

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDIX

J.M. RUIZ SIMON, «En l'arbre són les fuyles per ço que y sia lo fruyt»: apunts sobre el rerafons textual i doctrinal de la distinció lul·liana entre la intenció primera i la intenció segona en els actes <i>propter finem</i>	3-25
V. GALENT-FASSEUR, Une solitude active: L'ermite et ses émules dans les romans de Raymond Lulle	27-48
J. SANTANACH, Un notari andorrà de final del segle xv, lector de Ramon Llull	49-56
A. BONNER, Notes per a la cronologia del cicle de l' <i>Art demostrativa</i>	57-61
Bibliografia lul·lística	62-78
Ressenyes	79-142
Índex d'obres lul·lianes citades	143-145

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)
Pere ROSSELLÓ BOVER (Mallorca)
Albert SOLER (Barcelona)

Redacció:

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

Edició i distribució:

EDITORIAL MOLL
C/Can Valero, 25
07011 Palma de Mallorca
E-mail: info@editorialmoll.es
<http://www.editorialmoll.es>
Espanya

Preu de subscripció: 15 € anuals.

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

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

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

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XLII

MALLORCA
2002

«EN L'ARBRE SÓN LES FUYLES PER ÇO QUE Y SIA LO FRUYT»:

APUNTS SOBRE EL RERAFONS TEXTUAL I DOCTRINAL DE
LA DISTINCIÓ LUL·LIANA ENTRE LA INTENCIÓ PRIMERA I
LA INTENCIÓ SEGONA EN ELS ACTES *PROPTER FINEM*

0. LLULL COM A LECTOR DELS *LIBRI NATURALES* D'ARISTÒTIL

La lectura dels *libri naturales* d'Aristòtil era, juntament amb la de l'*Organon*, la part del lleó del currículum de les facultats d'arts medievals.¹ Els continguts d'aquelles obres oferien als estudiants el cos doctrinal de la «ciència de naturales». Però també definien els problemes que aquesta ciència havia de resoldre i donaven els mètodes amb què s'havien de tractar. Atès que, en l'escolàstica, s'aprenia llegint i es llegia comentant, és en els *commentaria* als *libri naturales* on es veu reflectida aquesta doble funció. En els comentaris als textos curriculars no només s'explicaven els continguts de l'obra i la intenció de l'autor en escriure els seus passatges, sinó que, a més, es mirava de donar resposta a qüestions que, tot i que es plantejaven a partir del text, reflectien sobretot l'estat de les disputes escolars sobre els cos doctrinal de la matèria que era objecte d'estudi. Aquestes qüestions solien estar relacionades tant amb la tradició hermenèutica del propi text, que sovint oferia interpretacions divergents d'alguns passatges, com amb els problemes que allò que s'hi exposava i les seves possibles lectures podien plantejar en el medi en què era rebut: les universitats de l'occident llatí cristià.

Com sigui que la llicenciatura en arts era indispensable per prosseguir els estudis en les facultats de medicina, dret o teologia, les teories, els arguments i els exemples que s'ofereixen en els *libri naturales* impregnaven també les reflexions dels escolàstics sobre les matèries més diverses. Aquestes teories, aquestes

¹ Veg. James A. Weisheipl: «The Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century», *Mediaeval Studies* 26 (1964), 144-185. Veg. també Jacques Verger: *Les universités au Moyen Âge* (París: Presses Universitaires de France, 1973).

arguments i aquests exemples, que constituïen el fonament de la doctrina de la filosofia natural, van acabar tenint una funció paradigmàtica en altres disciplines. Seguint l'ordre d'adquisició del coneixement que marcava el currículum universitari, el que era ben conegut primer era usat per comentar, per explicar i per il·lustrar allò que, en un moment posterior, calia començar a conèixer. Resulta obvi que les obres de Llull no escapen a aquella impregnació. La tendència de Llull cap a les comparacions tretes de la «ciència de natures», que es troba a la base del seu famós «exemplarisme elemental», cal entendre-la, per exemple, si més no en part, en el context de l'ús paradigmàtic que l'escolàstica llatina feia de la *Physica* i de la resta de *libri naturales* d'Aristòtil, un ús que era general en aquesta escolàstica, tot i que poguessin variar les maneres de concretar-lo.²

Quan es llegeix Llull mai no s'hauria d'oblidar que Llull, com tots els seus contemporanis cultes, era un lector d'Aristòtil que s'adreçava a lectors d'Aristòtil. Evidentment, tampoc no s'hauria d'oblidar que, en aquell temps, llegir Aristòtil no significava necessàriament enfrontar-se directament a les seves obres. Llegir Aristòtil també podia dir llegir els florilegis, els comentaris o els resums que circulaven dels seus textos.³ És impossible de saber quina mena de lectura n'havia fet el propi Llull.⁴ El que no es pot dubtar és que l'obra de Llull,

² F. A. Yates va posar en circulació la denominació «exemplarisme elemental» a «The Art of Ramon Llull: An Approach to it through Lull's Theory of Elements» (1954), *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954), pàgs. 115-173 (recollit a Frances A. Yates: *Assaigs sobre Ramon Llull*, Empúries, Barcelona 1985, pàgs. 21-120), un article que va tenir la virtut d'assenyalar la importància (fins aleshores desatesa) que la «ciència de natures», i, més concretament, la teoria dels quatre elements, tenia en l'obra lul·liana. Veg. també, pel que fa a això, Robert D. F. Pring-Mill: «El nombre primitiu de les Dignitats en l'art general», aplegat a Robert D. F. Pring-Mill: *Estudis sobre Ramon Llull* (Barcelona: Curial - Publicacions de la Abadia de Montserrat, 1991), pàgs. 115-160.

