manca clara de models: com a antecedents llunyans de l'obra hi ha un curt capítol de l'*Epitoma rei militaris* de Vegeci i els *regimina iter agentibus*, que donen consells als viatgers a partir del *Canon* d'Avicenna. Com a antecedents més pròxims, el *Regimen iter agentium vel peregrinantium* d'Adam de Cremona i un capítol del *Regimen sanitatis* de Bernat de Gordó, que parlen, però, dels viatgers com a individus i no com a grup organitzat. Només el *Lilium medicine* de Gordó té un paràgraf dedicat a la sanitat d'un exèrcit, encara que sense arribar a la concreció pràctica que constitueix la novetat del text d'Arnau de Vilanova. Ben mirat, però, de ben poca cosa li serviria, perquè quan Arnau arribà a Almeria la campanya ja estava perduda i el setge a punt de ser abandonat per les tropes.

Les relacions entre Jaume II i Arnau de Vilanova no es van recompondre mai més. I les arquees de la Corona van haver de fer front a les despeses produïdes per la campanya militar dissortada durant anys. Gràcies als documents exhumats ara sabem que el 1312, per exemple, encara es pagava un cavall que havia

sucumbit en el tràngol i que el 1322 Arnau Metge, cirurgià de Morella, cobrava els seus serveis amb un endarreriment ben notable.

Antònia Carré

- 17) Badia, Lola, «Scienza e letteratura nella produzione volgare di Raimondo Lullo»
- 23) Brunel-Lobrichon, «Légendes de saint François en langues romanes»
- 24) Bruni, «Volgarizzamenti francescani e dimensioni narrative»

Tres entre les diverses aportacions presentades al XXIVè Convegno Internazionale d'Estudis Franciscans d'Assís tenen relació més o menys directa amb els estudis lul·lians. Francesco Bruni s'ocupa de quatre textos italians dels segles XIII i XIV: la traducció siciliana dels *Diàlegs* de sant Gregori; les *Floretes de sant Francesc*; la *Vita di fra Ginepro*; el *Sacrum commercium socium sancti Francisci cum domina Paupertate*. Dels tres darrers, en considera aspectes narratius diversos tenint en compte la relació que s'estableix entre el text original llatí i la traducció italiana; tanmateix, aquí hem de fixar-nos en el primer.

La narrativa siciliana neix amb la dominació catalana de l'illa, a la cort de Frederic III: la *Istoria di Eneas* d'Angilu di Capua, una adaptació siciliana d'un compendi toscà de l'*Eneida* que ja es basava en un compendi llatí anterior; una traducció de Valeri Màxim; i els *Diàlegs* de sant Gregori. Aquesta última obra va ser traduïda al sicilià per encàrrec de la reina Elionor d'Anjou, esposa del rei Frederic; la mateixa a qui Arnau de Vilanova, a la *Informació espiritual al rei Frederic* (1310), recomanava que llegís vides de sants en comptes de romanços plens de vanitats. Bruni reconstrueix la història d'aquesta traducció i la funció cultural i espiritual que va complir posant-la en relació amb la de la connexió d'Arnau de Vilanova amb la cort siciliana.

Geneviève Brunel, en la segona de les aportacions que em proposo de comentar, fa un repàs a les versions de les llegendes de sant Francesc en francès, en vers i en prosa, i en occità, tant de les biografies de Celano com de la de sant Bonaventura. Ens interessa especialment l'anàlisi de les tres versions occitanes que deriven de la *Legenda aurea*, que combina els textos dels biògrafs ara esmentats. La primera versió (la del ms. A) prové d'un original català; aquesta dada, ja coneguda perquè Brunel l'havia donat a conèixer el 1976, cal incorporar-la definitivament a la història d'unes relacions estretes i recíproques entre Catalunya i Occitània a la tardor de l'Edat Mitjana. L'estudi de les variants que presenten les tres versions (desplaçaments, omissions i addicions) posa de manifest, per a Brunel, la diversitat d'objectius de cadascuna; així, mentre que la primera, la que deriva d'original català, vol subratllar la pobresa del sant i s'hauria

de relacionar amb cercles espirituals, les altres dues tendeixen progressivament a presentar un Francesc pacificador que afavoreix l'apaivagament de les tensions dins l'orde franciscà.

Finalment, Lola Badia intenta precisar la posició del beat Ramon en el món intel·lectual del seu temps. Les etiquetes de singularitat, extravagància i excèntrica que se li han atribuït repetidament, es matisen si considerem que una part important de l'originalitat cal atribuir-la a l'Art com a sistema alternatiu. D'altra banda, l'aportació científica de Llull en llengua vulgar no és tan excepcional si es tenen en compte els textos mèdics i de filosofia natural que es divulguen en català coetàniament i que han estat sistemàticament ignorats. Per a Badia, la veritable singularitat de la proposta lul·liana es troba més en les estratègies que desenvolupa el beat per convertir l'Art, la ciència, al llenguatge literari: les ficcions narratives de tipus al·legòric o didàctic, com ara el *Gentil*, però encara més el mètode de mecanització de la producció d'exemples (allò que Pring-Mill n'havia dit la «transmutació de la ciència en literatura») que trobem a l'«Arbre exemplifical».

A. Soler

#### 18) Bauçà, «El ejemplarismo como clave de la teología de la *Ars Dei* de Ramón Llull»

L'editor de l'*Ars Dei* a les ROL presenta en aquest treball l'exemplarisme metafísic com a centre del pensament teològic de Llull no sols a l'obra esmentada al títol, sinó a la resta de la producció lul·liana, especialment a l'època final. Després d'una breu presentació dels divuit principis bàsics (els nou absoluts i els nou relatius) i dels correlatius, passa al tema central de l'article, desenvolupat en tres moments, Déu, el món i el coneixement humà, units tots tres per l'exemplarisme: Déu crea segons les dignitats i raons, el món ha de ser signe de les dignitats i raons divines, i el coneixement humà ha d'adreçar-se cap a la relació entre Déu i el món.

És interessant especialment el segon dels moments, ja que desenvolupa tota una teoria lul·liana del signe, la qual s'estén a la cristologia («la Encarnación como signo de Dios es el máximo signo que se puede encontrar», p. 412). Pel que fa al tercer moment, el referit a l'aspecte gnoseològic de la qüestió, es reprèn el tema de les relacions entre fe i raó en el pensament de Llull. Després d'una concisa presentació de l'*status quaestionis*, el problema és abordat a la llum de l'exemplarisme metafísic: «las razones necesarias son la expresión de la correspondencia entre Dios y la creación» (p. 421). El signe esdevé, així, una raó necessària en aquesta mena de, diguem-ne, «lògica semiòtica» lul·liana. Finalment, un apartat

dedicat a la «gènesi lògica de l'exemplarisme lul·lià» clou aquest article dedicat a un dels aspectes més nuclears del pensament del nostre autor.

J.E. Rubio

19) Bermès, «Symbolisme des nombres dans l'oeuvre de Ramon Llull»

Un text que repassa el conegut simbolisme numèric del *Llibre de contemplació*, i que cita un bell exemple del seu cap. 355. La segona part presenta elements de la combinatòria de l'etapa ternària també sota una llum simbòlica, cosa que pot resultar menys convincent, sobretot quan, parlant de la Figura T, diu «Que la Vierge se loge dans cette figure signifie qu'en elle le cercle du divin incarné se confond avec le triangle, symbole de la trinité». Tampoc sembla adient relacionar el Déu trinitari, que és tres en u i u en tres, amb «la notion de nombre transfini, introduite par Cantor, selon laquelle les relations entre l'ensemble et une de ses parties propres peuvent être une relation d'équivalence». També hi ha errors sorprenents: comença anomenant correctament la primera dignitat com a «bonté», però aviat la transforma en «beauté».

A. Bonner

20) Bonner, «Ramon Llull: autor, autoritat i il·luminat»

Després de reunir les dades fonamentals de la biografia propagandística de Llull, que ell mateix converteix en literatura en diverses de les seves obres, del *Llibre de contemplació* al *Fantàstic*, tot inventant-se de vegades personatges de ficció, un dels quals acaba essent el Ramon Llull autor de les obres que li atribuïm com a pròpies, Bonner es pregunta per la vida real del beat: «de quina manera es revela Llull, i quins bocins d'informació dóna i en quina seqüència». La primera obra que forneix dades és el *Llibre de contemplació*, on Llull, per exemple, parla dels anys que tenia quan es va convertir (p. 30) i quan escrivia l'obra (p. 40).

També apareix en les obres primerenques, del *Gentil* al *Fèlix*, la condició de pare de família de l'autor, els seus tractes amb l'islam, la seva relació amb el monestir de Miramar, la seva estada a Montpeller quan escrivia el *Blaquerna* (1283), i pocs detalls més, fins als temps del *Desconhort*, de 1295. Més que informació concreta, doncs, Llull subministra pistes sobre la seva manera d'assumir l'autoria del que escriu. S'anomena «procurador dels infidels» en diverses ocasions, per exemple, i s'autodefineix «magister» en la dedicatòria autògrafa del manuscrit de l'*Art demostrativa* que envia al dux de Venècia.



Una altra font de dades són els colofons, on es registren fets personals a partir de 1292. Bonner detecta, a més, les disculpes lul·lianes per l'estranyesa del seu vocabulari o dels seus procediments científics, la qual cosa és una mostra de preocupació per la comprensibilitat de la seva obra. La incomoditat de Llull davant dels crítics del seu sistema va *in crescendo*, fins a arribar precisament a la construcció del personatge públic esmentat al principi, el qual «firma» les obres lul·lianes des del *Desconhort* al *Fantàstic*. Tomàs Le Myésier col·labora intensament en la configuració d'aquest personatge, que culmina en les miniatures del *Breviculum*.

Bonner esbrina seguidament quina és la relació de Llull amb la noció d'*auctoritas* vigent en el seu entorn. Com a laic promotor d'iniciatives d'alta ambició cultural, Llull entra clarament en conflicte amb la noció escolàstica i universitària d'*auctor*. En l'ambient català hi ha un paral·lel en Arnau de Vilanova, i Robert Lerner surt al pas del problema quan generalitza sobre la irrupció del laic «en el dret d'aprendre i ensenyar les veritats més elevades». És en aquest rerefons que fa sentit el recurs a la «il·luminació», que Llull introdueix al *Desconhort*, al *Cant de Ramon* i a la *Vida coetània* com a garantia de l'autenticitat del seu missatge. Les al·lusions a la revelació directa de l'Art, doncs, que Ramon incorpora en el seu personatge, no són una distorsió de la realitat gratuïta, prova del seu esperit arrauxat i passional, sinó un procediment, gairebé homologat al segle XIV, de comunicació social d'una innovació filosòfica. La imatge de Llull com un visionari poc il·lustrat, sant i privilegiat per Déu, que circula als temps del Renaixement és una reinterpretació d'època de la maniobra propagandística inicial de Llull.

L. Badia

### 23) Brunel-Lobrichon, «Légendes de saint François en langues romanes»

Ressenyat sota el núm. 17 més amunt.

### 24) Bruni, «Volgarizzamenti francescani e dimensioni narrative»

Ressenyat sota el núm. 17 més amunt.

### 25) Colom i Mateu, *Cuestiones lulianas*

El llibre ha estat publicat arran del nomenament del P. Miquel Colom com a Doctor Honoris Causa per la Universitat de les Illes Balears. Amb aquest motiu el llibre inclou el discurs de recepció del professor Joan Miralles, en el qual

dibuixa la biografia intel·lectual i l'anàlisi de l'obra filològica i poètica del P. Colom. Segueixen unes breus paraules d'agraïment del nou doctor i una petita cloenda del Magnífic Senyor Rector de la UIB. Aquí acaba pròpiament la part universitària. L'edició de les *Cuestiones lullianas* comença amb una presentació del batlle d'Inca i un pròleg de fra Antoni Riera.

L'obra és un recull de trenta-tres temes pertanyents a una sèrie de petits treballs, inèdit algun i publicats la resta a la revista *El Heraldo de Cristo* i a la *Revista de Filología Española* entre 1958 i 1967. Els articles estan aplegats en ordre cronològic i sense cap estructuració temàtica.

Malgrat l'aparent desordre, existeix un doble fil conductor. Per una part, i al llarg de tot el llibre, la idea dominant és l'anàlisi filològica d'un conjunt de termes que tenen un pes específic important dins l'obra catalana de Ramon Llull i conserven, a més a més, una indiscutible actualitat. Un altre cap de fil és el pretext que un fet històric actual ofereix a l'autor per parlar del mateix tema en les obres de Llull i destriar les circumstàncies històriques que impulsaren el beat a escriure sobre aquestes qüestions. L'anunci del Concili Vaticà II per Joan XXIII i la seva preparació, per exemple, són motiu per a tractar el tema dels concilis durant l'època de Llull i definir la seva participació en el concili de Viena del Delfinat (1311- 1312). En tercer lloc, com escriu el mateix P. Colom, «la temàtica variada anava movent-se sempre entre fets i objectes concrets».

Els temes estan tractats amb rigorosa objectivitat, amb manifesta simplicitat, amb un rerefons històric i sense aparells d'erudició. «La nostra pretensió —escriu l'autor— és [...] presentar [...] unes simples notes, no exhaustives, estrictament monogràfiques.»

En línies generals cal destriar cinc seccions distintes i de diferent extensió. Una aplega temes religiosos; una altra es refereix a l'onomàstica; una tercera, molt breu, tracta sobre llengües, i gramàtica; la quarta inclou aspectes sociopolítics i, per últim, la secció més important reflexiona sobre temes etnogràfics (17 dels 33 articles). Els temes de caire religiós, tots ells molt breus, fan referència a l'Encarnació, a la Concepció immaculada i a la Creu; en definitiva, mariologia i cristologia, una temàtica força lul·liana.

Els escrits sobre onomàstica —el Nom de Jesús, *pascor*, *guinovins*, noms del papa, *Jofa*— demostren, dins la senzillesa d'expressió, el domini de l'analítica filològica del P. Colom. El tema lingüístic apareix en els articles sobre «gramàtica» i «llengües del poble». Lola Badia ha pres com a referència aquests articles del P. Colom per a redactar el seu estudi «A propòsit de Ramon Llull i la gramàtica» (1989), en el qual estableix alguns punts de discrepància crítica amb les apreciacions del nostre franciscà. (Vegeu també la meua ressenya crítica a l'estudi de Badia a *EL* 30, 1990, pp. 95-96.) Els estudis de caràcter sociopolític—«Una comunitat supranacional», «L'Orient mitjà», «Israel», «Els concilis

ecumènics»— són articles que compleixen la finalitat divulgativa del P. Colom sobre algunes qüestions lul·lianes complicades i de difícil comprensió. Més enllà d'aquesta finalitat, aquests temes han estat àmpliament i detalladament estudiats pel P. Andreu de Palma i pel doctor Garcías Palou.

Un capítol a part mereixen les qüestions etnogràfiques, autèntic bessó del llibre. La varietat és considerable; no obstant, hi podem destacar una part etnonaturalista i una part etnocultural. La primera inclou quatre articles: sobre la primavera, destriant els distints vocables que usa Llull; sobre el vent i la seva relació amb altres fenòmens atmosfèrics, el vent i la mar i la seva nomenclatura geogràfica; sobre les pedres de joieria i les més usades a l'època de Llull, i, per últim, un llarg estudi sobre els arbres fruiters i els seus productes a la nostra illa. L'etnografia cultural comprèn tretze temes, que en el seu conjunt ofereixen una clara visió dels costums de la vida quotidiana.

El llibre, de fàcil lectura, presenta una perspectiva lul·liana poc coneguda i poc tractada pels lul·listes, però de gran utilitat per a conèixer l'àmbit social i popular en el qual es movia Llull, que en definitiva, constitueix la nostra tradició cultural més familiar. Hem d'alabar la iniciativa de recopilar i publicar els articles del P. Colom perquè ofereixen una bona manera de fer arribar Ramon Llull al gran públic, un desconegut fins i tot a la seva Mallorca nadiua.

S. Trias Mercant

## 26) Colomer, «Lulls Verhältnis zu den Andersgläubigen: zwischen Dialog und Monolog»

A general introduction to Llull's thought, followed by a brief analysis of his major treatises on religious dialogue and of various passages on mission and crusade in other works. Colomer distinguishes three different types of literary discussions on matters of religion, marking three phases in the development of Llull's attitude towards non-Christians (or non-Catholics) : 1) sincere and open dialogue (*Llibre del gentil e dels tres savis*), 2) apologetical discussion (*Liber tartari et christiani*, *Liber de quinque sapientibus*), 3) genuine polemics (*Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni*). As concerns Llull's ideas regarding mission and crusade, Colomer also presents a three-graded development, portraying Llull as a «simple pacifist» in the beginning (until 1285), who then started to combine mission and crusade (from 1285), and who was finally (from 1292) dominated by the idea of reconquering the Holy Land, even by means of military operations.

Viola Tenge-Wolf

28) Cortabarría Beitia, «Los “Studia Linguarum” de los dominicos en los siglos XIII y XIV»

Visión de conjunto de un especialista en este tema sobre las Escuelas de Lenguas en los primeros tiempos de la Orden Dominicana y los factores que contribuyeron a la fundación de estas instituciones que constituyeron en su tiempo una gran originalidad. El autor observa como el aprendizaje de las lenguas de los infieles para su mejor evangelización es promovido a instancia de la Orden y presentado como medio imprescindible para tal objetivo. A continuación va precisando el tiempo y lugares donde estuvieron establecidos esos Studia y su repercusión dentro y fuera de la Orden, también en Ramon Llull y Concilio de Vienne (p. 269), para terminar con una relación de los principales dominicos vinculados a aquellos centros de estudio, con especial referencia a Ramon Martí (pp. 271-75).

F. Domínguez

30) Decorte, «Het middeleeuwse rationalisme van Raimundus Lullus»

La primera meitat de l'article està dedicada a la presentació de dues obres lul·lístiques contemporànies a la redacció d'aquest: Els *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)* d'Anthony Bonner i la *Logica nova - Die neue Logik*, editada per Charles Lohr i traduïda per Vittorio Hösle i Walburga Büchel. Jos Decorte descriu minuciosament ambdues obres (fins al punt que hom pot creure que està descrivint dos manuscrits medievals) tot subratllant la bona qualitat de les traduccions tant en el cas de Bonner com en el de Hösle i Büchel. Poca cosa diu, en canvi, de les molt bones introduccions d'aquestes obres. Fet que és d'estranyar, si tenim en compte l'ús abundant que fa d'aquestes a la segona meitat del seu article...

En aquesta segona part, que pretén desenvolupar el que l'autor anomena el «racionalisme» de Ramon Llull, es tracten successivament la relació entre raó i fe, l'*ars* com a lògica i ontologia i la seva aplicació a la Trinitat i a l'Encarnació. Aquests són, *mutatis mutandis*, els temes dels capítols centrals de la introducció de Hösle i, de fet, moltes constatacions de l'autor són traduccions al peu de la lletra d'aquesta al neerlandès, sense indicar, emperò, la seva font...

D'altra banda, la temptació d'apostrofar Ramon Llull amb els suggestius termes d'«antivoluntarista» i de «racionalista», terme que dona nom a aquest article, és ben coneguda a la història del lul·lisme. Decorte fins i tot pensa que Llull com a racionalista no té d'igual a l'Edat Mitjana (p. 473). Però no se'ls ha qualificat també de grans racionalistes a St. Anselm i Abelard? I el més important encara, què s'entén per «racionalisme»? Decorte no ens dona cap resposta.

En resum, cal dir que en aquest treball, amb la seva barreja tàcita entre ressenya i article, resulta difícil distingir netament el mèrit propi del seu autor. Potser aquest rau, principalment, en el seu esforç de divulgació del pensament lul·lià en un país amb poca tradició lul·lística –el que explicaria també, fins a cert punt, el suggestiu vocabulari emprat.

Alexander Fidora

31) Del Valle, «La disputa de Barcelona de 1263»

Se estudia aquí la historia del desarrollo, las fuentes documentales y los temas sobresalientes de la disputa más célebre de las habidas entre judíos y cristianos en la Edad Media así como sus consecuencias para las aljamas aragonesas y catalanas debido al celo misionero de los frailes predicadores y su campaña sistemática de catequización. Se hace un atento análisis de la historia de la práctica institucionalizada de predicación cristiana a los judíos con la obligada comparecencia de éstos.

F. Domínguez

32) Del Valle, «La disputa de Mallorca (a. 1286)»

Estudio de la Disputa que tuvo lugar en Mallorca en 1286 entre el mercader genovés Inghetto Contardo y varios interlocutores judíos con especial atención a las condiciones, desarrollo y temas del debate.

F. Domínguez

33) Kahn, «Le fonds Caprara de manuscrits alchimiques de la Bibliothèque Universitaire de Bologne»

La tradizione manoscritta alchemica è stata, fra i secoli XV e XVIII, un fiume in costante movimento ed in continua crescita in tutta l'Europa. Accanto ed oltre alla produzione di raccolte a stampa continuò, apparentemente inarrestabile, l'attività manuale di riscrittura –non sempre semplice copia, ma più spesso compilazione e talvolta ricomposizione- di testi «classici», ovvero appartenenti al periodo di fioritura dell'alchimia latina, i secoli XIII e XIV; ed ebbe luogo una costante rielaborazione che, specialmente dopo le innovazioni spagiriche di Paracelso, arricchì e complicò immensamente il patrimonio alchemico ereditato dal medioevo. Carattere costante di questa attività è il suo svolgersi in e rivolt-

gersi ad ambienti di circolazione accuratamente definiti, in cui il progressivo screditamento della ricerca alchemica –iniziato con i dubbi sulla possibilità della trasmutazione avanzati dagli scolastici e culminato con la vittoria definitiva della scienza sperimentale– veniva contrastato da una profonda adesione al messaggio salvifico racchiuso nell'idea di trasmutazione e di elixir, da parte di ricercatori che miravano alla produzione di una medicina universale dei corpi umani, e insieme diventavano sempre più consapevoli che il loro trafficare con alambicchi e materia prima rispecchiava dinamiche spirituali che non avevano più, o forse non ancora, parole per dirsi.

Il fondo manoscritto oggetto di questa pubblicazione è una delle testimonianze più ricche e interessanti di questa presenza dell'alchimia nella cultura dell'Europa nei primi secoli dell'Età Moderna; e lo studio di Didier Kahn, effettuato con grandissima accuratezza storico-filologica, permette di valutarne appieno la portata. La ricerca, che oltre ad una analisi di prima mano dei 201 manoscritti che compongono il fondo si vale del dominio di una amplissima bibliografia, ha ricostruito sia le vicende che hanno portato all'attuale collocazione del fondo, sia la costituzione del fondo stesso, il cui nucleo risiede in una collezione composta negli anni 1617-1645 a Parigi o nei dintorni da un misterioso appassionato d'alchimia, che ha in parte comprato e in parte fatto trascrivere manoscritti alchemici i più vari, annotandoli e contrassegnandoli in maniera accurata. La conclusione di Kahn, con la quale mi trovo concorde, è che la collezione manoscritta era probabilmente un «*chantier de quelque Theatrum Chemicum avorté*» – testimonianza insieme della vitalità della tradizione alchemica e della sua non sempre facile diffusione al di fuori dei circoli di appassionati.

L'interesse di questa collezione manoscritta e del saggio di Kahn per gli studiosi del lullismo è presto detto: buona parte dei manoscritti che la compongono contengono opere alchemiche attribuite a Raimondo Lullo o composte da alchimisti posteriori che ne seguono le tracce (per esempio Guido Montaner), confermando così che ancora in pieno XVII secolo l'alchimia pseudolulliana costituiva una struttura portante della tradizione ermetica. Non solo le opere attribuite a Lullo non erano state soppiantate da quelle di scuola paracelsiana, ma anzi venivano evidentemente percepite come background essenziale ed irrinunciabile per la comprensione della riforma spagirica. La loro importanza si avverte da due punti di vista: la presenza di copie, talvolta integre e talvolta smembrate (o meglio «antologizzate» secondo le esigenze del committente) delle opere fondanti del corpus pseudolulliano, fra cui naturalmente il *Testamentum* e il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*; e poi la presenza di opere minori e più tarde, che riprendono temi classici dell'alchimia pseudolulliana sviluppandoli con linguaggio più attuale o inserendovi la trattazione di nuove sostanze o

semplicemente cercando di «chiarirli» alla luce dell'incessante attività di sperimentazione.

L'interesse dell'autore di questo studio è rivolto in primo luogo alla storia dell'alchimia in Francia dopo Paracelso, tema cui ha dedicato una monumentale ed eruditissima tesi di dottorato (*Paracelsisme et alchimie en France à la fin de la Renaissance*, Université de Paris IVe, 1998), che si spera di vedere presto pubblicata.

A maggior ragione la presenza massiccia dell'alchimia pseudolulliana acquista rilievo, emergendo da uno studio che non si focalizzava affatto su di essa; e non si può non ricordare, per concludere questa nota, che gli anni della costituzione del fondo Caprara e della sua permanenza in Francia sono anche quelli in cui un grande interesse per Lullo animava i circoli intellettuali parigini, come già aveva messo in evidenza Jocelyn Hillgarth nel 1971 e come lo stesso Kahn sottolinea sia nella tesi di dottorato, segnalando il legame fra la diffusione dell'alchimia lulliana e l'emergere del movimento Rosacroce a Parigi nel 1623, sia in un precedente studio (*Les manuscrits originaux des alchimistes de Flers*, in *Alchimie. Art, histoire et mythes*, a c. di S. Matton e D. Kahn, Paris-Milano 1995) che può essere effettivamente considerato «une contribution à l'histoire de la vogue de l'alchimie pseudo-lullienne en France du XVI au XVIII siècle». La compresenza dell'interesse per l'autentica produzione lulliana e di quello per i testi alchemici attribuiti sono del resto una costante negli ambienti più vitali dell'Europa rinascimentale e moderna, di cui sarebbe stato Ivo Salzinger a raccogliere infine l'eredità.

M. Pereira

35) Egan, *An Anthology of Christian Mysticism*

36) Egan, *I mistici e la mistica. Antologia della mistica cristiana*

Es tracta de l'original anglès i de la traducció italiana d'una antologia de textos místics que van des de la Bíblia fins a textos d'avui; cada text està proveït d'una breu introducció sobre l'autor. Ramon Llull hi ocupa un petit espai (pp. 319-326) amb uns quants capítols del *Llibre d'amic i Amat* trets de Ramon Llull, *The Book of the Lover and Beloved*, ed. K. Leech, trad. E. Allison Peers (Mahwah N.J., Paulist Press, 1978). La traducció està feta de l'anglès sense cap novetat (i l'anglès està a l'origen de la falta de gènere del *Blaquerna*, femení).

E. Pistolesi

37) Euler, «Einheit der Religionen - Friede unter den Menschen. Begegnung mit nichtchristlichen Religionen bei Ramon Llull und Nikolaus von Kues»

Euler's article, as indicated by its title, deals with the same subject as his theological thesis (*Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg 1990, <sup>2</sup>1995, reviewed by J. Gayà in *SL* 32, 1992, p. 89). He first presents Llull's idea of religious dialogue, taking as an example the *Llibre del gentil e dels tres savis* and *De adventu Messiae*, and then proceeds to a discussion of Nicholas of Cusa and his *De pace fidei* and *Cribratio Alkorani*. In comparing their respective conceptions, he points out that both Llull and Nicholas of Cusa don't intend to polemicize against non-Christian religions but to seriously inquire into their opponents' views, while at the same time developing the Christian truth on philosophical and theological grounds. Moreover, for Llull as well as for Nicholas, the encounter with different religions is finally destined to lead to harmony and peace among people and nations.

Viola Tenge-Wolf

38) Galmés i Sanxo, *Lul·lisme*, ed. Pere Rosselló Bover

L'obra lul·lística de Salvador Galmés, sobretot en la faceta editora dels textos catalans del mestre il·luminat, ha estat una de les més importants i alhora poc (o insuficientment) valorades del segle xx. Per això, cal congratular-se d'aquesta edició, que posa a l'abast una part important de l'aportació del prevere llorençí.

El llibre constitueix el tercer tom de les Obres Completes de Salvador Galmés i consta de tres grans capítols. El primer és dedicat íntegrament a la edició de la *Vida compendiosa del beat Ramon Llull*, un dels treballs més extensos de Galmés. El segon és el constituït pels pròlegs i notes a l'obra de Ramon Llull, que és la tasca a la qual dedicà gran part de la seva vida. I en el tercer trobam diversos articles i recensions, que en realitat són un complement d'un altre recull de semblant tenor publicat fa uns anys pel mateix Pere Rosselló sota el títol *Escrits sobre Ramon Llull*. En tot cas, la diferència entre un i altre volum és que en aquest últim hom encabeix una sèrie d'articles i conferències dedicats sobretot a promoure i valorar Llull, mentre que el que ara comentam conté els treballs més erudits o especialitzats de l'autor.

L'obra lul·lística de Salvador Galmés ens és coneguda pels estudis que li ha dedicat el mateix Pere Rosselló. D'antuvi, cal tenir en compte l'època en què fou realitzada o, millor, iniciada: la tradició de recuperació de Llull començada



amb la Renaixença i el context seminarístic del temps del bisbe Pere-Joan Campins, caracteritzat per un impuls a la llengua catalana i al coneixement de la història i cultura autòctones. Això féu que aviat Galmés contactàs amb l'ambient nacionalista illenc i, en relació amb el seu interès per Llull, tot plegat el portà a una posició lògica, ja que som en un període en què la causa lul·lística és impulsada sobretot des dels cercles nacionalistes mallorquins. Ara bé, per a aquesta doble activitat de popularitzar el beat i, de retruc, contribuir al redreçament cultural i nacional, era indispensable dur a terme l'edició de l'obra catalana del beat. Aquesta s'havia iniciada amb Jeroni Rosselló, i continuà amb Mateu Obrador i Miquel Ferrà, però és amb Salvador Galmés que la feina va avançar a un ritme certament considerable, no exempt però d'entrebancs, com la poca col·laboració, les dificultats econòmiques per tirar endavant les publicacions o la sorollosa polèmica amb mossèn Alcover.

El present volum en gran part és el resultat del que fou l'eix central del lul·lisme de Galmés: la transcripció i edició de l'obra catalana del mestre. I ho fa a través de la recopilació dels pròlegs i estudis introductoris redactats amb motiu de les esmentades edicions. Amb bon criteri, el curador ha eliminat els textos tècnics més feixucs (descripcions de manuscrits, criteris de transcripció, etc.) i se centra en les aportacions de caràcter valoratiu. En aquest sentit, per al lul·lista actual, els textos de Galmés poden semblar irregulars. En la faceta positiva, hi trobam un esforç per contextualitzar l'obra –sobretot en el pla personal de Ramon Llull–, el títol exacte que cal donar-li, el lloc i data de redacció, els manuscrits i edicions que n'hi ha o la mateixa autenticitat del llibre, quan cal debatre aquesta qüestió, cosa que com sabem s'ha esdevingut amb freqüència amb moltes obres de (o atribuïdes a) Llull. Per contra, el bon narrador que també va ésser Galmés a vegades deixa volar la seva fantasia, fuig del rigor «científic» i conjectura més enllà del límit. En aquests casos es mostra confiat en viatges no documentats a través de «tot lo món conegut des de les terres septentrionals de “Guirlanda i Bocinia” fins a les meridionals de l'Abisínia; i des de l'occidental Lusitània fins a la misteriosa Tartària de sol ixent», o especula sobre fets tampoc sense constatació documentada, com que «tal volta an el capítol general de menorets congregat a Assís l'any 1295, professà en la Tercera Orde de Sant Francesc», etc.

Això no obstant, l'interès del recull és obvi i notori. Malgrat que es tracti d'una aportació en bona part superada, els escrits lul·lians de Salvador Galmés mereixen ser destacats com a reflex de la important activitat lul·lística de l'escriptor. Una activitat centrada sobretot en les edicions de l'opus català de Llull i que sovint s'ha vist eclipsada per l'obra de creació de Galmés, faceta, aquesta última, que es reflecteix en la qualitat literària dels seus mateixos escrits lul·lians. En qualsevol cas, aquest volum recopilatori constitueix una aportació a

la història del lul·lisme ja que Salvador Galmés, amb la seva magna tasca editora al capdavant, hi té un lloc de relleu.

Gabriel Ensenyat Pujol

- 39) Garcia Grau i Pitarch Font, «De Ramon Llull a Joan Fuster a través de la literatura confessional i l'examen de consciència»

Qui vulgui saber alguna cosa sobre la literatura del jo en Ramon Llull, convé que llegeixi l'article d'Anthony Bonner «Ramon Llull: autor, autoritat i il·luminat», publicat a les mateixes *Actes de l'Onzè Col·loqui de Palma (Mallorca)*, pp. 35-60, ressenyat aquí al núm. 20. A les darreres pàgines Bonner explica quina és la diferència entre l'autobiografisme dels autors posteriors al romanticisme i l'ús de la primera persona «objectivant» de la tradició anterior. No té absolutament cap sentit, llevat del d'afegir una publicació més al currículum, comparar Ramon Llull i Joan Fuster en els termes en què ho fa aquest article.

L. Badia

- 40) Gayà, «La construcció de la demostració teològica en el *Llibre de contemplació* de Ramon Llull»

Aquesta contribució a l'homenatge ofert al prof. Riedlinger amb motiu del seu 75 aniversari se centra en un punt capital per als estudis actuals sobre Llull: el de la recerca sobre els orígens del mètode lul·lià. I el terme «orígens» cal entendre'l no sols en el sentit de les possibles fonts (qüestió sempre controvertida quan es tracta de Llull), sinó dels estadis primers de l'Art, anteriors fins i tot a l'*Art abreujada d'atobar veritat*. És a dir, bàsicament, a l'estudi del *Llibre de contemplació*.

És simptomàtica la direcció que prenen els estudis lul·lians darrerament. Des de l'ancestral consideració gairebé exclusiva de les Arts finals, les més conegudes, la crítica del nostre segle, especialment a partir dels anys cinquanta (cal esmentar, però, els germans Carreras com a pioners) començà a interessar-se per la producció anterior a 1290, especialment arran dels estudis de Yates i de Pring-Mill. La lògica de l'avanç «cap enrere» continua en l'interès que als darrers anys desperta l'etapa preart; incipient encara, però sens dubte prometedora.

Les aportacions de Jordi Gayà a aquest estudi de la gestació embrionària del mètode lul·lià al *Llibre de contemplació* són capdavanteres des de fa algun temps. Aquest article s'afeg a una llista ja notable de títols dedicats a la qüestió.

Es troba vertebrat al voltant de la idea de la «demostració» teològica que l'autor deriva de la «significació»; i aquest darrer concepte (central en el sistema lul·lià: veg. l'estudi del propi Gayà a *Aristotelica et Lulliana* –homenatge a Charles Lohr–, o la tesi doctoral de M. D. Johnston) ens condueix a les relacions entre sensualitat i intel·lectualitat. O siga, al paper de la natura i de la ciència en la discussió teològica, articulada a través d'un model concret al qual s'adscriu la proposta lul·liana: el del «coneixement per les causes».

Partint del passatge inicial del capítol 172 del *Llibre de contemplació*, al qual, amb tota justícia, atorga un valor axial en l'evolució de l'obra, Jordi Gayà fa un estudi revelador d'aquesta opció lul·liana del coneixement per les causes, especialment interessant, al meu parer, pel fet que se centra en com s'inscriu en l'horitzó cultural de l'època; de fet, sols al final de l'article es presenten de forma resumida les línies bàsiques que, a través de l'estructura del *Llibre de contemplació*, condueixen la demostració teològica a partir de les causes naturals. El cos central del text és dedicat a la presència d'aquest mètode en autors com ara Sant Tomàs o el seu mestre, Albert el Gran.

Especialment interessants són també les pàgines dedicades al mètode de contemplació de Garnier de Rochefort, comparable al de Llull. Gayà, però, unint la intuïció perspicaç amb la prudència, deixa ben clar que les semblances reportades són motiu per a una reflexió més profunda, sense que hom estiga autoritzat, de moment, a extraure cap conclusió en el terreny esmunyedís de les fonts. És, reitera l'autor, l'«horitzó cultural» de l'època el que ajuda a ubicar la proposta lul·liana de la demostració a partir del llibre de la natura; una demostració amb una finalitat apologetica que col·loca l'estudi de la natura en una perspectiva teològica d'unitat relacional dels éssers.

J.E. Rubio

#### 42) González-Casanovas, *La novela ejemplar de Ramón Llull: interpretaciones literarias de la misión*

Aquest llibre es presenta com un estudi d'un centenar de pàgines seguit d'uns apèndixs cronològics i de cinquanta pàgines de bibliografia, abans de l'índex alfabètic. L'alta proporció que hi ocupa la literatura secundària (la secció de textos, obres de Llull a banda, només incorpora vuit títols: B1.3) marca el desenrotllament del discurs: l'assaig s'acompanya d'una prolixa anotació, amb la finalitat, sovint, de classificar la bibliografia tipològicament, a manera de fitxes per a una tesi. Amb el punt de referència del *Blaquerna*, l'autor posa l'èmfasi en dos aspectes del Llull divulgador: la predicació i l'exemplarisme en clau literària. En el primer cas, resulta particularment prometedora el títol del capítol

4 («Evolución de la predicación en Llull»), per bé que les qüestions estrictament homilètiques que han ocupat la bibliografia recent (de ROL xv en endavant) hi són tractades de biaix. Per exemple, l'autor reconeix en l'*Arbre de ciència* un compendi de dos «estilos de predicar» (p. 63), l'«escolástico» i l'«anecdótico», i considera que, «a su modo», les parts de l'arbre reflecteixen els elements canònics del sermó tardomedieval. Aquest punt de vista, basat en una equació implícita on qualsevol forma doctrinal es considera equivalent a una forma de predicació, permet projectar la funció del *thema*, posem per cas, en el fet que «la lección [...] toma como punto de partida cierta doctrina» (p. 64), tot i que en l'obra en qüestió no hi ha *themata* ni sermons, ni res que la vinculi aparentment a la tècnica del *sermo modernus*; el problema tampoc no es tracta més endavant, quan s'examinen els tractats lul·lians que «versan sobre la *ars praedicandi* en el sentido estricto y técnico» (pp. 66 i ss.). L'anàlisi de l'exemplarisme (caps. 5-7) parteix del principi que el *Blaquerna* és un sermó (pp. 83, 95). L'amplitud amb què s'entén el terme deixa lloc a una lectura polièdrica de l'obra («ficción hagiográfica», p. 94; «novela cristiana» de to evangèlic, p. 108; etc.), lectura que, sens dubte, s'adequa més al subtítol de l'estudi i respon millor a la diversitat d'observacions i mètodes crítics que el lector hi podrà trobar. La conclusió d'aquest exercici d'hermenèutica és, precisament, que tots els components detectats són «procesos hermenéuticos con que se interpreta, comunica y ejemplifica la fe misionera» (p. 126) d'un Llull apòstol.

Lluís Cabré

#### 43) Hames, «Ramón Llull y su obra polémica contra los judíos»

Después de una breve introducción biográfica y algunas indicaciones sobre el contexto social de las relaciones entre cristianos y musulmanes en la península ibérica, además de un preciso juicio sobre lo escrito hasta ahora sobre el tema, intenta ofrecer el autor un panorama de las numerosas y aparentemente contradictorias afirmaciones lulianas sobre los judíos. El autor distingue claramente entre los sentimientos de Llull frente al pueblo judío que son expresión de su condición de cristiano en una situación histórica concreta y la intención apologética de sus escritos que exigía un diálogo con las otras religiones partiendo de su nuevo método o Arte. El exhaustivo y detallado análisis de cómo Llull se refirió a los judíos en sus diferentes obras apunta a una actitud pragmática y consecuente con sus objetivos de conversión sin pretensiones de querer ver en Llull actitudes imposibles dentro de su entorno social. Se estudia también el marco real de las posibles relaciones de Llull con algunos concretos judíos notables de las aljamas catalanas.

Este excelente estudio está desgraciadamente muy desvirtuado por una desafortunada traducción en la que algunos pasajes resultan incomprensibles y se encuentran frases y términos sin sentido que, con seguridad, no pueden ser achacados al autor: p. e. en la p. 333 se habla de unas «afirmaciones que están en línea» (sic!), se habla también, p. 330, de «razones tumbativas» por «necesarias», del «propio deseo de Llull por una vida fuera del candelero» (p. 328), «fase trinitaria» en lugar de «ternaria» (p. 321), «contrario» en lugar de «diferente» (p. 334) además de numerosas confusiones de formas verbales («dudemos» por «dudamos», etc.). Al final, donde el autor resume acertadamente los resultados de su interesante excursión por los textos lulianos de compleja estructura y aparentemente ambiguos que él explica considerando su contexto biográfico se lee en castellano que la actitud luliana es «complicada y no de un solo corte» (p. 343). Lástima que los editores no hayan puesto más esmero en la versión castellana de un trabajo tan interesante y dificulten así la lectura de un artículo sumamente recomendable y, sin duda, referencia necesaria para el tratamiento futuro de este tema. Por eso recomendamos al autor nos ofrezca, en cuanto pueda, la versión original del mismo.

F. Domínguez

44) Hauf i Valls, «Texto y contexto de *La Flor de las historias de oriente*: un programa de colaboración cristiano-mongólica»

L'autor reprèn i completa els materials utilitzats en la seva edició de la versió catalana de *La Flor de les Històries d'Orient* d'Aitó de Gorigos (Barcelona, 1989), que és una presentació dels orígens i expansió de l'imperi tàrtar feta al segle XIV amb finalitat política. Successius epígrafs estudien la visió demonitzada dels tàrtars en la literatura occidental antiga, l'establiment dels primers contactes diplomàtics subseqüents a la conquesta tàrtara de regions del Pròxim Orient, els projectes de croada conjunta tàrtaro-cristiana contra l'Islam i el fracàs d'aquestes ofensives diplomàtiques al segle XIV.

*La Flor* de Gorigos va ser escrita per impulsar una empresa militar que reunís els principals regnes occidentals interessats a incloure en el combat croat els sobirans armenis, aliats amb els tàrtars. La versió aragonesa de *La Flor*, feta sota el patronatge de Juan Fernández de Heredia, és molt propera al text català. A les pp. 138 i 142 Hauf reporta les dades relatives als contactes de Ramon Llull amb les ambaixades tàrtares a París i a Roma, al seu famós viatge a Xipre, i a la inclusió del programa de la gran aliança antiislàmica orient-occident en algunes de les seves obres.

A la darrera part d'aquest treball tan documentat l'autor estudia els continguts llegendaris dels capítols cronístics de *La Flor* tot posant-los en relació amb

el *Milione* de Marco Polo, amb les fantasies relatives al Preste Joan i amb les traces que van deixar a la literatura catalana del XV.

L. Badia

45) Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*

En una revista especialitzada com *Studia Lulliana* no caldria recordar el valor indiscutible de l'assaig *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, de Jocelyn N. Hillgarth, ja prou conegut pels lectors, aparegut el 1971 i publicat per Oxford at Clarendon Press, Oxford-Warburg Studies. De tota manera és obligat citar-lo degut a la seva recent traducció al català duta a terme per Albert Soler.

Més que abans, per la incorporació i ampliació d'algunes dades, continua essent una aportació fonamental per als estudis lul·lians i per a situar el beat en el seu context modern.

Volem destacar especialment el segon capítol, dedicat a la relació de Llull amb la cort francesa, les estades que va fer a París, el contacte amb la universitat; s'hi recopila gran quantitat d'informació. D'altra banda, a partir del capítol tercer s'estudia el lul·lisme del segle XIV des de la figura del deixeble de Llull Tomàs Le Myésier. Convé assenyalar el cinquè capítol, en el qual J. N. Hillgarth posa tota l'atenció en l'estudi de l'*Electorium* de Le Myésier aconseguint-ne una anàlisi minuciosa. L'apèndix, últim capítol de l'assaig, és igualment valuós ja que s'hi descriuen els continguts de l'*Electorium*.

A pesar d'haver-se suprimit alguns apèndixs de l'original, concretament els apèndixs I (descripció dels possibles manuscrits de la biblioteca de Le Myésier), II (catàlegs d'obres de Llull a l'*Electorium*), IV-VII (transcripcions de diverses parts de l'*Electorium*), VIII-IX (sobre el *Breviculum*), X (influències de l'*Electorium*), la informació més rellevant s'ha inclòs en les nombroses notes al llarg de l'obra.

Olga Turroja Serra

46) Hillgarth, «Els començaments del lul·lisme a Mallorca»

Aquest treball aprofita sobretot l'enorme contenidor de dades que el seu autor va col·leccionar a *Readers and Books in Majorca 1229-1550*, 2 vols., París, 1991; a partir dels inventaris controlats en aquesta obra i d'algunes altres aportacions de Josep Perarnau (*ATCA*, 15), Jaume de Puig (*ATCA*, 2) o del propi autor, hom perfila un repertori dels principals episodis de lul·lisme mallorquí

fins a l'entrada del segle XVI. La condició d'home laic de Llull es reflecteix en la preeminència de seva posteritat en medis aliens als grans ordes religiosos i l'alt clergat. Durant el segle XIV, presidit per la ferocitat inquisitorial d'Eimeric, no es pot parlar de lul·lisme a Mallorca. Al XV, en canvi, apareixen mestres i projectes d'ensenyament, sovint importats a l'illa des de Barcelona o d'altres indrets de l'Occident cristià. El primer lul·lista conegut arrelat a Mallorca és Pere Joan Llobet, que va ser el mestre de Gabriel Desclapés. Vénen després fra Mario de Passi i Joan de Tagamament, que era mallorquí (fill i germà de cavallers) i va voler engegar una escola lul·lística a Randa. Un altre personatge a tenir en compte és Bernat Garí.

Pere Daguí és el lul·lista més notable de la segona meitat del segle. Va obtenir la protecció econòmica d'Agnès Pax de Quint, però va haver d'enfrontar-se amb l'inquisidor Guillem Caselles. Després d'haver fet valdre els seus drets a Roma, Daguí va polemitzar amb Jaume d'Oleza, que no compartia el tarannà escotista de la seva teologia. Hillgarth caracteritza un sermó de Daguí que ell mateix va publicar i el compara amb les dues obres seves més notables; *Ianua artis* (1482) i *Metaphysica* (1485). És digne de notar que Daguí no cita autoritats i, tot i dir-se lul·lista, tampoc no esmenta els escrits del beat. Altres homes vinculats a Llull són Joan Valero, Francesc Prats, Arnau Descós i Ferran Valentí. Segons Hillgarth aquest darrer és qui dona mostres de ser «el qui millor coneixia Llull».

El lul·lisme mallorquí primerenc va ser sempre polèmic i protagonitzat sovint per intel·lectuals i materials procedents de fora de Mallorca (després apareixen illencs, de Joan Cabaspre, successor de Daguí, fins a Antoni Ramon Pasqual al segle XVIII). Pocs homes d'església s'interessen pel beat d'entre els vuitanta-cinc possessors de llibres lul·lians que Hillgarth controla. En aquest sentit Llull és l'autor del país més representat als inventaris (més que Eiximenis, per exemple). Dels possessors de llibres lul·lians, els clergues i homes de lletres tenen preferència per l'Art, mentre que els nobles, mercaders i ciutadans es fixen més en obres de caràcter literari. El prestigi de Llull es va mantenir en alça, sobretot per la seva faceta de sant local, com es palesa en el certàmen poètic en honor seu, celebrat el 1502 a Palma.

L. Badia

47) Hina, «La construcció d'una tradició cultural: Ramon Llull i la Renaixença»

Tot i que la Renaixença no va produir una nova edició de Llull ni va ser el motor d'una represa dels estudis filològics i filosòfics sobre l'autor, les pàgines que li van dedicar Marcelino Menéndez Pelayo i Josep Torras i Bages plantegen

diverses qüestions notables per a l'estudiós del pensament del XIX. Malgrat el desfasament amb la recerca lul·liana feta a fora del país (per exemple, la de Littré i Hauréau), alguns ideòlegs del començament del segle XX consagren la noció de Llull com a prototipus de la raça catalana o heroi de la nació (Maragall, Ors).

L. Badia

#### 48) Jaulent, «*Arbor scientiae*: Immanenz und Transzendenz im Denken Lulls»

L'estudi arrenca amb el plantejament d'una qüestió encara debatuda i que palesa la perplexitat que continua produint la construcció lul·liana, malgrat l'inegable avanç dels estudis sobre el nostre autor al present segle: «Llull als aktueller Autor?» (p. 8). Per a Jaulent, a la vista del context filosòfic del segle XIV, dominat per la crisi del pensament teològic causada per la irrupció de l'aristotelisme, Llull seria un autor modern en tant que roman realista front al nominalisme. La mateixa paradoxa enunciada un i altre cop pels estudiosos: en quedar-se «endarrerit», Llull «supera» l'aristotelisme. «Llull ist klassisch und modern zugleich» (p. 12); modern perquè parteix del subjecte i clàssic perquè ho contempla tot des de la perspectiva de l'acte de l'ésser. Aquesta és la tesi de l'article.

Per a desenvolupar-la, l'autor escorcolla en l'estructura i en la finalitat de l'*Ars*, en la teoria del coneixement i en la lògica lul·lianes, i troba finalment la clau en la transcendència de l'*Ars*, fonamentada en un realisme extrem: si en l'immanentisme l'ésser es fonamenta en el pensament, en el realisme transcendent el pensament es fonamenta en l'ésser. Jaulent pren com a exemple la concepció de Déu presentada a l'*Arbre apostolical* de l'*Arbre de ciència* com a mostra final de la riquesa de la formulació metafísica i gnoseològica lul·liana: en el coneixement de Déu s'uneixen totes dues dimensions, la immanent i la transcendent, ja que, quan amb l'ajut de l'*Ars*, l'home arriba a membrar, entendre i estimar allò transcendent, no li cal sortir d'ell mateix, ja que la veritat transcendent es troba en ell.

Al capdavall, podem dir que la «modernitat» lul·liana es fonamenta en una reincidència en els postulats agustinians, cosa que ja sabíem, però que l'article del professor Jaulent analitza acuradament des d'una perspectiva rica i múltiple.

J.E. Rubio



50) Kailuweit, «El concepte del signe segons Fra Gaietà de Mallorca. Una enginyosa aprovació al *Blanquerna* lul·lià (1749)»

D'entrada hem de dir, perquè no hi hagi confusions, que el tema de l'estudi de Kailuweit no és un tema lul·lista, tot i que fra Gaietà reconeix i té en compte el complicat «llenguatge lul·lià». L'autor vol mostrar que «l'aprovació» de fra Gaietà ja no és un dictamen sobre l'ortodòxia del llibre, com ho era abans, ni tampoc un pròleg, segons s'estilava a mitjan segle XVIII. L'aprovació de fra Gaietà és, segons diu l'autor, un escrit anòmal per a la seva època, ja que tracta d'analitzar els problemes de la traducció.

Kailuweit planteja el tema contrastant les idees de la lògica i de la gramàtica de Port Royal amb el text de fra Gaietà, per tal d'advertir quin és el deute d'aquest amb aquells i quines són les novetats que introdueix el caputxí de Mallorca. Novetats són la concepció de l'idioma nacional, desenvolupar un model que posa en dubte el concepte de signe de l'època clàssica, l'exactitud literal de la traducció, la hipòtesi de fonamentar la comparança de la semiosi pictòrica i la semiosi lingüística en regles generals i, sobretot, la matisació del sentit intencional. Kailuweit va perfilant les raons i les causes que s'amaguen darrera el fil argumental del text de fra Gaietà, tot i que, en algunes ocasions, reconeix que ignora les causes del pensament lingüístic del caputxí illenc i el nivell de coneixement que tenia de la concepció lingüística de la seva època.

Dins la importància que el contrast argumental, abans esmentat, suposa, vull ressaltar dues observacions de Kailuweit que, al mateix temps, es relacionen amb els dos àmbits no explicats que acabam de subratllar. Em refereixo al paràgraf en el qual l'autor afirma ser «sorprenent que Fra Gaietà jutgi necessari de defensar la possibilitat de traduir les obres de Llull al castellà», i raona que aqueixa sorprenent necessitat neix de la «terminologia filosòfica en llengua vulgar, el "Lenguaje Luliano", que el traductor ha de traslladar al castellà amb més o menys fidelitat». Hauria estat convenient i útil que l'autor hagués tengut en compte el context de l'ús del castellà i dels problemes de la terminologia lul·liana a l'àmbit de la Mallorca del segle XVIII. En el primer cas li recomanaria estudiar la justificació de traduir al castellà l'*Exposició dels Càntics* de Sor Anna Maria del SSmm. Sagrament, ja que en el segle XVIII –hom diu– a Mallorca no s'entenia el mallorquí; els criteris de traducció de l'obra impresa i del manuscrit castellà de Sor Anna pertanyent al P. Pasqual, així com també l'enfrontament entre les autoritats acadèmiques de la Univesitat Literària de Mallorca, que imposaven el llatí, i la població estudiantil, que reclamava l'ús de la llengua castellana. Respecte a la terminologia lul·liana en llengua vulgar no podem oblidar els conflictes que aquella va provocar als lul·listes mallorquins del segle XVIII quan iniciaren el procés de beatificació de Llull: problemes

d'hermenèutica històrica i lingüística, de gramàtica universal o filosòfica i de traducció, etc. En aquest cas es poden consultar els meus estudis a *EL* 15 i 28, *Mayurqa* 6 i 7, i *Randa* 27.

S. Trias Mercant

51) Krüger, «Kosmologisches Wissen, das Konzept des Universums und die Kugelgestalt der Erde bei Ramon Llull (1232-1315)»

El professor Krüger comença el seu extens treball amb unes pàgines dedicades a desmuntar un mite dissortadament encara no completament revisat: el de la creença medieval en una terra plana. Ben documentadament, demostra que la forma esfèrica de la terra no suposava cap problema per als pensadors medievals, ni tan sols per als teòlegs, com ho palesa suficientment l'extensa llista que ofereix a la pàgina 42, en la qual recull els noms dels autors que, des de l'alta Edat Mitjana fins a Cristòfol Colom, han escrit sobre la qüestió.

Ramon Llull n'és un, i força destacat. La resta de l'article es dedica a analitzar els passatges més significatius de les obres lul·lianes en els quals hom pot trobar referències implícites o explícites a la constitució de la terra com una esfera i a l'existència de les antípodes. En concret, Krüger se centra en el *Llibre de contemplació*, el *Liber chaos*, la *Doctrina pueril*, el *Fèlix*, l'*Arbre de ciència*, el *Liber proverbiorum* i el *Tractatus novus de astronomia*; un excurs sobre la consideració circular de la terra en Marco Polo i un apartat final sobre la visió de les antípodes en textos lul·lians completen aquest documentat estudi, un dels majors mèrits del qual és ubicar la descripció lul·liana en el context de l'època, tot relacionant-la amb la d'altres autors com Brunetto Latini o Gossouin de Metz.

És evident el mèrit de l'autor, qui ens presenta un seguit de textos lul·lians relatius a una qüestió gairebé anecdòtica en els estudis sobre el beat, però que no manca d'importància per a la ubicació de Llull en la història de la ciència cosmològica. Solament trobe a faltar la referència a un parell de textos importants, possiblement per desconeixement de l'autor. Textos, un cop més, del *Llibre de contemplació en Déu*. I dic «un cop més» perquè no és la primera vegada que em trobe amb referències incompletes quan hom cita aquesta obra. El problema és fàcil d'identificar: el llibre és excessivament extens, i per tant no ha estat llegit íntegrament per la majoria dels estudiosos. No obstant això, és un text imprescindible i que cal citar. La solució passa per consultar les rúbriques dels capítols; en aquest cas, en efecte, el capítol 32 («Com Déus ha creat lo firmament») i el 33 («Com Déus ha creat los elements») són aquells que contenen informació més evident sobre les teories cosmològiques lul·lianes al *Llibre de contemplació*, i

són per tant els capítols citats pel professor Krüger. Naturalment, no hi ha en ells una afirmació explícita de l'esfericitat de la terra, tot i que la idea es pot deduir de la descripció lul·liana del lloc i de la disposició dels elements (p. 48). Caldrà esperar a l'*Arbre de ciència* per a trobar una descripció explícita de l'esfericitat de la terra i també una reflexió sobre la situació de les antípodes.

El problema amb els escrits lul·lians, especialment els de la primera etapa, és l'especial ús de la *semblança* que obliga a tenir en compte que, per a Llull, qual-sevol aspecte de la realitat física i cosmològica pot relacionar-se amb un fet teològic. Ben coneguda és, arran de les ja clàssiques investigacions de Robert Pring-Mill, la importància de l'analogia elemental en l'obra lul·liana anterior a 1290. De manera que els quatre elements no són presents sols als capítols 32 i 33 del *Llibre de contemplació*, sinó pertot arreu de l'extensa obra. En aquesta magna enciclopèdia errarem sempre que ens guiem exclusivament pel títol dels capítols o de les distincions. Així, de manera inesperada, podem trobar al capítol 332 «Com hom adora e contempla l'excel·lent senyoria que nostre senyor Déus ha sobre totes creatures» una referència ben clara a la forma esfèrica de la terra; fins i tot amb una representació gràfica: Llull introdueix un dibuix per a mostrar amb major claredat el que vol explicar, a saber: com és possible la consideració intel·lectual conjunta de la predestinació i del lliure albir. El problema de les antípodes, ací explícitament enunciat (no apareix doncs per primer cop a l'*Arbre de ciència*), és semblant al de la predestinació: hi ha una inversió de les posicions superior i inferior que demana un esforç de l'enteniment per a relativitzar els punts de vista dels observadors. Però encara abans, al capítol 175, «Com hom ha apercebiment e coneixença d'aquelles coses qui són possívols e d'aquelles coses qui són impossívols», ja presentava Llull el mateix dibuix circular representatiu de l'esfera terrestre, amb indicació dels punts oposats de les antípodes, per tal d'oferir una semblança sensual d'un fet intel·lectual.

L'estudi d'aquest dos capítols sens dubte hauria completat la presentació ja per sí exhaustiva del professor Krüger. I tampoc no cal en aquest cas un coneixement directe i complet del *Llibre de contemplació*: era suficient amb consultar alguna de les descripcions de l'obra, amb les quals sempre es pot aconseguir més informació sobre el contingut que no amb la mera lectura de l'índex, insuficient com ha quedat demostrat. Ja els germans Carreras i Artau havien fet una descripció del capítol 332 del *Llibre de contemplació* a les pàgines que dediquen a la magna enciclopèdia al primer volum de la seua imprescindible monografia (Ca. I, p. 364). Hi incloïen el dibuix de l'esfera terrestre que, encara que ells no ho remarquen, apareixia també al capítol 175. I és que sempre s'ha dit, però poques vegades s'ha tingut realment en compte l'afirmació que tot Llull és al *Llibre de contemplació*. Tot!

J.E. Rubio.

- 52) Künzel i Cornelius, «El *Ars generalis ultima* de Ramón Llull», trad. Luís Baz

La versió alemanya original d'aquest treball fou publicada l'any 1987. Se podria dir que és el primer model del que haurà d'ésser l'exposició del sistema lul·lià a les generacions «internautes». La data de publicació fa que les eines emprades resultin un poc primitives en relació a les actuals generacions computacionals. D'aquí el caràcter de model que atribuïm al treball, amb l'esperança que algú el reprendrà i ajustarà a les noves eines.

Després de repassar alguns judicis, en general poc favorables, a l'Art lul·liana, s'estableix una distinció bàsica entre sistema i funció, per tal d'enquadrar tot l'estudi en el marc funcional. En aquest se divideix la matèria artística en correspondència a les dues parts del sistema computacional: el hardware i el software. L'alfabet, les figures i en particular la taula, constitueixen el hardware, mentre que les significacions (tal volta seria millor dir les definicions) i les regles de significació conformen el software. Ara bé, l'existència del material no garantitza per ella sola un funcionament rigurosament computacional. Per què aquest sia possible, el material de què se disposa ha de complir unes exigències de connectivitat, de consistència i de transparència que garantitzin una autèntica producció de coneixement (el contrari seria la mera repetició mecànica i mecanitzada). El material artístic compleix aquestes exigències i assoleix així un efecte rigurosament computacional.

Fins aquí (massa resumit) el que exposa l'article. El pas següent que hom pot suggerir és insistir en el concepte de producció de coneixement. Se tracta d'un concepte que potser apropa més encara el sistema lul·lià a la teoria computacional d'ara. En la Taula, per exemple, les combinacions, preses com a conclusions, no figuren com la (i la sola) resposta a una qüestió. De la mateixa manera, per posar un cas senzill, una base de dades pot ésser sotmesa a una anàlisi relacional que amplia, crec, l'horitzó previst per l'autor de l'article. De retruc se podria revisar la distinció entre sistema i funció (vell debat, certament!) que, aplicat sense matisos a Ramon Llull, crec que condueix a una comprensió defectiva de l'Art.

J. Gayà

- 53) Llinarès, «Esprit encyclopédique et volonté de système chez Raymond Lulle»

Llull és un esperit enciclopèdic, encara que la seva voluntat de sistema l'empeny a treballar en panorames jerarquitats dels coneixements; les seves contri-

bucions en aquest terreny es divideixen en obres monogràfiques (sobre astronomia, geometria, medicina, etc.) i obres de caràcter enciclopèdic, encara que no es pot parlar pròpiament d'enciclopèdies.

L'autor repassa de forma descriptiva la presència d'elements enciclopèdics al *Llibre de contemplació en Déu*, a la *Doctrina pueril* i al *Llibre de meravelles*. El tractament de l'*Arbre de ciència* mereix un capítol a part sota l'epígraf «voluntat de sistema»: Llinarès hi descriu el simbolisme arbori de l'obra. La diferència entre Llull i Vicenç de Beauvais o Hug de Sant-Víctor és que el primer pretén de crear un «sistema total de l'univers».

L. Badia

#### 54) Llinàs i Puente, «Ramon Llull, els àngels, la teoria del coneixement i el pensament modern»

L'article conté el resum de la tesi doctoral de l'autor, dirigida pel Dr. Eusebi Colomer i presentada a la Universitat Autònoma de Barcelona l'any 1995. Però a més de la tesi planteja, com a conseqüència d'aquesta, una hipòtesi que afecta la concepció moderna de la gnoseologia. Avançant per parts, l'article desenvolupa tres aspectes relacionats entre si i palesats al títol: Ramon Llull, la teoria del coneixement i el pensament modern. L'angeologia és el nexce que uneix la consideració de tots tres.

Parteix d'una visió interessant de l'Art lul·liana com a sistema de contemplació en la fe (l'origen del qual és, en els seus continguts, anselmià), amb la qual cosa tornem al controvertit tema de les relacions fe-raó en Llull. Per a Llinàs, el nostre autor és, essencialment, un teòleg (cosa que no significa que siga radicalment diferent a un filòsof). Ara bé: el que és més específic de l'Art, la «unitat sistemàtica i orgànica» dels seus continguts, seria per a Llinàs una realitat autènticament angèlica «en tant que quelcom rebut i en tant que saber no sensible».

La justificació d'aquesta afirmació, que no deixa de sobtar en un primer moment, proporciona, al meu parer, la part més interessant de l'article, ja que planteja qüestions d'abast més general i que caldria debatre. La primera: «és interessant el tema angèlic [...] perquè potser és una bona oportunitat per a deslligar Llull [...] de la interpretació moderna, fascina per una certa visió de la qüestió gnoseològic-metodològica, que el distorsiona» (p. 182). I, anant més enllà, potser caldria donar-li la volta a la truita i, com planteja Llinàs tot seguit, veure l'Art lul·liana o l'argument ontològic anselmià no a partir del problema metodològic modern, sinó a la inversa, veure aquest a la llum del que fou l'Art o la «raó» d'Anselm. La hipòtesi plantejada no és menys polèmica: «i si la raó

pura de Descartes i Kant [...] no fou més que una raó angèlica que ha oblidat els seus pressupostos?» (p. 183).

La resta del treball és una reflexió carregada de preguntes, una invitació al replantejament de la visió de l'*epistème* moderna com a quelcom deslliurat de la «lluïssor angèlica» (entenen l'angèlic com a superació del coneixement merament humà, il·luminació de l'intel·lecte). Per a l'autor, no té sentit una metafísica presentada com a coneixement merament humà (Kant). En definitiva, a partir de l'Art lul·liana, se'ns convida a reubicar el paper del pensament filosòfic mirant cap als orígens, cap a Plató com a element fundacional d'un saber l'ambició del qual sempre ha estat el coneixement global de la realitat.

J.E. Rubio

### 55) Llinás Puente, «El problema de la demostración de la existencia de Dios en el pensamiento de Ramón Lull»

A les dues primeres planes de l'article, l'autor ens informa que Ramon Lull, en parlar de les veritats teològiques, no en distingí unes com a «praeambula fidei», sinó que per ell totes eren «articula fidei». En conseqüència totes les veritats teològiques són sols objecte de la fe, inclosa l'afirmació de l'existència de Déu. Per altra banda, a partir de la fe, la raó pot arribar a «captar su existencia [de Dios] con la misma necesidad objetiva con la que el propio Dios la conoce». Aquesta posició lul·liana és, a judici de l'autor, mereixedora simultàniament dels qualificatius de racionalista i de fideïsta.

Davant aquesta posició tan ferma, l'autor dedica la resta de l'article a fer-se una pregunta que «puede resultar especulativa e históricamente interesante», és a dir «¿rechazó Lull de forma absoluta la posibilidad de demostrar la existencia de Dios por medio de la razón natural en sentido estricto?». Un possible camí seria servir-se de la demostració *quia*. De totes formes la posició de Lull no concedeix validesa a aquesta via, perquè el seu «realisme» el fa partir de l'estat d'una humanitat caiguda que en qualsevol cas necessita la gràcia.

J. Gayà

### 56) Lohr, «Lullismus, Lullisten»

En aquest article enciclopèdic, amb una extensió d'unes quaranta ratlles, Charles Lohr repassa les diferents etapes del lul·lisme fent referència als seus exponents més destacats com ara: Ramon Sibiuda, Jacques Lefèvre d'Étaples, Charles de Bovelles i Bernard de Lavineta a França; Nicolau de Cusa, Agrippa

von Nettesheim, Leibniz i Salzinger a Alemanya; Giordano Bruno i Pico della Mirandola a Itàlia. Igualment, l'autor al·ludeix a les campanyes antilul·lístiques de Nicolau Eimeric i Jean Gerson, així com també a la tradició alquimista basada en els escrits pseudolul·lians. A la llista dels lul·listes encara s'haurien d'haver afegit, si més no, els noms de Thomas Le Myésier, el primer lul·lista francès i autor del cèlebre *Breviculum*, de la mateixa manera que Johann Heinrich Alsted, autor de la *Clavis Artis lullianae*, publicada el 1609 per Zetzner. També es troba a faltar una referència als lul·listes espanyols fora dels Països Catalans, al capdavant dels quals figura Jiménez de Cisneros, fundador d'una càtedra de filosofia i teologia lul·liana el 1508 a la Universitat d'Alcalà d'Henares.

Amb tot, però, la relació que ens fa Charles Lohr resulta bastant completa tenint en compte les limitacions d'espai imposades pel gènere enciclopèdic.

Alexander Fidora

#### 59) Lohr, «Die Stufen der menschlichen Erkenntnis nach dem Karlsruher *Breviculum* Ramon Lulls»

El *Breviculum* de Karlsruhe és conegut, sobretot, per les dotze miniatures àmpliament reproduïdes, especialment quan es tracta de narrar la vida de Lull. No és, però, totalment exacte considerar-les com una descripció biogràfica; tenen un paper molt més important en la construcció del *Breviculum*, com demostra el present estudi. De fet, són un resum de la doctrina lul·liana que Le Myésier va compendiar en el volum.

El prof. Lohr parteix de les miniatures centrals (les VI-VII), representacions al·legòriques dels graus que pot atènyer el coneixement humà, simbolitzats per tres filòsofs: Averrois, Aristòtil i Lull. No és casual aquesta ubicació central, axial, de les dues miniatures (les quals, per altra banda, palesen a la perfecció el context filosòfic en què va ser redactat el *Breviculum*, com bé apunta l'autor al final de l'article). Especialment interessant és la descripció de l'estructuració imposada a les miniatures, articulades simètricament al voltant del cos central representat per l'assalt a la torre de la falsedat i d'acord amb l'exposició dels tres objectius que Lull es va proposar arran de la conversió: martiri, escriptura del millor llibre del món contra els errors dels infidels i creació de monestirs-escoles.

El lector s'adona, conduït per l'autor de l'article, de la intel·ligent disposició de les escenes ideades per Le Myésier, perfectament analitzades en els seus detalls i, el que és més interessant, com a part d'una estructura significativa que les engloba totes. Tal volta sorprendrà al lector no estudiós del tema el fet que el prof. Lohr canvie l'ordre de les miniatures VIII i IX segons apareixen reproduïdes als manuals i estudis més a l'abast; la simetria del conjunt demana aquest

canvi, segons es desprèn de l'estudi. El seu autor, però, no en fa cap comentari, i el lector sorprès haurà d'adreçar-se a l'edició del *Breviculum* a les *ROL*, on ja s'havia produït l'alteració convenientment explicada pels editors.

J.E. Rubio

#### 60) Lohr, «Ramon Llull: *Logica nova*»

L'article del Prof. Lohr no és una simple descripció de la *Logica nova*. Els estudis que «presenten» una obra reproduint la informació continguda a les rúbriques de les parts o dels capítols solen ser sobers: potser seria més just i més còmode remetre el lector directament a la taula de continguts i al pròleg de l'edició. En aquest cas, el treball de Lohr no cau en l'error; ans al contrari, es tracta d'una descripció *interpretativa* de la *Logica nova* de Llull; o, més aviat, d'una introducció en el sentit d'un acostament general a l'obra que no entre de ple en els seus continguts específics. I així ha de ser per la natura de la publicació de què forma part l'estudi, adreçat per tant a un públic no especialista en Llull.

El Prof. Lohr, un dels majors experts en la lògica lul·liana, parteix, de fet, de la presentació tan sols del pròleg de la *Logica nova*. És un text que necessita explicació per a l'estudiós medievalista, qui es veurà sorprès per l'ús lul·lià, peculiar, dels termes *prima intentio* i *secunda intentio*. Al final de les disset pàgines de què consta l'article es torna de nou al pròleg, ara aclarit a través de la presentació de les bases de la lògica lul·liana. El lector es trobarà ja disposat a fer una lectura de l'obra, o a assimilar qualsevol de les descripcions que pot trobar en manuals o en enciclopèdies.

L'objectiu és, doncs, mostrar la peculiaritat de la *Logica nova* (per què és nova) front a la lògica tradicional. Això condueix directament a diverses qüestions convenientment ordenades pel Prof. Lohr. La primera és la referent al context historicocultural de Llull, receptor d'una tradició de contacte entre les tres cultures (jueva, cristiana i musulmana) que aprofita per als seus fins apològètics. Llull vol convertir els musulmans i els jueus a través de la demostració de la Trinitat i de l'Encarnació; el seu sistema es munta, llavors, sobre un mètode contemplatiu (que serà també demostratiu) basat en els Noms de Déu, en les dignitats, sota les quals bateguen el neoplatonisme i sant Anselm, però també la mística musulmana.

Com que l'activitat de Déu no pot ser contingent, ha de tenir una manifestació necessària també *ad intra*: l'article desemboca així en la presentació dels correlatius. L'ús lul·lià dels termes escolàstics *prima intentio* i *secunda intentio* ja comença a aclarir-se: la primera intenció manifesta l'operació *ad intra*, necessària i pròpia dels éssers, mentre que la segona intenció manifesta l'opera-



ció *ad extra*, contingent i apropiada. El dinamisme s'estén a tots els éssers: la presentació del *Liber chaos* ajuda a comprendre millor la importància dels correlatius com a constitutius d'allò real; una realitat cognoscible, una essència intel·ligible a través d'un procés que consta de tres graons.

Així, finalment, Lohr aclareix en què consisteix la novetat de la *Logica nova*. Aquesta finalitat l'ha fet presentar, de manera clara i resumida, la «onto-teològica» lul·liana, en expressió d'Eusebi Colomer: la relació d'una «lògica de la primera intenció» amb la realitat ontològica, objecte últim del raonament lul·lià, que defuig, amb un realisme extrem, una lògica sols de conceptes referits a altres conceptes sense participació intrínseca amb el que és.

J.E. Rubio

61) Mancini, «Ramon Lullo: un profeta dei tempi nuovi»

102) Zavalloni, *Pedagogia francescana. Sviluppo e prospettive*

El tema de les relacions entre Ramon Llull i el món franciscà inclou tant la vida com la filosofia del beat. L'article de Diana Mancini i les pàgines que Roberto Zavalloni dedica a Llull en el seu perfil sobre la pedagogia francescana intenten definir l'herència, l'actualitat de les idees lul·lianes en el pensament franciscà.

No sabem si Llull va pertànyer al Tercer Orde franciscà (l'índici més important el va deixar l'inquisidor Eimeric escrivint: «erat enim de Tercia Regula Beati Francisci»), però és evident el seu fort lligam amb aquest context i Diana Mancini ens recorda els nombrosos elements que el testimonien (entre d'altres, la llicència que va obtenir de Raimondo Gaufredi, Ministre general de l'Orde, d'ensenyar a les escoles franciscanes; la presència a Miramar de frares menors i altres episodis significatius de la biografia lul·liana).

Els contactes no s'acaben aquí. Són sobretot les idees que el beat comparteix amb aquest món les que ens confirmen el vincle profund: «La visione dell'uomo, il concetto di religione incarnata e il cristocentrismo (il professare cioè una fede incentrata sulla figura e gli insegnamenti di Cristo, inteso come vero uomo e vero Dio), ci permettono sia di affermare l'appartenenza di Lullo al medioevo, sia di vedere in lui un precursore del grande umanesimo cristiano». Un altre aspecte cabdal del pensament lul·lià, la voluntat de diàleg amb les altres religions, és a la base d'una innovació que anticipa les modernes institucions de propaganda apostòlica, és a dir, el col·legi de Miramar.

És a partir d'aquesta voluntat de diàleg que també s'explica l'atenció de Llull envers la pedagogia, tema de l'estudi de Zavalloni. L'autor reconstrueix l'evolució històrica de la pedagogia francescana, des del seu origen fins avui.

Dins d'aquest marc troba espai un breu perfil del beat dedicat al seu ecumenisme i, sobretot, al *Llibre del gentil e dels tres savis*, la seva «opera apologetica principale». A causa de l'actualitat del seu pensament i de la seva tolerància, l'autor conclou: «ci piace pensare che Raimondo Lullo sia stato in qualche modo un precursore, anche se quasi sconosciuto, dei tempi nuovi e del concetto moderno di evangelizzazione».

E. Pistolesi

## 62) Marciszewski i Murawski, *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective*

Uns desenvolupaments notables de la lògica dels últims seixanta-cinc anys tenen a veure amb mètodes que permeten comprovar mecànicament la validesa d'una deducció. Una prova mecànica té dos avantatges: (1) si es fa segons regles ben definides i provades, és necessàriament irrefutable; i (2) si el podem reduir a un nombre manejable de passes, es pot programar per ordinador. Simplificant moltíssim, el desenvolupament de les tècniques de deducció natural i dels taulells semàntics feren possible la realització de (1), i la publicació l'any 1965 de la tècnica de resolució per J.A. Robinson va permetre realitzar (2).

Ara bé, qualsevol avenç científic impulsa a rastrejar el passat per a cercar els possibles precursors i les idees que l'han creat i perfeccionat. La construcció de la moderna lògica formal a finals del segle passat i principis d'aquest, produïren les històries de Bocheński i dels Kneale. Ara la mecanització de la lògica ha produït el llibre aquí ressenyat.

El llibre es divideix en dues parts, cada una escrita per un dels dos autors. Witold Marciszewski es va encarregar dels primers quatre capítols, que repassen la història anterior al s. XIX, i Roman Murawski es va encarregar dels capítols restants, que contenen la història moderna. La segona part em sembla ben documentada i explicada, mentre que la primera, que és la que interessa als medievals i als lul·listes en particular, és bastant més problemàtica.

Després d'un capítol introductori general en segueix un sobre «La formalització dels arguments a l'Edat Mitjana», un sobre Leibniz i un sobre els desenvolupaments entre Leibniz i finals del s. XVIII. Per als lectors de *SL* em limitaré a parlar del capítol sobre l'Edat Mitjana, dedicat principalment i declaradament a rebatre la idea de Ramon Llull com el principal precursor de la mecanització del pensament.

Marciszewski afirma (p. 45) que la mecanització del raonament s'ha fet possible gràcies a tres realitzacions històriques: la invenció d'aparells electrònics, l'algebraització de la lògica i la creació de llenguatges formalitzats. Llull ha

estat proposat com a precursor per gent que ignora la connexió vital entre mecanització i formalització, perquè en el seu sistema la formalització és notablement absent. L'Art sempre recorre al sentit de les proposicions (p. 73) o a intuïcions metafísiques (p. 74), no a llur estructura formal. Si bé l'Art serveix en la formació mecànica de proposicions, la decisió de si són veres o falses es deixa completament a una intuïció tenyida d'un misticisme a l'estil neoplatònic o agustiniana (pp. 47, 70). El fet que hom segueix volent atribuir un paper precursor a Llull és degut a una llegenda persistent (p. 47), impulsada per una aurèola llegendària sempre associada al beat (pp. 65, 69, 73).

L'autor identifica gairebé exclusivament l'Art amb la combinatòria, cosa que li fa dir que no és de bon tros tan original com s'ha dit, perquè trobam mecanismes combinatoris ja als àrabs i jueus, i fins i tot a Albert el Gran. L'Art només, diu (p. 79), té una aparença mecànica, a causa de les rodes rotatòries. Des d'aquesta òptica analitza l'*Ars brevis* (pp. 68-74) amb unes confusions notables (pp. 69-70) sobre les figures. I potser és l'estudi exclusiu d'aquesta obra, l'única obra de l'Art que explica figures en termes de formulacions sil·logístiques, que li permet caracteritzar l'Art com una «sil·logística combinatòria» o una «interpretació combinatorial de la sil·logística» (pp. 63, 68).

Acaba la seva *destructio Artis* amb un contraexemple imaginari de dues qüestions (relacionades amb el problema de predestinació/lliure arbitri) que l'Art hagués estat incapaç de resoldre, perquè serien extrínseques als seus plantejaments tan limitats.

El primer error de tot aquest embolic ha estat la idea de jutjar Ramon Llull sobre la base d'una sola de les seves devers dues-centes seixanta-cinc obres, certament una de les més conegudes, però també una de les més curtes i esquemàtiques. Com acabam d'insinuar, és potser això que li fa reduir l'Art a la combinatòria, però la subseqüent reducció de la combinatòria lul·liana a un joc de rodes giratòries és encara més superficial i menys explicable.

També s'hagués pogut estalviar lluitar contra el molí de vent de l'Art com a lògica formal i queixar-se de la seva fonamentació metafísica (i neoplatònica) si s'hagués molestat a consultar la bibliografia moderna sobre el tema (com per exemple de Lohr, Cordeschi i altres). Els dos contraexemples de temes que l'Art hagués estat incapaç de resoldre mostra un desconeixement impressionant de les preocupacions lul·lianes per la predestinació/lliure arbitri i de les seves múltiples explicacions i exemples de com es poden tractar temes extrínsecs a l'Art.

Potser més preocupant que aquesta presentació reduccionista de l'Art és la distorsió històrica de fons que ofereix. Un precursor no és necessàriament de la mateixa espècie que allò de què s'ha convertit precursor. Un procediment formal pot tenir arrels en una formulació no estrictament formal. A l'inversa, descobrir dues coses de la mateixa espècie no indica necessàriament gran cosa

sobre la seva relació, com la que hi podria haver entre mecanismes combinatoris de la càbala jueva o l'astronomia musulmana per una banda i l'Art lul·liana per una altra. Finalment, una persona pot construir el seu pensament en la confluència de molts predecessors. Dir (p. 48) que el *calculus ratiōinator* de Leibniz estava arrelat en l'*algebra speciosa* de Viète és correcte, però llavors dir que l'Art de Ramon Llull no hi tenia cap paper és simplement no haver llegit la *Dissertatio de arte combinatoria*.

Finalment voldria suggerir que la història no va sempre per línies rectes. És plena de figures que han vist coses aprofitables en predecessors seus sense mirar molt si l'ús que en feien tenia res a veure amb les intencions de l'autor original. En el nostre cas hi ha una cadena Ramon Llull-Bernat de Lavinheta-Agrippa von Nettesheim-Giordano Bruno-Leibniz. El que interessa d'aquesta cadena no és la nota de correcció que puguem donar a cada baula, ni queixar-nos dels pocs formalismes de Llull, de les distorsions reduccionistes d'un Agrippa o dels entusiasmes juvenils de Leibniz, sinó intentar comprendre com s'ha pogut partir d'un i arribar a l'altre. La manera més fàcil d'estalviar-se aquesta feina mental (i bibliogràfica) és atribuir l'interès en Llull a l'atracció per una figura llegendaria que havia inventat rodes giratòries.

Hem insistit en aquests punts perquè la novetat i cura de la segona part d'aquest llibre farà que sigui llegit amb atenció per lògics —de fet sembla que ja ha començat a circular en la comunitat científica com a autoritat en aquest camp—, els quals tindran una altra justificació per no estudiar el cas singular de la irrupció de Llull i del lul·lisme en la història de la lògica. Dic «altra» perquè l'anterior referència de la comunitat científica va ser l'assaig de Martin Gardner de 1958, que va reproduir totes les llegendes sobre Llull i el va tractar com a excèntric i mig boig. Potser un estudi seriós ens durà a les mateixes conclusions més aviat negatives del paper de Llull en la història de la lògica i de la mecanització dels raonaments, però és de doldre que el llibre aquí ressenyat pugui passar entre els no-especialistes per un estudi seriós.

A. Bonner

63) Martín Pascual, «Algunes consideracions sobre la relació entre les faules del *Llibre de les bèsties* de Ramon Llull i l'original oriental»

Llúcia Martín fa un pas més en la tan repetida qüestió de la influència del *Calila e Dimna* en el *Llibre de les bèsties* lul·lià. Arriba a conclusions interessants després d'un acarament clar i detallat de les dues obres.

Mentre no trobem referències a la tradició animalística occidental ni als bestiaris o enciclopèdies medievals (Beauvais, Bartomeu l'Anglès, sant Albert el

Gran...), el *Llibre de les bèsties* connecta amb la tradició fabulística que utilitza els animals com a personificacions de la societat humana i introdueix certa moralització política com és el *Calila e Dimna*.

Els dos textos, a més de coincidir en una doble utilitat (entreteniment i exemplarització) i en la intenció última (ensenyar el bon govern a futurs reis, saber triar els consellers), ho fan també en nou contes (reproduïts segons les dues obres en l'article) i alguns aspectes de la història marc. De tota manera, Llull és prou original com per fer-ne una refosa, mai copia literalment i acostuma a separar el gra de la palla, ja que li interessa més la moralització que no pas l'ornament retòric.

Olga Turroja Serra

64) Martines, «Del *Girart del Rosselló* a la *Questa del Sant Graal* tot passant per Ramon Llull: el cavaller amatent a Déu i el camí cap a la novel·la»

El punt de contacte entre la novel·la de cavalleries i Llull és en l'esperit de croada i en la concepció de la milícia al servei de la fe. «El *Girart* podria ser l'alfa i *Tirant*... l'omega de l'alfabet de l'ideal de cavaller desenvolupat literàriament a la *Queste* i establert i formalitzat en *tractat* per Llull».

L. Badia

65) Mensa i Valls, *Arnau de Vilanova*

En l'opuscle *Arnau de Vilanova*, de la sèrie «Episodis de la Història», no només es recullen les vicissituds biogràfiques del personatge, sinó que d'una manera més o menys detallada es tracten també el context historicosocial, les obres arnaldianes tant mèdiques com teològiques i la ben diversa fortuna pòstuma que ha envoltat Arnau de Vilanova en totes les facetes adés esmentades. Per tant, aquesta obra de Jaume Mensa i Valls, a més de constituir una síntesi global sobre els aspectes mèdic i espiritual de l'il·lustre català, posa a l'abast d'un públic ampli un bon gruix de conclusions que abans havien estat restringides als especialistes. El llibre consta més concretament de cinc apartats el primer dels quals, titulat «El món d'Arnau de Vilanova», esbossa el devesall de canvis que marquen el tombant de segle, com és el pas que fa la medicina de simple «ars» a «scientia» escolàstica o bé la proliferació de moviments reformistes susceptibles d'heretgia. Amb aquest primer apartat, tant pel que fa al caràcter contextual com pel que fa a la brevetat, s'ha de relacionar «La memòria d'Arnau de Vilanova» –la cinquena i darrera part del llibre–, on es relata, per exemple, la censura

inquisitorial contra el reformador sobretot després de la mort del seu protector Climent V, sense que per això tant l'Arnau de Vilanova metge com el reformador deixin de ser embolcallats amb una aurèola fictícia si no mítica documentada a les biografies confeccionades al llarg dels segles XVI i XVII. Ben altrament, durant els segles XIX i XX les successives investigacions han desentranat en bona mesura la part apòcrifa de la figura i l'obra d'Arnau de Vilanova.

Els apartats II, III i IV –que s'ocupen respectivament del perfil biogràfic, de l'obra mèdica i de l'obra teològica– se centren més específicament en la tasca individual d'Arnau de Vilanova. De la vida d'aquest, una de les dades fa poc qüestionades és la catalanitat del personatge, que sembla indiscutible. Mereixen en aquest apartat un tracte especial també les circumstàncies que van envoltar el que Jaume Mensa i Valls anomena la «polèmica escatològica» (1299-1305) contra els teòlegs de París i contra els dominics de Girona, a causa de la qual el visionari català va visitar la cort papal. Després d'haver fracassat davant dels doctes teòlegs, Arnau de Vilanova atreu Jaume II de Catalunya i Aragó i Frederic III de Sicília com a portaveus del nou projecte reformista. En tot cas, l'apartat II, que acaba amb un breu apartat sobre la mort, el testament i la important i diversa biblioteca (que resulta ser la primera coneguda d'un català laic), emmarca la majoria de les obres mèdiques i espirituals tractades a les parts II i III.

L'apartat III analitza l'obra mèdica –tota escrita en llatí– partint dels treballs de J. A. Paniagua i advertint prèviament que el corpus mèdic arnaldià, encara per fixar definitivament, abraça un inventari molt divers –Jaume Mensa n'esmenta i comenta els títols– com és la traducció de l'àrab al llatí, els tractats de farmàcia pràctica (per bé que cap d'aquests és indubtablement autèntic), les obres monogràfiques, els regiments de sanitat, les obres de medicina pràctica o, ja en relació més directa amb el mestratge d'Arnau a Montpeller, els comentaris a autors clàssics com Hipòcrates o Galè, les obres mèdiques d'aforismes, la farmàcia teòrica i l'estudi de la medicina teòrica. Tot plegat no contradiu que el pensament mèdic d'Arnau de Vilanova, fonamentat en un galenisme depurat, es dibuixi ja amb una inqüestionable coherència fins a atènyer també l'obra arnaldiàna espiritual: de metge del cos, a metge de l'ànima.

L'apartat més extens del llibre és el IV, dedicat a la ben diversa obra teològica tant en llatí com en un català net de provençalismes, cronològicament tardana i dividida en tres fases per Jaume Mensa i Valls, qui fa l'inventari i la valoració global de les obres corresponents a cada fase: mentre que a partir de 1292, a la fase prepolèmica, Arnau de Vilanova tot i el palès antijudaisme segueix una exegesi propera a la càbala amb continguts propis de l'escolasticisme, a la fase polèmica (1279-1305), a partir d'una barreja de textos bíblics i textos místics sovint apòcrifs o mal identificats, adverteix en obres doctrinals i en confessions

públiques –com és la *Confessió de Barcelona*– la imminent arribada de l'Anticrist o la fi dels temps i també es defensa de les acusacions dels teòlegs parisencs i els dominics de Girona, fins i tot recorrent a la denúncia. Amb tot, cal advertir que d'aquesta fase hi ha obres que són alienes a aquestes polèmiques, encara reconeixent que es reiteren les mateixes obsessions: sempre sota les exuberants tesis que prediuen un futur apocalíptic però incert hi ha la intenció de transformar el present, això és, reformar l'Església. A la fase postpolèmica, finalment, el fet que el papa Climent V es reservés el judici de les obres d'Arnau de Vilanova va evitar més polèmiques i va possibilitar una escriptura més serena, sovint com a resposta a les demandes d'un públic propici. Ara, sota el model de Jesucrist es parla del veritable cristianisme –com ara el dels beguins– enfrontat amb el cristianisme vacu de les formes externes –els dominics, entre d'altres–. En tot cas, l'apartat IV es clou potser amb les millors planes del llibre, en les quals s'exposa en una mena de conclusió general com l'Arnau de Vilanova teòleg es fonamenta en una antropologia de tall platònic, a penes traçada a la fase prepolèmica, la qual va entrar en col·lisió amb els seguidors de l'escolasticisme –aristotèlic– de l'època.

A. Soler

66) Perarnau i Espelt, «De Ramon Llull a Nicolau Eimeric. Els fragments de l'*Ars amativa* de Llull, en còpia autògrafa de l'inquisidor Eimeric»

La lliçó inaugural del curs acadèmic 1997-98 de la Facultat de Teologia de Catalunya va anar a càrrec de Josep Perarnau, que hi va exposar, amb la prolixitat i l'erudició a les quals ens té acostumats, les seves investigacions sobre la manipulació a què va sotmetre l'inquisidor de la Corona d'Aragó, Nicolau Eimeric, els passatges lul·lians que integraren les cent proposicions herètiques que va incloure en el seu *Directorium inquisitorum*. L'investigador reconstrueix el procés que seguí el text de Llull fins a la seva inclusió en l'obra de l'inquisidor a partir dels sis fragments de l'*Ars amativa* que Eimeric va considerar herètics, i que formen part de les cent proposicions.

Als darrers folis del ms. Vat. lat. 7199 de la Biblioteca Apostòlica Vaticana, còdex que conserva una còpia llatina del llibre esmentat del beat, hi ha la transcripció de trenta-vuit fragments de l'*Ars amativa* escrits molt probablement pel mateix Eimeric (la comparació de la lletra dels fragments amb autògrafs de l'inquisidor recolza aquesta hipòtesi). Aquest manuscrit de la Vaticana hauria estat, doncs, utilitzat per Eimeric quan recopilava dades contra les doctrines lul·lianes. (Perarnau, a més de la descripció detallada del còdex, ens ofereix la transcripció dels trenta-vuit passatges, acarant-los amb la versió catalana de l'*Art amativa* i

amb la versió llatina que conté el manuscrit.) Va ser a partir dels fragments extractats de l'obra que l'inquisidor va elaborar els sis articles antilul·lians que va incloure, també de forma autògrafa, en l'exemplar del seu *Directorium* conservat actualment a la Biblioteca Bartomeu March de Palma de Mallorca, que segons Perarnau seria la primera redacció de l'obra que dugué a terme (es tracta del ms. 104-II-7 d'aquesta biblioteca). A continuació l'autor compara els tres textos que participaren en l'elaboració de les sis tesis antilul·lianes: l'original de Llull, la transcripció del ms. Vat. lat. 7199 i l'article del *Directorium*; a partir d'aquesta comparació es constata que els passatges recollits en el darrer cas no coincideixen, des d'un punt de vista textual, ni amb els passatges corresponents de l'*Art amativa* escrita per Llull, ni amb la transcripció que en féu Eimeric al còdex de la Vaticana, sinó que són fruit d'una reelaboració, que modifica la redacció original de l'obra, de manera que no és rigorós afirmar que el text condemnat als articles pertany a la producció del beat. A més, els passatges de l'*Art amativa* que recull formen part dels apartats de condicions i de qüestions, no pas pròpiament del contingut que podríem anomenar doctrinal del llibre. Sigui com sigui, Eimeric suprimeix i afegeix mots o frases, elimina títols i remissions internes de l'obra necessàries per a la comprensió dels passatges i duu a terme identificacions sistemàtiques entre *amat* i *Déu*, i *amic* i *home just* (prescindint de les restriccions que el beat explícitament recomana tenir en compte), de manera que li és molt senzill acusar Llull d'haver caigut en el panteisme. Els passatges suposadament lul·lians del *Directorium*, doncs, no coincideixen materialment ni pel sentit amb l'*Art amativa* original.

Finalment, Perarnau es pregunta sobre el valor jurídic que cal atorgar a les cent tesis antilul·lianes del *Directorium inquisitorum*. D'acord amb la introducció i el colofó de l'obra, els cent articles són producte de la compilació de vint mestres i foren triats entre més de cinc-cents. A partir del que s'exposa a la butlla *Conservationi puritatis catholicae fidei*, de 25 de gener de 1376, adreçada al metropolità de Tarragona i als seus sufraganis, i considerada espúria en diverses ocasions (si bé les informacions fàctiques que proporciona, «almenys en llur conjunt, semblen respondre a la realitat dels fets», p. 112 [de l'opuscle]), l'autor de l'estudi considera que els vint mestres devien ser els membres de la comissió encarregada pel papa Gregori XI d'examinar les vint obres lul·lianes denunciades; els treballs d'aquesta comissió es concretaren en més de dos-cents articles, extrets de les obres analitzades (actualment, però, no es coneix ni el text ni la doctrina d'aquests articles). El papa i la comissió estimaren que calia analitzar si aquests dos-cents articles podien ser titllats o no d'herètics, de manera que Eimeric no se'n pogué valer a l'hora d'elaborar el *Directorium*, ja que es tractava d'afirmacions sobre les quals el papa encara no s'havia pronunciat. En definitiva, els cent articles antilul·lians d'Eimeric foren triats entre cinc-cents (que,



segons Perarnau, podrien ser obra del mateix inquisidor), sobre els quals no havia recaigut cap aprovació pontifícia i, per tant, «no tenen cap cobertura jurídica» (p. 122).

En definitiva, es tracta d'un treball d'erudició francament destacable, que sens dubte serà aprofitat –si no ho és ja– pels defensors de la causa lul·liana; això no obstant, se li ha de retreure la manca de claredat expositiva en què en algun moment cau, fruit de la quantitat d'informació que l'autor ofereix al lector quan aquest no disposa encara de la informació necessària que li permeti valorar amb justesa la importància de determinades dades per poder seguir el curs de l'argumentació.

Joan Santanach

67) Philipp-Sattel, *Parlar bellament en vulgar. Die Anfänge der katalanischen Schriftkultur im Mittelalter*

Aquest llibre, presentat el 1995 com a tesi doctoral a la Facultat de Filologia de la Universitat de Freiburg im Breisgau, s'ocupa de la introducció i consolidació del català com a llengua escrita a partir del segle XIII. Contràriament a una opinió molt generalitzada que vol fer de Ramon Llull el personatge principal d'aquest procés, l'autora afirma que el paper de Llull en el desenvolupament del català com a llengua escrita s'ha de relativitzar, ja que, segons observa, la seva influència sobre la literatura catalana del segle XIV és gairebé nul·la (p. 79). Això explica per què Philipp-Sattel només dedica unes quatre pàgines al beat, que vénen incloses al seu llibre sota el títol de «digressió».

En aquestes, l'autora posa en relleu que Llull era conscient del nexa entre la selecció del llenguatge i les seves metes missioneres: així, pels musulmans escrivia en àrab, pels universitaris i clergues en llatí, pels laics en català, i per la reina de França fins i tot encomanà una traducció al francès de la seva *Art amativa*. D'aquesta adequació del llenguatge als seus lectors o oients resulta també el seu afany d'ampliar les possibilitats comunicatives del llenguatge vulgar: cal «devallar» del llatí al vulgar, com diu Llull, per a posar a l'abast del públic laic un vocabulari ampli i precís. Aquesta consciència lul·liana del nexa entre la selecció del llenguatge i les seves metes comunicatives tant com el seu esforç d'ampliar les possibilitats comunicatives del llenguatge vulgar fan de Llull un personatge *sui generis*, que s'anticipa molt a la sensibilitat lingüística dels seus contemporanis tal i com assenyala l'autora (p. 140).

Però amb aquesta asserció, amb la qual conclou el llibre, no reafirma l'autora en certa manera l'actitud romàntica que fa de Llull el pare del català escrit i que ella abans refusava? No el pare real, és clar, però sí el pare potencial, per

dir-ho així. Aquesta ambigüitat respecte al paper de Llull també es tradueix al mateix títol del llibre, essent aquest una citació literal de l'*Art amativa* de Llull: «Parlar bellament en vulgar». Si la contribució de Llull s'ha de relativitzar, per què posar tot el llibre sota aquesta divisa? Queda en suspens, doncs, el mite de Ramon Llull com a creador del català literari.

Alexander Fidora

68) Piché, «Commentaires sur quelques articles d'une nouvelle édition de l'acte de censure parisien de 1277»

Aquest estudi és un petit avenç sobre un llibre que està a punt de sortir i que contindrà una edició crítica dels articles condemnats pel bisbe Tempier de París l'any 1277. Anteriors col·leccions d'aquests articles –com per exemple el llibre clàssic de Roland Hissette de 1977– havien emprat l'edició impresa de Denifle i Châtelain, però per a aquesta nova edició l'autor ha compulsat 34 manuscrits. A més a més, en citar la compilació lul·liana que es troba a la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, en lloc d'emprar l'edició antiga de Keicher com havia de fer Hissette, ha pogut emprar la nova edició crítica de *ROL XVII*. L'autor confessa que «Les résultats seront sans doute décevants pour ceux qui s'attendaient à une véritable "révolution textuelle"», però així i tot s'hi troben millores i punts clarificats. Com a mostra ens ofereix aquí quatre articles amb el text tradicional i el nou text crític, tot seguit d'un llarg comentari. L'article acaba amb una llista de manuscrits consultats, una taula d'estadístiques sobre variants i un *stemma codicum*. L'article, i encara més el llibre, serà interessant per als lul·listes, i indispensable a qualsevol que volgués estudiar la *Declaratio Raymundi*.

A. Bonner

69) Piera, «Llull i el concepte de la croada evangelitzadora al *Tirant lo Blanc* de Martorell»

Enumeració dels passatges del *Tirant* on apareix la influència lul·liana, amb especial atenció a les proeses apostòliques del protagonista al nord d'Àfrica.

L. Badia

70) Pistolesi, «El rerefons de l'"affatus" lul·lià»

Llull descobreix el sisè sentit el 1294 en un opuscle monogràfic, l'*Affatus*, i posteriorment n'especifica les funcions fins a integrar-lo en el procés congosci-

tiu de l'ascens i del descens de l'intel·lecte (1305). L'autora posa en relació el descobriment lul·lià amb la bibliografia escolàstica sobre els sentits. Els comentaristes del *De anima* d'Aristòtil glossen el passatge on aquest nega explícitament l'existència de més de cinc sentits, en una línia especulativa que planteja el debat sobre la qüestió. D'altra banda, la discussió sobre la preeminència atribuïda al tacte (Albert Magne) o a la vista (Gregori, Damascè, el propi Aristòtil) també introdueix categoritzacions particulars que ajuden a pensar els sentits. Llull atribueix una dimensió moral a l'*affatus*, donada la seva condició de sentit només humà, que serveix per parlar de Déu i també per mentir.

El sentit lul·lià de la parla neix, doncs, d'una revisió de l'esquema psicològic aristotèlic de la percepció i comparteix amb els altres cinc els límits del nostre coneixement indirecte i imperfecte de la realitat. Diversos punts del *De anima* permeten de retrobar el fil de les reflexions lul·lianes sobre l'organ de la parla, entesa com a sentit, i sobre les relacions entre la veu significativa i la concepció que té al darrere. Aquest darrer problema el van discutir altres pensadors del segle XIII, com ara Albert Magne. Llull, tanmateix, en aquest punt incorpora al marc aristotèlic materials augustinians que el condueixen a afirmar la naturalesa material del llenguatge. En qualsevol cas, cal tenir ben present que «la descoberta de l'*affatus* permet d'atribuir un paper definit a la paraula, no només des del punt de vista psicològic, sinó també, i això és encara més important, des del punt de vista ontològic, lògic i moral».

L. Badia

#### 71) Poli, «Dante e Lullo: l'universalismo della comunicazione»

El tema de l'universalisme de la comunicació en aquests dos monuments del pensament medieval no es pot esgotar ni tampoc delinear sumàriament en cinc pàgines, les que Diego Poli hi dedica per arribar a la conclusió que «il tentativo di cogliere l'unità attraverso la lingua «perfetta», sia questa il latino o un linguaggio formalizzato o l'esperanto o una lingua storica egemone, è un programma antico che resta quanto mai ancora attuale». Aquesta, per cert, no és una novetat. Entre les notables dificultats que l'argument presenta n'hi ha dues que voldria subratllar: la primera es refereix a la necessitat mateixa de la comparació entre Dante i Ramon Llull; la segona a la complexitat, aquesta sí comuna, de la producció dels dos autors, al dinamisme i a l'evolució del llur pensament, aspectes que haurien d'inhibir l'excessiva èmfasi sobre una sola obra o un detall d'aquesta.

Segons Poli la idea de comunicació universal és present en Ramon Llull com a projecció utòpica i en Dante Alighieri d'una manera que «oscilla fra il possibi-

le e il virtuale». Sense dubte el tema de la comunicació és cabdal per a ambdós, però no es pot identificar *tout court* –com fa ell– amb el problema del llatí i de la gramàtica a l'Edat Mitjana.

L'universalisme lul·lià no pertoca a una llengua en concret, per històrica o artificial que sigui, sinó a les dignitats divines i a les «raons necessàries», al sistema lògic que expressa relacions substancials respecte a les quals els idiomes representen només un vehicle de transmissió condicionat pel destinatari. Llull no podia pensar que, imposant el llatí, s'haurien superat totes les dificultats de la conversió dels infidels: els seu projecte es mostra molt menys utòpic del que diu Diego Poli valoritzant només un passatge ben conegut del *Blaquerna* (cap. XCIV, «Tu solus dominus»). En aquesta perspectiva, del pragmatisme lul·lià no queda res, així com desapareix la idea augustiniana de la fal·làcia del llenguatge, que tampoc preserva el llatí. El llenguatge, per la seva naturalesa i materialitat, és un obstacle a la comunicació, i el fet de fer servir idiomes diferents representa un esforç necessari, el resultat d'una visió realista del món. Observa Poli que «il volgare si pone come una metalingua della lingua dell'unità rappresentata dalla grammatica latina, che, a sua volta, è in rapporto metonimico con il linguaggio endofasico, tramite cui gli interlocutori divengono immediatamente partecipi della natura metafisica del *Verbum*». No conec una declaració tan explícita de Llull, ni la relació metonímica sembla tan automàtica. Val la pena de recordar allò que Llull diu a l'*Art amativa*: per superar la «fretura de vocables» ell ha d'emprar «paraules estranyes qui no son en ús en vulgar ni en latí, sens les quals no puriem pujar esta amancia a tan alt grau de bondat com cové, ne al propòsit que desiram no poriem venir, ni la entitat e realitat de les coses qui son, no poriem predicar ni revelar a esser amades e conegudes». L'Art és l'únic llenguatge perfecte i les llengües són instruments més o menys funcionals a la seva difusió.

I també observa Poli: «lo stadio supremo della comunicazione sarà raggiunto allorquando il latino diverrà l'unico strumento d'interrelazione linguistica, mediatorio della comprensione universale. Se si sospende il giudizio sulle tinte millenaristiche della soluzione proposta, si coglie comunque la finalità del progetto lulliano di ristabilire l'armonia iniziale (...), in cui i *nomina* ritornano a corrispondere alle *res*». Aquest, per cert, és un projecte utòpic que, altra vegada, no em sembla que es trobi expressat per Llull.

Passem a Dante. En particular al *De vulgari eloquentia*, obra de la qual Poli sintetitza el contingut fent especial atenció en la naturalesa artificial del llatí que els *gramatice positores* van crear a partir dels diferents idiomes rebuts després de Babel. El resultat de la seva anàlisi és que per a Dante «il giudizio sulla comunicazione sarebbe, in conclusione, assolutamente negativo se non fosse comparsa la *grammatica* che segnala la via intellettuale alla Redenzione». Afirmar això pensant només en la primera part del *De vulgari eloquentia*, on es

fonamenten teòricament la possibilitat i la necessitat d'una lírica en vulgar (que és una finalitat positiva), oblidant la defensa del vulgar matern del *Convivio* (un elogi de la comunicació), i sobretot ignorant la *Commedia*, potser és massa fort. Amb la *Commedia* qualsevol projecte «universalístic» d'una nova *inventio* que pertoqui el vulgar (tal com havia passat amb el llatí a l'època dels *gramaticae positores*) està superada, des del punt de vista lingüístic, retòric, i sobretot des del punt de vista teòric. La palinòdia d'Adam (Par., XXVI, 124-132) va molt més enllà del pecat de Nembrot: «La lingua ch'io parlai fu tutta spenta/ inanzi che a l'ovra inconsummabile/ fosse la gente di Nembròt attenta:/ ché nullo effetto mai razionabile,/ per lo piacere uman che rinovella,/ seguendo il cielo sempre fu durabile./ Opera naturale è ch'uom favella;/ ma così o così, natura lascia/ poi fare a voi secondo che v'abbella».

Dante confia en la seva llengua materna per reclamar la seva llibertat intel·lectual, per venjança contra els homes que l'obliguen a l'exili, per descriure el seu camí moral i fer-ne participar els altres.

E. Pistolesi

72) De Puig, *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*

L'autor presenta amb tots els mitjans de l'erudició al seu abast el perfil històric i intel·lectual d'un autor que ocupa un lloc petit però respectat dintre del panorama cultural francès: el teòleg del segle xv Raimond Sebond/Ramon Sibiuda. Concretament hi tenim l'*Apologie de Ramond de Sebond* de Michel de Montaigne i la traducció francesa que aquest va fer de l'únic llibre documentat de Sebond/Sibiuda, la *Scientia libri creaturarum* o *Librer creaturarum*. Així, les pp. 9-65 presenten ordenadament totes les dades conegudes sobre la vida i l'obra única de Sibiuda. Aprenem que el seu nom és inequívocament català i que era considerat «espanyol» en la documentació tolosana. Les poques dades que tenim de Sibiuda, en efecte, el relacionen amb Tolosa del Llenguadoc, on està documentat a partir de 1429 com a clergue: va ser rector de la Universitat. Era mestre en arts, en medicina i en teologia i llicenciat en dret canònic i va ensenyar arts i teologia. El seu llibre va ser escrit entre 1434 i 1436, data en què consta que Sibiuda va morir.

De Puig fa seguidament un report exhaustiu dels 36 manuscrits coneguts del *Liber creaturarum* i de les 15 edicions fins al segle XIX, de les seves traduccions i dels extrets que el van popularitzar dintre d'una compilació titulada *Viola animae*, obra del cartoixà belga Pierre Dorlant. Aprenem, finalment, que al segle XVI el *Liber creaturarum* va anar a parar a l'índex dels llibres prohibits a causa dels seus plantejaments racionalistes de la qüestió de la fe, circumstància que el

va fer agradós a les posicions protestants. Aquesta introducció es completa a les pp. 67-74 amb un repàs del context històric de la fi del Cisma, de l'entorn de la Universitat de Tolosa i dels corrents teològics de la Corona d'Aragó a començaments del xv: l'autor del llibre situa la formació de Sibiuda, en virtut del seu nom, al sud dels Pirineus.

La segona part del llibre, pp. 75-236, aborda la descripció metòdica dels materials teològics de què es va servir Sibiuda amb la finalitat d'integrar-los en una presentació de la «gènesi del pensament de Sibiuda» (pp. 214-236), que és el cor de la tesi defensada per De Puig. En aquest nucli l'autor utilitza *Lo somni* de Bernat Metge com el portantveu humanista d'una crisi de valors que actua de punt de partida de la construcció apologètica de Sibiuda, antropocèntrica i articulada en una constant referència a la dimensió racional dels arguments que sustenten la fe. En aquest punt, em sembla que, més que l'obra d'un laic que s'aventurava perillosament en el terreny del saber dels teòlegs en els seus exercicis literaris, haurien definit millor la crisi de valors dels anys del Cisma els textos dels teòlegs professionals contemporanis, sobretot Francesc Eiximenis, que és qui podia valorar amb coneixement de causa la posició intel·lectual «herètica», de la qual Bernat Metge es retracta a l'obra indicada (vegeu Xavier Renedo, «L'heretge epicuri a *Lo somni* de Bernat Metge», *Intel·lectuals i Escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. L. Badia i A. Soler, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1994, 109-127). El llibre es tanca amb tres apartats tècnics molt rics de bibliografia, documents i índexs.

La qüestió que interessa més aquesta revista es troba a les pp. 127-140, on es tracta del lul·lisme de Sibiuda. Les fonts lul·lianes del *Liber creaturarum* no són explícites, de manera que s'imposa trobar una via que doni raó dels punts de contacte reals entre determinats recursos de l'Art i l'esperit del *Liber creaturarum*. De Puig, doncs, passa revista a les connexions lul·lianes assenyalades pels germans Carreras Artau i en posa en relleu els encerts i els punts febles (pp. 129-131). Hi ha diversos llocs on Sibiuda té presents passatges lul·lians (pp. 132-136). De Puig ha comprovat que la connexió entre Sibiuda i Llull a través de Thomas Le Myésier proposada per J.N. Hillgarth és funcional i rendible i per això la defensa a les pp. 136-140. A les conclusions es llegeixen frases lapidàries com: «Llull és el constructor genial d'una síntesi universal: Sibiuda és un modest obrer del pensament que es proposa de treballar a partir de l'home». Sembla indubtable que, per sobre de puntuals enllaços amb el beat, Sibiuda s'inscriu en el poderós corrent de l'augustinisme a través dels molts meandres que els seus intèrprets medievals li fan recórrer, des d'Anselm, als victorins, als gran mestres franciscans del xiii i del xiv (pp. 213-214); l'exposició de De Puig resulta convincent en aquest punt crucial.

L. Badia

73) De Puig, *La filosofia de Ramon de Sibiuda*

Aquesta obra és el quart lliurament en forma de llibre en la llarga i fructífera dedicació de Jaume De Puig a l'estudi del teòleg del segle xv Ramon Sibiuda, conegut fora del país més aviat com a Raimond Sebond, tal com aclareix el títol de la publicació de l'autor que precedeix la present ressenya. Els altres dos llibres de De Puig sobre Sibiuda són els dos toms de la traducció catalana completa de l'única obra que coneixem d'aquest autor: la *Scientia libri creaturarum seu nature sive liber de homine*. És a dir que els primers 222 capítols del *Liber creaturarum* els podem llegir en català a: Ramon Sibiuda, *El llibre de les criatures*, Barcelona, Edicions 62, 1992; mentre que els que van del 223 al 330 els trobarem a: Ramon Sibiuda, *Llibre de l'home caigut i redimit*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya i Fundació Enciclopèdia Catalana, 1995 (per a altres escrits de De Puig sobre Sibiuda vegeu la p. 374).

*La filosofia de Ramon Sibiuda* completa l'assimilació del teòleg en qüestió a l'àmbit de la cultura catalana, ja que, a banda de tenir finalment accés al seu famós llibre, el lector del país també podrà fer-se una idea del seu pensament. Malgrat tot, els arxius continuen mostrant-se avars de dades pel que fa a Sibiuda, de manera que tot el que sabem sobre ell és que entorn de 1429 ensenyava arts i teologia a Tolosa del Llenguadoc i que va morir el 1436. A banda, naturalment, tenim els nombrosos exemplars manuscrits i impresos del *Liber creaturatum* i la gloriosa mostra de la seva recepció al segle xvi francès: l'elogi que va fer Michel de Montaigne del llibre en qüestió als seus *Essais*, l'«Apologie de Raimond Sebond». El lector català també té accés a aquesta obra, sobre la qual cau part de la responsabilitat de l'èxit de Sibiuda a la Catalunya de les acaballes del segle xx: Michel de Montaigne, *Apologia de Ramon Sibiuda*, trad. Jaume Casals, ed. Pere Lluís Font, Barcelona, Edicions 62, 1998 (reedició d'un títol de 1982).

L'altra part de la responsabilitat de l'èxit de Sibiuda la té Ramon Llull. Per ser més exactes, la té el fet que el mètode apologètic de Sibiuda s'ha posat alguna vegada en relació amb el de Ramon Llull, en la mesura en què tots dos es preocupen per les bases racionals de les veritats de la fe. Montaigne, que no compartia aquest punt de vista teològic, va construir el seu personalíssim acostament a la revelació a través d'un diàleg amb el *Liber creaturarum*, que als seus dies era força popular entre els intel·lectuals que es preocupaven per la controvèrsia religiosa.

El llibre de De Puig comença amb una introducció a les seves intencions, a l'escriptor i a l'obra (pp. 11-48), després descriu el pensament de Sibiuda en ell mateix, defugint la poderosa interferència de Montaigne. El llibre també pretén de consagrar la catalanitat de Sibiuda, justificada pel seu cognom però

documentalment en suspens, vinculant la seva formació al context ideològic de la Corona d'Aragó del pas del segle XIV al XV, amb al·lusions a Bernat Metge i Anselm Turmeda, per exemple (pp. 49-64). En un altre ordre de coses, no resulta senzill avaluar concretament el lul·lisme de Sibiuda separant-lo amb claredat de les posicions espiritualistes augustinianes i ockhamistes (pp. 65-83).

El nucli de la interpretació de De Puig té dues seccions: el debat sobre l'antropologia de Sibiuda («Qüestions de mètode», pp. 85-134) i el desplegament de la seva manera d'entendre la relació entre Déu i les criatures («Aspectes doctrinals», pp. 135-280). El llibre acaba amb la traducció catalana de totes les cites llatines (pp. 281-359), una bibliografia i índexs (pp. 361-409). Sibiuda sostenia la superioritat absoluta del component espiritual de l'home, també en relació als animals i a altres criatures divines, per tal de fonamentar la teologia de la redempció sobre proves racionals o, més ben dit, filosòfiques.

L. Badia

74) Ragacs, «Raimundo Martí, O.P. - Biografía»

Breve estudio sobre el estado actual de los estudios sobre Ramon Martí, sobre las dificultades de reconstruir su biografía y sobre las ediciones de sus obras.

F. Domínguez

75) Reinhardt, «Entre el tiempo y la eternidad: la idea de la eviternidad en el pensamiento de Raimundo Lulio»

S'estudia el concepte d'eviternitat, de presència freqüent en les obres de Lull i al qual en l'*Arbor scientiae* es dedica tot un arbre. El concepte mostra la seva utilitat en temes referents als àngels, a la resurrecció i glòria dels homes, i en algunes qüestions referents a l'Encarnació. Amb el seu procediment, Lull assumeix una distinció (*aeternitas / aevum*) pràcticament desconeguda fins ben entrat el segle XIII, però que en la segona meitat d'aquest segle es convertí en tema de debat. La seva explicació sembla venir de sant Bonaventura.

En el sistema jeràrquic de la realitat, que esquematitza l'*Arbor scientiae*, l'eviternitat correspon a l'estat de l'home després de la seva mort, ja que com ésser temporal deixa el temps per passar a l'eternitat. Precisament aquesta «eternificació» de la realitat temporal relaciona el fet de l'eviternitat amb el motiu de l'Encarnació.



Al final de l'article es fa esment de la discussió contemporània entorn a l'e-  
viternitat, entre els teòlegs Lohfink i Ratzinger.

J. Gayà

76) Resines, *La catequesis en España. Historia y textos*

Fruit d'anys d'estudi i de recopilació de dades, Luis Resines ens ofereix ara una àmplia i completa panoràmica sobre els diversos moments pels quals ha passat la formació religiosa als territoris que conformen actualment l'Estat espanyol. *La catequesis en España*, l'obra que ressenyem, abasta un període que, partint de les manifestacions més antigues de signe catequètic (el primer testimoni recollit és un breu *Symbolum apostolorum* del segle x, conservat actualment a la catedral de Córdoba), arriba fins a la publicació del *Catecisme de l'Església catòlica* aprovat per Joan Pau II l'any 1992. El text està constituït per sis capítols, un per a cadascun dels segles que van del XVI fins el XX, més un altre en el qual s'inclou tota l'Edat Mitjana. Resines no es limita, però, a fer la nòmina i a comentar el contingut dels textos catequètics apareguts en cadascuna d'aquestes etapes, sinó que abans de l'anàlisi de textos concrets fa una introducció de tipus històric sobre les circumstàncies en què es desenvoluparen aquests tractats destinats a la formació moral, i també sobre els principals models que s'utilitzaren com a referents. Així, en el cas de l'Edat Mitjana, s'hi exposa la situació d'omnipresència que la religió tenia en qualsevol de les manifestacions quotidianes, fet que contrastava amb el desconeixement que la població experimentava, malgrat reconèixer-se inequívocament cristians, pel que fa a aquells aspectes que els havien d'identificar com a tals. D'aquí la gran quantitat de mitjans posats en joc per l'Església per tal de fer-se comprensible a una població analfabeta (cants, versos recopilatoris, representacions plàstiques...) i la insistència, present en un gran nombre de disposicions sinodals i conciliars de l'època, pel que fa a la necessitat que el poble conegués (i també el clergat, moltes vegades poc i mal preparat per exercir el seu magisteri), si més no, uns mínims doctrinals, que bàsicament es concreten en el Credo, fonament de la fe; segons els casos, a més, es podien ampliar aquests mínims amb altres fórmules, com ara els deu manaments, les llistes de vicis i virtuts, els sagraments, els dons de l'Esperit Sant, etc. En aquest context tan migrat cal reconsiderar la *Doctrina pueril* de Ramon Llull, obra que Resines inclou en el seu llibre atès que «el anàlisis del contenido viene a corroborar que se trata de un catecismo» (p. 80; per al comentari sobre el text lul·lià, vegeu les pp. 79-82). La *Doctrina* és especialment destacable pel que fa a la qualitat del contingut i a la seva extensió, en ambdós aspectes molt superior a la majoria d'obres contemporànies destinades

a la instrucció religiosa. A més, Resinses, que treu la majoria de dades de la introducció que Gret Schib redactà per a la seva edició crítica (apareguda a ENC), en destaca també el fet que ens trobem davant d'un text escrit per un pare al seu fill (que pot ser una «honrosa excepció» peninsular, però no pas si mirem més enllà dels Pirineus), i que sigui escrit en llengua vulgar.

Com hem dit més amunt, l'obra de Resines és una síntesi completa i ben organitzada, que basa les seves interpretacions tant en la consulta directa de textos i documents com en les anàlisis d'altres estudiosos, i de la qual es pot afirmar que l'amplitud del període abastat no va en absolut en detriment del rigor necessari en una empresa d'aquestes característiques.

Joan Santanach

77) Revert Vidal, «El hombre que sintió, Ramon Llull: el proyecto globalizador y la concreción en el hombre»

Hem d'alabar la fascinació que va produir la lectura de Ramon Llull a l'autor de l'article que ressenyam, sobretot, el propòsit de seguir en el coneixement de l'obra lul·liana per part d'un jove universitari. L'autor de l'article afirma que el seu objectiu és exposar d'una forma general la psicologia de Llull, mitjançant l'anàlisi d'aquelles obres lul·lianes que tracten de «l'home des d'una perspectiva propera a la psicologia» i de la bibliografia que «sintetitzà o explicà els aspectes psicològics de l'autor». El tema és prou engrescador, però els resultats de la investigació resulten difusos a causa del seu plantejament massa general. L'anàlisi de la psicologia lul·liana ocupa nou pàgines de les disset de què consta l'article. Les vuit pàgines de temàtica general inclouen un resum biogràfic, una síntesi de l'àmbit de la Corona d'Aragó, una visió acrítica del pensament medieval i, al final, una ressenya del lul·lisme fins al segle XVIII. Si l'objectiu és la psicologia lul·liana, tota la faramalla contextual hi sobra.

Centrant el tema de la psicologia, l'article de Revert té un gran mèrit i un defecte. El mèrit és la comparació de cinc obres de Llull com a referents de la seva teoria psicològica. Aquesta comparació permet a l'autor esbrinar un programa de psicologia racional prou interessant. Conclou, això no obstant, que el *Llibre d'home* «és la culminació de la psicologia de Llull» i afegeix que «tenim un esquema dualístic [de l'home] adequat a l'època». Aqueixa conclusió exigeix dues precisions. L'esquema antropològic de Llull és sempre tricotòmic. Basta llegir en el llibre citat les diferents afirmacions de Llull sobre «l'edificament e bastiment de les tres parts grosses dites (parts actives, parts passives, e actus naturals), de les quals home és edificat e bastit». A més, en el llibre referit Llull introdueix una diferència radical respecte dels altres pensadors medievals,

ja que no solament li interessa explicar «què és home», sinó també «que és home».

El defecte de l'estudi sobre la psicologia lul·liana és el desconeixement que té Xavier Revert de la bibliografia específica sobre el tema, des de l'estudi ja clàssic de Joan Maura, fins a la investigació moderna de Dagenais, passant per Pring-Mill, Yates o Aós Braco.

S. Trias Mercant

78) Rosselló Bover, «L'aportació de Rafel Ginard i Bauçà al lul·lisme»

Rafael Ginard i Bauçà (1899-1976), compilador del *Cançoner popular de Mallorca*, va manifestar sempre un gran «fervor» per la figura del beat, que el va portar a escriure obres de divulgació i de creació literària a propòsit de Llull; el seu interès no era filològic com el de Mateu Obrador o Salvador Galmés, sinó religiós i personal. L'autor enumera, descriu i valora els escrits de Ginard de tema lul·lià, des dels sermons primerencs, a la seva participació com a editor al volum 21 de les *ORL*.

L. Badia

80) Rubio, *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*

81) Rubio, «La Figura S de l'Art lul·liana i el *Llibre de contemplació en Déu*»

El germans Carreras i Artau, a la seva *Historia de la filosofia española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, afirmaven que en el *Llibre de contemplació en Déu* es troba la «prehistòria» de l'Art de Llull. A *Les bases del pensament de Ramon Llull* (del qual el treball sobre la Figura S és un extracte), Josep E. Rubio parteix de l'assumpció d'aquesta afirmació i recerca sistemàticament en el *Llibre de contemplació* «l'origen de l'origen» de l'Art. La seva empresa és guiada per la tesi segons la qual «ubicada en els inicis de la producció escrita del beat, culminació de la seua formació intel·lectual i punt de partença d'una llarga sèrie d'escrits, [el *Llibre de contemplació*] compendia tot el pensament del beat desenvolupat amb posterioritat», una tesi que l'autor desenrotlla parcialment assajant de mostrar que la primera de les Arts, l'*Art abreujada d'atobar veritat*, «no serà sinó una reestructuració abreujada i unificadora de les tècniques heurístiques germinades al llibre anterior».

El llibre de Rubio, que compta amb un suggeridor pròleg d'Eusebi Colomer, s'estructura en tres parts. En la primera, s'ofereix una introducció al *Llibre de*

*contemplació* que inclou una detallada descripció de l'estructura i els continguts d'aquesta obra. En la segona, es parla del *status quaestionis* de l'Art quaternària al nostre segle i es realitza una breu descripció del funcionament de l'Art *abreujada d'atrobar veritat*. Finalment, en la tercera, s'estudia el trànsit del *Llibre de contemplació* a l'Art *abreujada d'atrobar veritat* analitzant l'origen de les figures i del funcionament del mecanisme d'aquesta Art en aquella obra. Aquesta darrera part és la més rellevant pel que fa a les seves aportacions. Entre aquestes aportacions cal assenyalar globalment les que sorgeixen de la insistència de l'autor a buscar els orígens de totes les figures i d'alguns mecanismes de l'Art en tot el *Llibre de contemplació*, i no només, com durant anys havia esdevingut usual, en els capítols que conformen la seva última distinció. Pel que fa a això, cal remarcar en particular l'exploració que Rubio realitza dels orígens de la figura S, que —com és sabut— té un paper «central» en les primeres versions de l'Art, una exploració que parteix d'una intel·ligent exposició de la «casuística psicològica» que s'hi simbolitza i que s'orienta a fonamentar la hipòtesi formulada per Platzeck en la seva polèmica amb Pring-Mill d'acord amb la qual l'estructura d'aquesta figura no respon a una explicació externa (el simbolisme elemental), sinó que ve dictada pel seu propi contingut, per la lògica que guia l'esmentada casuística de les tres potències de l'ànima. Aquesta exploració és també el tema de l'altre escrit que aquí ressenyem, «La figura S de l'Art lul·liana i el *Llibre de contemplació en Déu*», els continguts del qual es corresponen substancialment amb els de les pàgines que Rubio dedica a la figura S en *Les bases del pensament de Ramon Llull*.

A pesar del seu títol, que podria portar a engany, *Les bases del pensament de Ramon Llull* és, en definitiva, un llibre que tracta exclusivament els lligams que uneixen el *Llibre de contemplació* i l'Art *abreujada d'atrobar veritat* o, si es prefereix, una obra dedicada a la recerca en el *Llibre de contemplació* de les fonts de l'Art *abreujada d'atrobar veritat*. El resultat d'aquesta recerca de Rubio (que deixa gairebé de banda tot intent de contextualitzar en el pensament medieval els elements especulatius d'aquestes dues obres lul·lianes primerenques i no s'ocupa de la missió, al parer del ressenyador, impossible de mostrar que el *Llibre de contemplació*, «compendia tot el pensament del beat desenvolupat amb posterioritat») són d'un interès indubtable.

J.M. Ruiz Simon

82) Rubio, «Una incursió lul·liana en l'“ars memoriae” clàssica al *Llibre de contemplació en Déu*»

Anàlisi dels capítols 352 i 353 del *Llibre de contemplació en Déu*, que pertanyen a la distinció 40 de l'obra, dedicada a l'oració, dintre del marc de la

interpretació de l'escriptura. Llull il·lustra per diverses vies el paral·lelisme entre el coneixement literal o de les criatures, moral o de les qualitats intel·ligibles aplicades *ad extra*, i «intel·lectual simple» quan ho és de les esmentades qualitats *ad intra* del diví. A partir d'un determinat moment, introdueix imatges en el joc: un braç és el poder, un ulls són la saviesa, un foc és l'amor. Més endavant aquesta o d'altres imatges, carregades de sentit, se'ns situen en uns marcs organitzats, pels quals se'ns convida a dibuixar uns itineraris. Les imatges tenen la funció de recordar els processos cognitius, de guiar el caminant cap a la troballa de la veritat. Quan l'autor de l'article troba definida de forma tan nítida l'antiga funció de les imatges i dels llocs de la memòria, presents a la retòrica clàssica i àmpliament assimilats pels tractadistes escolàstics del XIII com Albert Magne o Tomàs d'Aquino, es pregunta com és possible que fins ara no haguem interpretat en aquesta direcció tan òbvia els passatges del *Llibre de contemplació* que reproduceix.

La resposta és senzilla, diu Rubio. Aquests passatges són els únics de tota l'obra lul·liana on el beat utilitza el recurs a les imatges de la memòria amb la complexitat pròpia dels «palaus» clàssics. Quan va tenir articulada definitivament l'Art, els procediments mnemotècnics van quedar-hi confiats als esquemes literals, que són els que la senyora Yates va descriure i valorar al seu llibre fonamental sobre l'art de la memòria. Probablement aquesta estudiosa desconeixia el fragment que Rubio comenta i que ocupa un paper clarament excèntric en el cos de la producció lul·liana. Com explica l'autor, l'emmirallament en la retòrica clàssica dels passatges reportats és un assaig del beat, quan, a la recerca del mètode que esdevindria l'Art, assajava diverses vies, heretades possiblement dels deu anys d'estudi i aprenentatge. Apunto que, en un pla molt menys elaborat, la suggestió de les arts de la memòria, tal com es metamorfosen en la predicació i els seus derivats, podrien estar al darrera també de les figures arbòries de tantes obres lul·lianes, on la disposició numèrica de les parts introdueix una altra eina que ajuda a recordar i a procedir de la imatge al concepte, del concepte als més alts valors. Penso sobretot en l'*Arbre de ciència*.

L. Badia

84) Santandreu Brunet, «Ideologia i visió del món a la *Doctrina pueril* de Ramon Llull i al *Llibre de bons amonestaments* d'Anselm Turmeda: una aproximació»

Els paral·lismes que presenten les biografies de Ramon Llull i Anselm Turmeda (el seu origen mallorquí, l'estreta relació amb la cultura islàmica –bé que amb orientacions clarament divergents–, el fet d'haver produït una obra

literària...) afavoreix l'aparició periòdica d'articles que comparen ambdues figures. En aquest cas, amb l'excusa de l'encarment de dues obres de tipus pedagògic, Santandreu proposa una lectura d'aquests autors pràcticament antagònica. El retret que cal fer d'entrada, però, és que aquesta interpretació no és tant motivada per les opcions vitals respectives dels personatges, com pel fet de projectar damunt seu la idea, que després l'anàlisi dels textos no acaba de justificar, que identifica Llull amb una mena de medievalisme encarcerat i Turmeda amb les primeres manifestacions d'un humanisme no definit per l'autor de l'article. Ja des del començament s'anticipen les conclusions: «la *Doctrina Pueril* lul·liana representa una continuació dels tòpics medievals, mentre que el *Llibre de bons amonestaments* d'Anselm Turmeda palesa l'avanç vers l'humanisme» (p. 8). Així, deixant de banda la conveniència d'identificar la ideologia i la visió del món que es pot extreure d'aquestes dues obres amb les dels seus autors (val a dir especialment que, en el cas de la *Doctrina pueril*, es tracta d'un llibre poc representatiu de les doctrines lul·lianes, ja que Ramon hi duu a terme un deliberat silenciament dels seus aspectes més característics, i es limita en bona part a oferir uns continguts procedents de la tradició que l'havia precedit), és simptomàtic que l'autor en cap moment no es plantegi la legitimitat de comparar dues obres d'intencionalitat tan diversa. En aquest sentit, i malgrat que comparteixin un cert contingut pedagògic i catequètic, és evident que mentre que la primera és una obra seriosa, la segona és una composició bàsicament satírica; i és dintre d'aquest gènere que cal interpretar els dos únics elements que l'autor considera que identifiquen la tendència humanística de Turmeda: la crítica contra els ordes religiosos i l'elogi dels diners. La sàtira de Turmeda, doncs, pot ser entesa, si es vol, com a producte del seu escepticisme, però no amb un canvi de mentalitat que anunciï l'humanisme —d'altra banda, Turmeda no era pas el primer cas d'esceptic i apòstata que es donava a l'Europa medieval. En aquest treball, en definitiva, no es duu a terme un exercici de literatura comparada, com es podria interpretar a partir del títol, sinó que s'hi utilitzen les obres de Llull i Turmeda com a síntesis simplificadores de les seves ideologies, en les quals, a més, es projecten un seguit de prejudicis que els textos no justifiquen.

Joan Santanach

#### 85) Schmidt-Biggemann, «Agrippa v. Nettesheim»

Un breu article que té el mèrit de presentar com al mateix nivell d'importància i d'influència en el pensament del Renaixement els tres caires de la carrera literària d'Agrippa: *De occulta philosophia* en el camp de la màgia i l'ocultisme, *De vanitate scientiarum* en el de l'escepticisme, i *Commentarius in artem*

*Brevem Raymundi Lulli* que va reinterpretar la combinatòria lul·liana com a un mètode general de tots els sabers. La meua única queixa és que a la petita bibliografia Schmidt-Biggemann no cita el seu propi llibre sobre *Topica universalis*.

A. Bonner

86) Schreckenber, «Lullus, Raymundus»

87) Schreckenber, «Raymundus Lullus»

Two identical articles giving an encyclopedic survey of Llull's life and thought. Taking into consideration that the author is not a specialist in Llull, the presentation is fairly acceptable, aside from a few mistakes such as qualifying Llull as a «scholastical theologian». Still one might ask why the editors of the *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* thought to entrust this article to someone specialized in Christian-Jewish polemical literature (and whose works are extremely useful in that context) but who is certainly not a first choice as an authority on Llull.

Viola Tenge-Wolf

88) Serverat, «El *Llibre d'amic i amat* de Ramón Llull: modesta contribución al estudio de sus fuentes»

Per tal d'aprofundir amb exemples concrets la pertinença de Ramon Llull a la tradició cristiana europea, tant des del punt de vista dels conceptes com dels recursos literaris, s'esmenten alguns temes del *Llibre d'amic e amat*. Entre d'altres: el tema de la soledat / companyia, la relació fe / intel·ligència, el silenci eloqüent, el núvol... L'estudi es distribueix segons el grup de fonts de referència: patristica (en sentit ampli), tradició cistercenca i de Sant Víctor, literatura romanç, en especial la llegenda d'*Ami et Amile*.

J. Gayà

89) Siguán Soler, *La psicología del amor en los cistercienses del siglo XII*

Aquesta reelaboració tardana d'una tesi doctoral de 1952, compta amb la col·laboració bibliogràfica del pare Llorenç Sagalés Cisquella, i s'articula en tres capítols que tracten respectivament de sant Bernat de Claravall, Guillem de Saint-Thierry i sant Elred de Rielvaux. El volum conté també un *excursus* sobre

mística cistercenca i amor cortès, unes conclusions i unes indicacions bibliogràfiques. El llibre proposa una interpretació clara i concisa del pensament espiritual dels autors, que segueix atentament el fil dels textos originals.

La sistematització de les posicions de Bernat resulta didàctica i instructiva, com també l'emergència de la terminologia tècnica de la seva especulació mística. Destaca el tarannà filosòfic de Guillem de Saint Thierry, gran coneixedor de l'obra augustiniana i home atent a les novetats intel·lectuals del moment, és a dir, les primeres traduccions de l'àrab. Diversos temes dels seus escrits, com ara els cinc sentits de l'ànima (p. 101), el precepte de l'autoconeixement (p. 112) o els mecanismes d'ascens i de descens de l'intel·lecte (p. 124) resulten interessants per als lectors de Ramon Llull. També és estimulants la capacitat que tenia de crear metàfores analògiques, com la que compara el coneixement dels objectes a través de les imatges mentals o fantasmes i el coneixement de Déu a través de la fe. L'augustinisme és també la nota dominant dels escrits místics d'Elred.

L'autor del llibre desmenteix obertament els suggeriments que circulaven als temps de la redacció de la seva tesi sobre una presumpta relació directa entre les teories de l'amor del Císter i les dels trobadors. Per contra, es pregunta molt seriosament al pròleg per l'herència cistercenca del pensament de Ramon Llull, atesos els seus contactes amb La Real, on s'hauria pogut nodrir de tradicions orals; les seves sospites afecten particularment el *Llibre de contemplació*.

L. Badia

#### 90) Simon, «Hospitals and Poor Relief in Ramon Llull's Majorca»

Larry Simon reconstrueix, fins allà on és possible, la història de l'assistència als pobres a la Mallorca del segle XIII i començament del XIV que, de fet, és el rerefons real de molts episodis del *Blaquerna* de Llull. La primera institució assistencial documentada a l'illa, i també la que té més rellevància en tot el període, és l'Hospital de Santa Eulàlia, fundat pel comte Nunó Sanç, el 1234; des dels anys quaranta del segle, aquest centre és anomenat Hospital de Sant Andreu, advocació també de la capella de l'hospital que funden Evast i Aloma a la novel·la, cosa que pot molt bé ser una casualitat.

La pràctica, molt estesa i documentada, de fer donatius als hospitals en els testaments, proporciona el major nombre de notícies sobre el tema; coneixem l'existència, des de mitjan de segle, de tres hospitals a Ciutat de Mallorca i un a Inca. Pel que sembla, la documentació mallorquina no detecta cap cas històric que s'aproximi al dels personatges d'Evast i Aloma, creats per Llull; com a molt, registra fundacions d'hospitals per part de ciutadans notables.



Simon, finalment, analitza el testament del beat Ramon (1313) que, centrat sobretot en la difusió i en la supervivència dels seus escrits, no és precisament un model de pietat assistencial.

A. Soler

91) Soto Rábanos, «Lo jurídico en la filosofía luliana»

L'article revisa la bibliografia sobre el tema, apuntant-ne les insuficiències. Després repassa de forma general la presència del dret en les obres lul·lianes. Possiblement per la data de redacció, no es fa esment de *ROL XX* (1995), on ha estat editat l'*Ars de iure*.

Segons l'autor, Lull demostra poc aprecí per l'existència del dret, ja que la seva única raó de ser seria la situació de la humanitat després del pecat, i no el fet que l'home és un ésser social. El seu interès es dirigeix més cap a la pràctica del dret, del què demostra tenir un coneixement «muy pormenorizado». Per altra banda, la inclusió del dret, juntament amb les altres ciències, baix el control de l'Art, fa que la doctrina jurídica lul·liana presenti trets molt particulars. En resum: «extraigo la conclusión general de que para aceptar como viable el arte luliano, no sólo hay que ser creyente, hay que ser lulista».

J. Gayà

92) Stones, «The Stylistic Context of the *Roman de Fauvel*, with a Note on *Fauvain*»

El *Roman de fauvel* és una faula animalera francesa escrita entre 1310 i 1314. Un dels dotze manuscrits que la conserva és el ms. fr. 146 de la Bibliothèque Nationale de París. És poc posterior a la composició de l'obra, i a pesar de presentar un text bastant modificat i interpolat, és justament famós per les seves esplèndides miniatures i per la inclusió de nombroses peces de música monofònica i polifònica. En el treball ressenyat ara s'estudia el context estilístic i artístic d'aquestes miniatures, amb discussions i comparacions (sovint il·lustrades) amb altres manuscrits i artistes de la França contemporània. A l'apartat final de l'article, en el context d'un grup d'artistes que treballaren en una obra similar, el *Roman de fauvain*, Alison Stones cita (pp. 561-3, 566) les miniatures del *Breviculum* com a possiblement relacionades amb obres d'aquest grup. Emet (n. 111) la hipòtesi que el nostre manuscrit fos obra de dos artistes, «one of whom worked primarily in monumental media». Finalment, hi troba certs paral·lels amb altres manuscrits, incloent un

text del Yom Kippur copiat l'any 1345 per un Samuel bar Kalonymus d'Ulm. És interessant veure l'intent de situar les miniatures del *Breviculum* en el seu context artístic, i esperem que actuï com a inici d'altres estudis similars.

A. Bonner

93) Trias Mercant, «La cuina lul·liana, criteris dietètics i nivells socials»

Seguint la línia d'articles com «Alimentació i dietètica a la literatura lul·liana» (ressenyat a *SL* 38, pp. 173-4), Trias Mercant recull un seguit de referències a l'alimentació presents en l'obra lul·liana i n'extreu diverses consideracions de tipus cultural i social. Les organitza a partir de diversos criteris, segons si es tracta de recomanacions dietètiques (aliments beneficiosos, els avantatges que caldria aprofitar de la dieta dels musulmans, el dejuni amb finalitats terapèutiques), aspectes que cal interpretar com a elements propis d'un sistema cultural determinat (ingredients utilitzats, tècniques de manipulació culinària, conductes gastronòmiques) i com a factor de diferenciació social (fent referència a alimentacions específiques, ja sigui la destinada als infants, la pròpia dels sectors populars –la cuina de «magres viandes», ja sigui de subsistència o referida a artesans i camperols–, o la de les classes benestants –la cuina de «menjars delicats»).

Joan Santanach

94) Trias Mercant, «Las claves hermenéuticas del pensamiento de Ramón Llull»

La investigació lul·lística –com, en general, tota la investigació medievalística– ha seguit una trajectòria que va des de la recerca de fonts (en sentit textual) fins a l'intent de contextualització. Trias recorre aquesta història parlant de «claus hermenèutiques». El models que han emprat els diferents autors s'arreglen en tres categories: el context biogrficocultural, el deute de Llull respecte del món «àrab-islàmic» i la dimensió «llatinoescolàstica». Un model emergent, tractat a part, seria el que considera «Montpeller clau de la formació científica de Llull».

L'article mereix figurar com a primera lectura per a qui vulgui orientar-se en l'oceànica bibliografia lul·liana.

J. Gayà

95) Trias Mercant, «Judíos y cristianos: la apologética de la tolerancia en el *Libre del gentil*»

El tema tradicional de l'actitud de Ramon Llull envers els seguidors de les altres religions, en aquest cas centrant-se en els jueus, és estudiat a partir del concepte modern de tolerància, en una concepció: com a «tolerància de benevolència» y «tolerància racional». Primerament se situa la posició lul·liana en el context de la controvèrsia antijueva, que presenta un progressiu enduriment fins a la violència. També dins l'obra de Llull s'ha volgut veure una evolució «del diàleg a la disputa» (Llinarés, Colomer). Aquesta evolució, explica l'autor, és vertadera pel que fa a la tolerància de benevolència, però no pel que fa a la tolerància racional. Aquesta, en efecte, es manté com a motivació epistemològica del propi sistema lul·lià de confrontació racional amb les altres religions. L'autor ho mostra exposant els recursos de la discussió del *Llibre del gentil*.

J. Gayà

96) Trias Mercant, «Cartas del abad Pascual a fray Gifreu sobre Ramón Llull»

Les nou peces documentals ens informen sobre l'activitat de l'autor de les *Vindiciae*. Els dos temes que interessin a Pasqual són comprovar si l'original dels escrits d'Eimeric concorda amb els textos publicats (la famosa butlla condemnatòria de Gregori XI) i l'aportació de dades per construir l'arbre genealògic de Ramon Llull i la seva descendència.

No s'indica la localització del manuscrit utilitzat ni se'n fa cap descripció codicològica.

J. Gayà

97) Urvoy, «Llull et l'alterité culturelle»

Des del començament, amb l'obra *Penser l'Islam*, Urvoy ha anat aprofundint el tema de la relació de Llull amb l'Islam i amb el món àrab, amb una metodologia que es decanta més cap a la sociologia que cap a la filologia. En diversos treballs es pot constatar que aquesta metodologia ha estat exitosa i ens ha introduït a una visió molt més justa de les coses.

En el nucli de la seva opció metodològica hi ha el convenciment que l'explicació ha de partir més d'una «intuïció del clima» per part de Llull, que no de les fonts, de les referències o de les paraules que es poden espigolar. Totes aquestes han de passar pel sedàs d'una personalitat arrelada en un context social mallor-

quí i mediterrani, que li proporciona uns mitjans que, en comparació a d'altres, poden semblar originals o excèntrics.

Des d'aquesta perspectiva, l'autor retorna sobre alguns temes ja tractats anteriorment, aportant noves dades i aclariments.

J. Gayà

98) Urvoy, Marie-Thérèse i Dominique, «Un "penseur de frontière" en Islam: Ibn Sab'în»

Aquest estudi ofereix una síntesi important, ben pensada i matisada, sobre el pensador i místic musulmà, Ibn Sab'în de Múrcia (1216/8 - 1269/71), que analitza la seva obra principal, el *Budd al'ârif*, com també les seves *Questions sici-lianes*, on contesta una sèrie de preguntes del rei Frederic II. L'estudi es divideix en quatre parts. La primera, biogràfica, explica la seva vida en gran part com un exili arran de suspicàcies de part d'autoritats polítiques i religioses sobre les seves doctrines. Després dels primers anys a Múrcia, on encara era quan la ciutat fou presa pels castellans l'any 1243, va viure successivament a Ceuta, Bugia, el Caire, i finalment a la Meca.

La segona part explica la relació ambigua d'Ibn Sab'în amb la filosofia, que inclou crítiques arrogants als seus predecessors (Avicenna, per exemple, és «un illusioné et sophiste aussi bourdonnant qu'inutilisable»), sense que ell arribés a oferir una contribució original. Aquí seguint Lohr els Urvoy tracten les doctrines que Ramon Llull hagués pogut prendre d'Ibn Sab'în, com per exemple la seva formulació de les dues intencions, la constitució d'una lògica filosòfica i no solament tècnica, els nou subjectes, les nou (o deu) qüestions, etc.

La tercera part tracta el misticisme, que amb Ibn Sab'în representa una ruptura amb la seva etapa més filosòfica anterior. Els Urvoy descarten la hipòtesi de la seva adhesió al xiisme; es decanten més aviat cap a fonts esotèriques comunes a tot l'Islam. El que caracteritza el misticisme d'Ibn Sab'în és la seva unicitat extrema. L'acció divina és directa per al creient preparat per a la unió amb Déu. Qualsevol altra cosa és una il·lusió. Mentre que per als sufís tot emana de l'U, ell afirma que no hi res més que l'U.

A la seva breu quarta part final, els Urvoy declaren que: «Le plus remarquable est sans doute la façon paradoxale dont la volonté d'unification d'Ibn Sab'în le conduit à s'ouvrir à d'autres formes d'unitarisme divin que la forme musulmane orthodoxe.» El creient que reconeix que Déu és U, esdevé U. Ibn Sab'în arriba a declarar: «Gloire au Un qui est deux et à l'exaltation de celui qui était vil!». Això és el contrari de la separació absoluta entre el Creador i la seva creatura de la doctrina ortodoxa islàmica, i els autors suggereixen una possible rela-

ció amb el cristianisme. El capítol acaba exposant algunes doctrines del seu deixeble, Shushtarî, explicant el que poden revelar de les del mestre, com també les divergències que hi haurien pogut haver.

Els autors consideren que l'expressió «pensador de frontera» aplicada per Carreras i Artau a Ramon Llull és igualment aplicable a Ibn Sab'în.

A. & E. Bonner

99) Villalba i Varneda, «Manuscrits de l'*Arbor scientiae* de Ramon Llull»

El curador de l'edició crítica de les *ROL*, en premsa, proposa el primer d'una sèrie de treballs de descripció codicològica completa dels manuscrits llatins de l'*Arbre de ciència*: Vat. lat. 3468, cartaci, en dos volums i amb el text complet de l'obra. Il·lustracions notables. Revisions i anotacions marginals.

L. Badia

100) Villalba Varneda, «El llatí de Ramon Llull [I]»

Després de considerar infundades les opinions que afirmen que el beat desconeixia el llatí, Villalba duu a terme un parell d'excursos sobre l'aportació a la lexicografia llatina de Ramon. Ho fa basant-se en l'*Arbor scientiae*, en la versió llatina del qual treballa actualment l'estudiós (i no és sobrer recordar que Villalba considera que el llatí era precisament l'original d'aquesta obra enciclopèdica; vegeu el seu treball ressenyat a *SL* 36, 1996, pp. 171-2) i en la taula tradicionalment associada a l'*Art amativa*. Així, Llull, a l'hora de crear el seu lèxic filosòfic parteix d'una tècnica de sufixació aplicable a tota família lèxica constituïda per un substantiu i un verb, que organitza els mots en sèries de tríades (agent, producte i acció, o sigui, *bonificans*, *bonificatum*, *bonificare*, per citar un dels exemples més coneguts; l'ús de sufixos diversos, a més, permet establir distincions més matisades en cadascun dels elements de la tríada). A més, el beat elabora una *tabula*, o glossari, on defineix vuitanta-nou termes, que han de permetre, al seu torn, arribar a d'altres mots de la mateixa família lèxica mitjançant la derivació.<sup>9</sup> Si bé aquesta primera part publicada de l'estudi de Villalba se centra únicament en el lèxic llatí de Llull, és de remarcar un dels

<sup>9</sup> Pel que fa a la composició de vocabularis per Llull, cal assenyalar que al llarg de la seva producció en trobem d'altres, que tant poden ser definicions incloses més o menys esporàdicament en el text d'una obra –n'hi ha a la *Doctrina pueril*, o al *Llibre de santa Maria*–, o bé agrupades formant un conjunt –és el cas de les cent formes, que a més de l'*Arbre de ciència* reapareixen en d'altres obres del beat, com ara a la part X de l'*Art breu* i de l'*Ars generalis ultima*.

passatges de la nota 3 a peu de pàgina, on afirma, pel que fa a la sintaxi, que «he tingut força ocasions per a comparar textos llatins i catalans lul·lians, i la intuïció em diu que Llull, quan escrivia en català, tenia present els esquemes llatins que havia après amb el *grammaticus*».

Joan Santanach

101) Wade, «A Fragmentary German Divination Device: Medieval Analogues and Pseudo-Lullian Tradition»

Aquest treball estudia un aparell divinatori alemany del s. xv contingut en el Cod. Guelf 75.10 Aug. 2º de la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel. Sembla que contenia rodes giratòries (l'interior de les quals ha desaparegut) i encara conté una llista de «cambres» binàries (amb interpretacions) possiblement generades combinatòriament per aquestes rodes. L'autora relaciona això amb la càbala i amb la tradició lul·liana i pseudolul·liana. De fet, però, la relació sembla bastant vaga; la primera lletra de cada «cambra», per exemple, és una «A», que la distància de la combinatòria lul·liana (a pesar del que diu l'autora, la Figura A de l'Art no relaciona «A» amb cada una de les altres lletres, sinó que relaciona entre si totes les altres d'aquella figura, i això sense la «A»).

A. Bonner

102) Zavalloni, *Pedagogia francescana. Svilupi e prospettive*

Ressenyat sota el núm. 61 més amunt.

103) Ziegler, *Medicine and Religion c. 1300. The case of Arnau de Vilanova*

En la dècada dels 90 s'han publicat diversos estudis que han reavaluat la relació existent entre les idees científiques i teològiques d'alguns homes de ciència, com Paracels, John Locke o Isaac Newton, al costat dels quals cal arrenglar, a partir dels admirables treballs de Ziegler, Arnau de Vilanova. Encara que en discuteixi els plantejaments, Ziegler (que ja va oferir-nos un tast de la seva investigació a *ATCA*, 14) segueix les petjades dels estudiosos (Paul Dieppen, Salvador de les Borges, Chiara Crisciani) que s'han mirat l'obra mèdica i l'espiritual d'Arnau com una totalitat i no pas com a integradores de dos móns separats, i ho fa per bastir i demostrar la seva doble hipòtesi: la coexistència i interdependència que es dona entre la professió mèdica i la profunda incli-

nació espiritual d'Arnau d'una banda, i el paper d'agent cultural que exerceix la medicina a finals del segle XIII i començaments del XIV de l'altra.

Arnau de Vilanova és presentat com un metge que pensa com a tal fins i tot quan s'introdueix en el camp de la teologia, la qual cosa és evident en el llenguatge (metafòric) que utilitza i també en els fonaments dels seus esquemes mentals. Des d'aquesta perspectiva, Ziegler tracta els escrits d'Arnau no en el context extret de les seves idees religioses, sinó com a representants d'una direcció general que relaciona la pràctica mèdica acadèmica amb l'especulació religiosa durant el tombant del XIII al XIV. Així, argumenta que el fet que Arnau s'expressi amb exègesis bíbliques, espiritualitat i moral cristiana com si estigués qualificat per fer-ho ha d'estar relacionat necessàriament amb la seva percepció del paper del físic i del lloc que ocupava la medicina en la societat.

Per contextualitzar Arnau, Ziegler el compara amb dos altres pensadors contemporanis del sud d'Europa amb interessos similars: el metge genovès Galvano da Levanto, un metge amb dèries teològiques com el català, i el domini Giovanni da San Gimignano, representant dels clergues que no tenen coneixements mèdics però que usen un llenguatge mèdic en els seus escrits. L'anàlisi paral·lela que porta a terme Ziegler de les actituds religioses que detecta en els escrits mèdics i de l'impacte mèdic que copsa en els escrits espirituals dels metges universitaris, posa en evidència que en el període que estudia la medicina té un rol cultural, espiritual i religiós que va més enllà de la seva funció terapèutica. Al voltant de 1300, el material mèdic tècnic va ser incorporat en el discurs religiós en diversos nivells, i aquest fenomen serveix per convertir la medicina en un agent cultural de primer ordre. Giovanni i els predicadors del canvi de segle segueixen un camí ja iniciat (l'ús del cos humà com a especulació moral era convencional ja en el període carolingi i la doctrina dels humors es va acomodar en el discurs filosòfic i teològic del XII), però representen una nova via de desenvolupament i una nova tècnica. Usen un més profund reguitzell de tòpics mèdics, introdueixen exemples més sofisticats i cites de reconegudes autoritats mèdiques. Com els seus predecessors, comparen el microcosmos amb el macrocosmos, però il·luminen la comparació amb coneixements mèdics. Aquest desenvolupament de l'ús del material mèdic en un context religiós coincideix amb el prestigi social creixent de la medicina com a ciència i disciplina acadèmica que s'anava atorgant en l'arc mediterrani de l'Occident llatí a cavall dels segles XIII i XIV, com molt bé han explicat treballs de McVaugh i García Ballester.

El llibre de Ziegler està dividit en cinc capítols i una conclusió (a banda d'un apèndix on recull les analogies mèdiques en els autors estudiats). En el primer capítol, que li serveix d'introducció, Ziegler exposa els diferents models de relació que s'estableixen entre la medicina i la religió, que són la convergència

(Humbert dels Romans), la separació (Albert Magne) i la rivalitat (cànon 22 del Concili Laterà IV), justifica l'opció cronològica del seu estudi, comenta aspectes biogràfics d'Arnau de Vilanova i esbossa el pla del llibre.

En el capítol segon estudia minuciosament l'ús del llenguatge religiós en els textos mèdics i l'ús del llenguatge mèdic en textos religiosos. Distingeix els dos nivells de llenguatge mèdic (concepte que pren de McVaugh) que es detecten en un text religiós: l'alt nivell de llenguatge mèdic (que es dona quan un text utilitza termes i conceptes originaris del discurs acadèmic i que implica, per tant, coneixements mèdics de l'autor) i el baix nivell de llenguatge mèdic (que consisteix en l'ús de termes mèdics banals, la qual cosa no suposa un coneixement específic de medicina ja que la terminologia s'ha pogut extreure de fonts bíbliques, filosòfiques o teològiques). Esmenta nombrosos exemples metafòrics per demostrar el que vol dir, entre els quals destaquem, a més de les habituals referències a Galvano i Giovanni, el Ramon Llull del *Liber principiorum medicinae* (pp. 54-59), sobretot pel seu acostament espiritual a la medicina amb les 30 metàfores de la *distinctio X*, i el Pere de Llemotges autor de *De oculo morali* (pp. 89-90).

En el capítol tercer, Ziegler analitza el paper de la medicina en el discurs religiós, més enllà dels enllaços lingüístics. Parla del coneixement mèdic i el teològic com a dons divins, de les característiques del coneixement mèdic i del caràcter del teològic, de l'esquelet mèdic de la ment d'Arnau, del seu llenguatge mèdic (exempt d'interpretació moral), dels límits de la medicina, dels debats que s'originen quan el coneixement mèdic es posa al servei del religiós (amb una referència a Llull, aquesta vegada al *Liber de virtutibus et peccatis sive Ars maior praedicationis*, pp. 164-165) i de l'ús que fan els teòlegs escolàstics de les autoritats mèdiques (amb una altra referència a Llull i a dues respostes a demandes de Tomàs Le Myésier, pp. 171-172). L'esplet d'argumentacions i d'exemples serveixen a Ziegler per suggerir que cap al 1300 es dona l'estadi embrionari d'un procés que condueix la medicina a substituir la religió com el guardià social de la moralitat. Als temes mèdics se'ls atorga el paper de ser un instrument per convèncer els creients que el control eclesiàstic sobre els seus cossos es basa en fonaments científics.

En el capítol quart s'analitza amb profusió l'ús que fan els predicadors del model mèdic. Els nombrosos exemples del llenguatge figuratiu de caire mèdic que apareix en els manuals de Giovanni de San Gimignano, Servasanto de Faenza i Pere Bersuire i en els sermons contemporanis, de les similituds i els temes mèdics que hi abunden, en una paraula, l'evidència claríssima de l'existència d'un llenguatge religiós saturat d'alt nivell de llenguatge mèdic en el terreny de la predicació, posa de manifest que la medicina ha deixat de ser d'ús exclusiu dels especialistes. El discurs religiós ajuda a popularitzar la terminolo-



gia mèdica i, de retruc, la medicalització del discurs religiós implica convertir la medicina en una branca de la teologia. La porta als metges amb dèries teològiques quedarà així ben oberta.

En el capítol cinquè, es contextualitzen les tensions entre la medicina i la religió, tensions que apareixen en els escrits mèdics i espirituals d'Arnau. Ziegler tracta de l'aproximació clerical a la malaltia (Vicenç de Beauvais, Joan Bromyard), del paper jugat per l'*Escriptura* en la percepció medieval de la medicina i el metge (*Eclesiàstic* 38, sobretot), de l'etiologia dels metges (on analitza la concepció diferenciada de la malaltia que té Arnau, com a metge i com a espiritual), de la unificació dels papers del metge i el sacerdot que es produeix en el moment de visitar els malalts i els moribunds, i d'algunes consideracions religioses que modifiquen la pràctica mèdica (en tractar del coit i la continència sexual o l'epilèpsia). Tot plegat, un argument més a favor de la fusió que s'estableix entre la medicina i la religió en el període que estudia.

La magistral obra de Ziegler s'acaba amb una conclusió de nou pàgines on resumeix amb tota claredat el que ha anat exposant progressivament al llarg dels cinc capítols. Donant prova d'una gran honestedat, l'autor elabora una llista de les coses que falten encara per fer (com ara estudiar altres metges del període que fan també incursions en el terreny espiritual, estendre la recerca a èpoques posteriors, mirar altres gèneres literaris, considerar les tendències espirituals entre els laics cultes, etc.) i en l'últim paràgraf confessa que «what I offer the reader is an incomplete and imperfect, provisional synthesis». Extrema modèstia que no deixa de sorprendre en un llibre que es caracteritza pel rigor, la claredat i la contundència expositiva i exemplificativa. No se'l perdin.

Antònia Carré



## NECROLOGIA

### P. MIQUEL COLOM I MATEU

El P. Miquel Colom i Mateu<sup>1</sup> va néixer el dia 21 d'octubre de 1900 a can Pinet (Bunyola). Pertanyia a una família modesta, formada per set fills, dels quals era el primogènit. Cursà estudis primaris fins als nou anys, edat en què s'inicià en diversos oficis (camperol, ferrer, sabater, etc.). Entre 1913 i 1917 va cursar l'ingrés i els tres primers cursos d'Humanitats al convent de Sant Francesc de Palma. Fou aquí, en aquests anys d'intensa activitat lul·liana a l'entorn del VI centenari de la mort de Ramon Llull, quan va sentir-se impressionat per la figura del beat. Acabà els estudis d'Humanitats a Lluçmajor i el 25 d'agost de 1918 tengué lloc la vestició de l'hàbit de Sant Francesc. El curs 1918-19 residí al convent d'Artà, on féu la professió simple. Entre 1919 i 1922 estudià Filosofia a Inca.

Durant aquests anys de formació va poder llegir amb assiduitat els poetes de l'Escola Mallorquina i va conèixer els principals autors de la literatura llatina, alguns dels quals traduï (Horaci, Fedre...). També fou l'època de les seves primeres provatures poètiques. Des del 1922 fins al 1925 estudià Teologia a Palma. El 1924 féu la professió solemne de vots i el 5 de juliol de 1925 fou ordenat a Roma pel cardenal Basilio Pompili. Durant els anys d'estudiant a Palma (1923-25) col·laborà amb Mossèn Antoni M. Alcover en l'elaboració de fitxes per al *Diccionari Català Valencià Balear*, juntament amb Francesc de B. Moll i, per poc temps, amb el P. Rafel Ginard, amb qui el va unir una forta amistat. També durant els anys d'estudiant fou escollit, juntament amb fra Bartomeu Verger, per dur a terme la transcripció d'alguns còdexs lul·lians. A més, va estudiar diverses llengües modernes (alemany, francès, anglès, italià...), entre les quals destaca l'àrab vulgar, après durant el servici militar a Tetuan (1926-27). Aquest conei-

---

<sup>1</sup> El nostre autor mateix ens ha deixat unes petites notes autobiogràfiques dels seus inicis en el món literari, que encapçalen el volum de poemes *Les rebutjades* (Mallorca: 1987), pàgs. 7-15.

xement dels idiomes constituí una base excel·lent tant per a les tasques filològiques com per a la seva feina a l'ensenyament. Així, entre 1927 i 1955 va dedicar-se intensament a la docència al col·legi Beat Ramon Llull d'Inca, on impartí classes de llatí, castellà, francès, anglès, italià, alemany i àrab. També ensenyà àrab vulgar a l'Escola de Comerç de Palma.

Com a religiós, fou prior dels convents franciscans d'Inca (1949-55 i 1958-64) i de Palma (1956-58). Des del 1958 fins a la mort va residir a la capital del Raiguer. Va ésser col·laborador assidu de la revista *El Colegial*, publicada des del 1927 pels franciscans d'Inca; redactor de la *Fulleta de l'Orde Franciscà Seglar* des de 1949 –on des del 1978 publicà unes «Divagacions Lingüístiques», mostra de la seva passió filològica i de la seva necessitat d'ensenyar la llengua al nostre poble–; i, entre 1965 i 1974, director de la revista franciscana *El Heraldo de Cristo*, on introduí una «Pàgina literària» de divulgació dels principals escriptors. També va col·laborar a la revista *Vent* i al setmanari *La Ciudad* d'Inca.

Abandonada la col·laboració en el *Diccionari...*, va continuar la seva obra d'investigació filològica. L'any 1935 va dur a terme un treball de camp de temàtica onomàstica: «Noms de peixos i mariscs recollits a Portocolom els dies 29, 30 i 31 de desembre de l'any 1935». També, entre d'altres, cal destacar el treball titulat «Guinovins» (1958). Però l'interès per la lingüística, especialment per la lexicologia, i pel lul·lisme –en el qual s'havia format a la postguerra sota el mestratge de M. Francesc Sureda Blanes– trobaren el punt de confluència en l'estudi del lèxic lul·lià. Així, el P. Miquel Colom, que era *magister* des del 1942, va publicar un bon nombre d'assaigs sobre aspectes lingüístics de l'obra de Ramon Llull, sobretot a les revistes *Estudios Lulianos* i *El Heraldo de Cristo*. En aquesta darrera publicació, des del gener de 1950 fins a l'abril de 1967, va treure la secció *Cuestiones lulianas*, articles que foren recollits en un volum el 1997. D'entre els seus múltiples treballs d'investigació lul·liana, podem destacar: «Textos lulianos: Notas filológicas sobre las voces Tòria i Tòs» (1940), «Jofà» (1963), «La fecha de la muerte de Ramon Llull. ¿No fue mártir Ramon Llull?» (1965), «Les arts i els oficis dins les obres catalanes de Ramon Llull, principalment en llurs aspectes lexicogràfics» (1973), «Aspectes secundaris dins l'obra escrita de Ramon Llull (“Sabaters i Sabates”, “Teles i vestits”, “Gramàtica”)» (1973), *Onomàstica lul·liana: L'antroponímia i la toponímia dins l'obra catalana de Ramon Llull* (1977), «El nombre de “Miramar” dentro de la toponímia luliana» (1978), «El *Llibre de contemplació* i la llengua aràbiga» (1989), etc. La dedicació a l'estudi de Llull el dugué a participar al I Congrés Internacional de Lul·lisme (Formentor, 1960) i al Congrés Lul·lista de Miramar (1976).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Per a una informació més detallada de la bibliografia lul·liana del P. Colom, vegeu: *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Civitate Majoricarum: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pàgs. 118-199.

Entre els seus llibres sobresurten els cinc volums del *Glossari General Lul·lià* (1982-1985), obra que recopila i ordena tot el tresor lingüístic de l'obra lul·liana i dels manuscrits a través dels quals ens ha arribat. Així, el *Glossari General Lul·lià* és una eina imprescindible tant per als investigadors, lul·listes i medievalistes, com per als lectors de l'obra de Ramon Llull. Com explica Francesc de B. Moll, el P. Colom «es proposà com a meta del seu treball la presentació ordenada i documentada de tots els mots usats per Ramon Llull en les obres catalanes ja publicades, que, precisament perquè estan a disposició del públic, han de poder usar-se com a textos de lectura normal que, ben registrats i explicats, possibilitin la interpretació del riquíssim lèxic lul·lià.» Es tracta d'una gran obra, per a la realització de la qual el P. Colom va dedicar mitja vida a «copiar en milers de cèdules les paraules lul·lianes i les frases on es troben», una obra que «prestarà molt bons serveis als llegidors per la seva amplitud, per la claredat d'exposició i per l'abundància extraordinària d'informació sobre les obres del primer i més gran escriptor en prosa catalana.»<sup>3</sup> Posteriorment a la publicació del *Glossari General Lul·lià*, el P. Miquel Colom va treure altres treballs que l'amplien, com el llibre *La marineria en Ramon Llull* (1992) i diversos suplementes apareguts a *Studia Lulliana*.

La poesia del P. Miquel Colom s'inscriu en la tradició lírica de l'Escola Mallorquina, seguidora de Miquel Costa i Llobera, Joan Alcover i dels seus deixebles. A aquesta influència cal afegir la de Jacint Verdaguer. Colom és autor d'una obra lírica abundant, publicada en setze volums entre 1975 i 1990 i formada pels títols següents: *Veu de l'edat* (1975; recull poemes escrits entre 1923 i 1974), *A Lía* (1975), *A posta de sol* (1980), *Poemes de senectut* (1985), *Talaiots* (1982), *Requestalles* (1983), *Apèndix* (1984), *Darrers batecs* (1985), *Encara no* (1986), *Doncs quan?* (1986), *Quan ell voldrà* (1987), *Les Rebutjades* (1987), *Rebrots* (1987), *Postdata* (1988), *Postdata II* (1989) i *Darrera voluntat* (1990). A més, també s'han editat dues antologies dels seus versos: *Bunyolí* (1991) i *Antologia poètica* (1991). Com ell mateix va manifestar, el seu objectiu poètic és limitat per «tres coordenades: claredat, novetat, mallorquinitat». La recerca de la claredat és segurament el tret que més singularitza la lírica de Colom. «Podríem resumir, en suma –escriu Joan Miralles–, que es tracta d'una poesia de demble franciscanista, potser panteista, volgudament didàctica, d'abast popular, de forma i metre sempre correcta, de dedicatòria o temàtica variadíssima, fins i tot d'interès etnogràfic, sobre els mil objectes de la vida quotidiana, senzilla de contingut i en el desenvolupament però rica, precisa de vocabulari, d'origen popular i/o culte, segons sigui mester, a vegades de to intimista i elegíac, d'altres amb l'angoixa de l'existència inexplicada, d'altres amb

<sup>3</sup> Francesc de B. Moll, «Pròleg» a *Glossari General Lullia*, vol. I. (Mallorca: Editorial Moll, 1982), pàg. vi.

la sàvia murrieria de qui volgudament es posa l'escut de l'humor, la ironia i el sarcasme com a defensa contra la por, el sofriment i, potser, la mort.»<sup>4</sup> En el seu extens repertori temàtic destaquen el tractament del pas del temps, de la mort i de l'amor per les coses més senzilles. L'estil del P. Colom és tendre, intimista, sovint elegíac, de vegades amb un humor una mica negre. Formalment, els seus poemes són impecables i el seu llenguatge, d'origen popular i/o culte, és ric i precís.

La labor del P. Miquel Colom va rebre nombroses distincions, com el premi «Faraudo de Saint Germain» de l'Institut d'Estudis Catalans (1985); els nomenaments de «Magistrum et Doctorem in Sancta Theologia» (1986) per la Província Franciscana T.O.R., de «Fill Adoptiu» d'Inca (1975), de «Fill Il·lustre» de Bunyola (1989) i de «Membre Honorari» de la Maioricensis Schola Lullistica (1990); el Premi «Francesc de B. Moll» de l'Obra Cultural Balear (1992); etc. El 1985, amb motiu de les Noces de Diamant, l'Ajuntament d'Inca li dedicà una placeta al costat del convent. A aquests reconeixements es va sumar el Doctorat «Honoris Causa» per la Universitat de les Illes Balears (1997). Després d'una llarga vida dedicada al treball lul·lístic, filològic i literari, el dia 30 de juny de 1999 el P. Miquel Colom Mateu va morir a causa d'una malaltia de l'aparell digestiu en una clínica de Palma.

Pere ROSSELLÓ BOVER

---

<sup>4</sup> Joan Miralles i Monserrat, «Investidura de Fra Miquel Colom i Mateu (1900) com a doctor *honoris causa* de la UIB» a: *Discursos per la llengua* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat i Universitat de les Illes Balears, 1999), pàg. 216. Extraïem d'aquest extens treball la majoria de les dades d'aquesta necrologia.

# CRÒNICA

## MEMÒRIA DELS ACTES D'INAUGURACIÓ DE L'INSTITUT DEL BRASIL DE FILOSOFIA I CIÈNCIA «RAIMUNDO LÚLIO» (RAMON LLULL)

En solemne cerimònia realitzada a la biblioteca de la Casa de Portugal, a la ciutat de São Paulo, Brasil, tingué lloc el dia 20 d'octubre de 1998 la Inauguració de l'Institut del Brasil de Filosofia i Ciència «Raimundo Lúlio» (Ramon Llull). Davant un públic nombrós, constituït per personalitats del món literari, professors universitaris i membres de la comunitat catalana de São Paulo, el President de l'Institut, Prof. Esteve Jaulent, el Prof. Fernando Domínguez Reboiras, del Raimundus-Lullus-Institut, de la Universitat de Freiburg i. Br., el Prof. Waldenyr Caldas, vicedirector de la ECA, Escola de Comunicações e Artes, de la Universidade de São Paulo, i la Sra. Fátima Godinez, vicedancer del Consulat General d'Espanya a São Paulo, presidien la cerimònia.

Segons el Prof. Esteve Jaulent, la nova entitat, articulant la investigació pura amb la producció cultural, es destina a impulsar un important intercanvi cultural entre Brasil i Catalunya. Aclarí que s'escollí el nom del filòsof mallorquí perquè el seu concepte d'home és alhora clàssic i modern. Llull concep la criatura humana com un «microcosmos», com un ser que participa, pel seu cos i la seva ànima, del món de la matèria i del món de l'esperit, els dos constitutius de l'univers. Aquesta és la visió clàssica. Però al mateix temps, Llull també ens diu que l'home és un ser obert a les tres dimensions del «món, del pròxim i de Déu». L'home, doncs, és un ser dialògic: coexisteix amb l'Altre. És la visió postmoderna.

Sent així, després de set-cents anys, aprenem de Llull que el pensament modern no lluita amb el clàssic, sinó que necessita recollir la seva saba vital i donar-li continuïtat. Si l'objectiu principal de la cultura és promoure la persona humana, la genial definició lul·liana d'home, «animal homificant», ens revela que la construcció d'una humanitat més digna està vinculada a l'edificació de l'home.

A continuació, agrai al Consell Acadèmic, als membres fundadors de l'Institut —que fa quasi deu anys que estudien i publiquen, al Brasil i a l'exterior, tesis i articles sobre Llull—, i a la Direcció General de Relacions Exteriors, del Consorci Català de Promoció Exterior de la Cultura de la Institució de les Lletres Catalanes, sense el suport de les quals no s'hagués realitzat aquesta iniciativa al Brasil. Llegí un fax on es transmetien unes paraules d'adhesió i felicitacions de l'Honorable Joan Maria Pujals i Vallvé, Conseller del Departament de Cultura de la Generalitat.

El Prof. Fernando Domínguez Reboiras dictà una conferència sobre «Ramon Llull i el plaer espiritual d'entendre» en què s'evidenciava la forta crítica que Llull fa a l'home comú de tots els temps: el fet que pensa poc, té poca personalitat, escassa profunditat i gairebé no sap seguir cap mètode. Acabada la conferència, tingué lloc un acte artístic.

Al mateix temps, al Saló Camões de la Casa de Portugal es lliurà al públic la primera traducció portuguesa de la coneguda novel·la de cavalleria *Tirant lo Blanc*, de Joanot Martorell, monument de la cultura catalana, amb prefaci de Mario Vargas Llosa.

Hi estigueren presents noms coneguts de la comunitat catalana de São Paulo i personalitats del món acadèmic, artístic i literari paulista. L'Acte fou noticiat pels principals diaris paulistes, i la revista *Mirandum*, de la Facultat de Filosofia de l'Educació de la Universitat de São Paulo, edità dos números commemoratius de la inauguració de l'Institut. El vicerector de la Universitat de São Paulo va rebre el Prof. Fernando Domínguez Reboiras i el Prof. Esteve Jaulent i van examinar la possibilitat de convenis entre la USP i el Raimundus-Lullus-Institut, de la Universitat de Freiburg.

Els dies 21, 22 i 23 de juliol, de manera semblant a la seqüència dels esdeveniments que tingueren lloc a la ciutat de São Paulo, va celebrar-se l'Acte de la inauguració de l'Institut a les ciutats de Rio de Janeiro i de Salvador, a l'Estat de Bahia. A Rio, organitzat pels professors Ricardo da Costa i Jorge Prata, l'Acte tingué lloc a l'Espai Cultural de Correus, davant d'un públic compost en la seva major part per professors universitaris. El professor Domínguez proferí una excel·lent conferència sobre el tema «Ramon Llull: la fe conscient», desenvolupant el tema lul·lià de buscar sempre el consens a través la raó. La fe i la raó són per al mallorquí dos moments solidaris d'un únic procés de coneixement que, partint de la fe, passa per la raó i torna a la fe. Dictà també una conferència al Grupo de Estudos Medievais (Scriptorium) del Departament d'Història de la Universitat Federal Fluminense, a la ciutat de Niterói.



## TESIS I TESINES

- Fidora, Alexander, *Die «Ars brevis» des Ramon Llull: Kommentar, Übersetzung und kritisch revidierter lateinischer Text*, tesina, Universität Frankfurt, 1999.
- Heller, Kerstin, *Ramon Llull. Der gedankliche Aufbau seines Werkes «Felix oder das Buch der Wunder»*, tesi, Freie Universität Berlin, 1997.
- Romano, Marta, *L'Ars brevis di Ramon Llull, lingua e logica per una lettura «combinatoria»*, tesi, Università di Palermo, 1995-1996.
- Santanach i Suñol, Joan, *Estudis sobre la «Doctrina pueril» de Ramon Llull*, tesina, Universitat de Barcelona, 1999.



## ÍNDIX D'OBRES LUL·LIANES

- Affatus, 176  
Arbre de ciència, 110, 116, 158, 160-1, 163, 182, 187, 195  
Arbre de filosofia d'amor, 104, 124-7  
Arbre exemplifical, 136  
Ars brevis, 169, 195 n.9, 207  
Ars compendiosa inveniendi veritatem (Art abreujada d'atrotbar veritat), 152, 185-6  
Ars de jure, 191  
Ars Dei, 141  
Ars generalis ultima, 110, 118, 162, 195 n.9  
Ars inventiva veritatis, 3 n.1  
Art abreujada d'atrotbar veritat, veg. Ars compendiosa inveniendi veritatem  
Art amativa, 112, 173-4, 175, 178, 195  
Art demostrativa, 3, n.1, 142  
Blaquerna, 110, 142, 154, 190  
Cant de Ramon, 86, 97, 143  
De adventu Messiae, 150  
De venatione medii inter subjectum et praedicatum, 117  
Declaratio Raymundi per modum dialogi edita, 176  
Desconhort, 104, 133-5, 136, 142-3  
Disputatio fidei et intellectus, 103, 120, 122-3  
Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni, 103, 117-120, 145  
Doctrina e manera de aplicar lògica nova a la ciència de dret e de medicina, 103, 120  
Doctrina pueril, 104, 114, 128-131, 160, 163, 183, 187-8, 195 n.9, 207  
Fèlix, veg. Llibre de meravelles,  
Liber chaos, 160, 167  
Liber clericorum, 103, 117-120  
Liber de centum signis Dei, 103, 117-120  
Liber de propositionibus, 122

- Liber de quinque sapientibus, 145  
 Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi, 103, 117-120  
 Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu, 104, 123  
 Liber proverbiorum, 160  
 Liber super psalmum Quicumque, veg. Liber tartari et christiani  
 Liber tartari et christiani (Liber super psalmum Quicumque), 4 n.3, 145  
 Llibre d'amic e amat, 86, 97, 104, 115, 123, 125, 149, 189  
 Llibre de contemplació, 3 n.1, 108, 114, 142, 152-3, 160-1, 163, 185-6, 186-7, 190, 202  
 Llibre de home, 184  
 Llibre de l'orde de cavalleria, 27 n.8, 86, 97, 104, 127  
 Llibre de les bèsties, 49, 86, 97, 111, 170-1  
 Llibre de meravelles (Fèlix), 26-51, 61, 142, 160, 163, 207  
 Hores de Nostra Dona, 104, 124  
 Llibre de Santa Maria, 42, 195 n.9  
 Llibre de virtuts e de pecats, 48, 198  
 Llibre del gentil e dels tres savis, 104, 116, 131-2, 142, 145, 150, 168, 193  
 Lògica nova, 103, 111, 118, 120-2, 146, 166-7  
 Phantasticus, 142-3  
 Rhetorica nova, 136  
 Tractatus novs de astronomia, 160  
 Vida coetània, 3 n.1, 60-61, 143

### OBRES DUBTOSSES O ESPÚRIES

- Liber de secretis naturae seu de quinta essentia, 148  
 Logica brevis, 117, 121  
 Logica parva, 121  
 Testamentum, 148

## ÍNDIX GENERAL

J. GAYÀ, Informe Olivi sobre una teoria acerca de las razones reales esenciales	3-23
J.-A. YSERN, <i>Exempla</i> i estructures exemplars en el primer llibre del <i>Fèlix</i>	25-54
D. GARCÍAS, Ramon Llull y el teatro mallorquín setecentista	55-84
R. ALTÉS, Bibliografia del lul·lisme rus	85-98
R. ROSSELLÓ & J. BOVER, Nomenament de qüestors i baciners per a la canonització de Ramon Llull, 1671	99-101
Bibliografia lul·lística	103-116
Ressenyes	117-199
Necrologia	201-204
Crònica	205-207
Índex d'obres lul·lianes citades	209-210













## 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)<sup>1</sup>  
*NEORL* = *Nova Edició de les obres de Ramon Lull* (Palma, 1991 i ss.)  
*Obras* = *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Rosselló, 3 vols. (Palma, 1901-03)  
*OE* = *Ramon Lull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)  
*OL* = *Ramon Lull, Obras Literarias*, «Biblioteca de Autores Cristianos» (Madrid, 1948)  
*ORL* = *Obres de Ramon Lull, edició original* (Palma, 1906-50)  
*OS* = *Obres selectes de Ramon Lull (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-Schrifttum 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 ant Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971)  
*HLF* = E. Littré i B. Hauréau, «Raymond Lulle, ermite» a *Histoire littéraire de la France XXIX* (París, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618  
*Lo* = E. Longré, «Lulle, Raymond (le Bienheureux)», a *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, 1 (París, 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. Duran, *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.

---

<sup>1</sup> 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**