³ Veg. Charles Lohr: *Commentateurs d'Aristote au Moyen Âge. Bibliographie de la littérature secondaire récente* (Friburg - París, 1988), i Jacqueline Hamess: *Les Auctoritates Aristotelis: Un Florilege Medievale Etude Historique et Edition Critique*, «Philosophes Médiévaux» 17 (Louvain: Publications Universitaires, 1974).

⁴ Cal recordar, en qualsevol cas, que Llull, a la *Doctrina Pueril*, en el capítol que dedica a la «ciència de natures» (cap. 55, *ENC* 175-180), esmenta el títol i resumeix molt breument el contingut de les deu obres d'Aristòtil: *Metafísica*, *Física*, *De cel e del món*, *De generació e de corrupció*, *Mataurorum*, *D'ànima racional*, *De dormir e de velar*, *De sintent e sintint*, *Dels animals* i *De les plantes e les herbes* (apòcrif). En el *Llibre de contemplació en Déu* (cap. 331, 30, *OE* II, 1085) Llull també esmenta el *De coelo et mundi* i, als *Començaments de medicina* (*NEORL* V, 89), de nou, el *Llibre dels animals*, és a dir, el *De animalibus*, que és el títol genèric sota el qual circulava la traducció arabollatina de Miquel Escot d'una part dels llibres zoològics d'Aristòtil, entre els quals es trobava el *De generatione animalium*, els continguts del qual resumeix parcialment Llull. El fet que citi els llibres zoològics d'Aristòtil sota aquesta denominació genèrica fa pensar que, en l'època en què va escriure les obres en què els esmenta (1274?-8?), depenia, d'una o altra manera de la traducció de Miquel Escot; la traducció grecollatina de Guillem de Moerbeke, va ser acabada el 1260, però, per posar un exemple significatiu, Tomàs d'Aquino no va començar a usar-la fins 1266-7. Pel que fa a això últim, veg.: Carlos Steel: «Guillaume de Moerbeke et saint Thomas», a J. Brams i W. Vanhamel (eds.): *Guillaume de Moerbeke* (Leuven: Leuven University Press, 1989), pàgs. 57-82. Cal recordar també que Llull, des dels inicis de la seva producció, concei-

com ja va apuntar al segle XIV Tomàs Le Myésier, pressuposa la d'Aristòtil. La pressuposa en dos sentits. D'una banda, la pressuposa en tant que Llull es va formar llegint, de la manera que fos, Aristòtil. D'altra banda, la pressuposa, i aquest és el sentit en què Le Myésier parla de «pressuposició», en tant que per entendre allò de què parla Llull i perquè en parla, és indispensable el coneixement del *corpus aristotelicum* i de la tradició hermenèutica a què va donar lloc. Aquesta és la raó per la qual Le Myésier afirma que si algú té un bon coneixement d'Aristòtil i s'hi basa, si és intel·ligent i diligent, molt aviat podrà adquirir l'Art de Ramon.⁵ I aquesta és també la raó per la qual Le Myésier, en la *pars antecedens* de l'*Electorium*, ofereix als estudiants de l'Art de Llull una introducció al *corpus aristotelicum* feta per mitjà d'introduccions i resums de part de les obres que el componen i de la tria de materials que el comenten, entre ells el comentari del dominicà Joan Quidort a la *Physica* i un dels comentaris d'Averrois al llibre VIII d'aquesta mateixa obra.⁶

Un passatge del *Tractat d'astronomia* de Llull pot servir per il·lustrar aquesta segona mena de pressuposició. En la resposta a una qüestió referent a la necessitat de les accions causals dels cossos celestes i de les causes eficients immediates en la producció de les obres de la naturalesa que s'esdevenen en el món sublunar, Llull exemplifica aquest problema dient: «Home ab ajude del Sol angenra home» (*NEORL* V, 269; cf. *ibidem* 270). Aquest passatge, tot i que el Doctor Il·luminat no ho digui, és una cita literal de la *Physica* d'Aristòtil (II, 2, 194b 13).⁷ Les obres lul·lianes són plenes de cites com aquesta, cites mudes per

xia l'obra en la qual el pensador musulmà Algatzell havia sintetitzat el pensament dels «filòsofs» (*falāsifa*) àrabs –particularment Avicenna– que seguïen (amb una interpretació neoplatonitzant) el pensament d'Aristòtil: *Maqasid al-falāsifa* (*Les tendències dels filòsofs*). La primera de les obres conservades de Llull (el *Compendium logicae Algazelis*, 1271-2) és una traducció compendiada de la part lògica d'aquesta obra, d'una obra que va ser composta amb la intenció d'exposar la filosofia aristotèlica per tal de rebatre-la posteriorment en l'obra *Tahafut al-falāsifa* (*La destrucció dels filòsofs*) i que, des del segle XII, circulava en una altra versió llatina en la qual hi faltava la introducció i la conclusió on Algatzell declarava la seva intenció en elaborar-la, la qual cosa va fer que circulés com una introducció a la filosofia d'Aristòtil feta per un partidari d'aquesta filosofia. Finalment no és sobrer recordar el coneixement directe o indirecte que Llull havia de tenir (si més no a partir del moment en què en combat els «errors») dels comentaris d'Averrois al *corpus aristotelicum* (veg. Ruedi Imbach: «Lulle face aux Averroïstes parisiens», *Cahiers de Fanjeaux* 22 (1987) pàgs. 261-282).

⁵ «Ab arte Remundi supponitur, quod si quis bene intellexerit philosophum et fundatus fuerit, et si sit boni ingenii et diligens, in brevissimo acquirere poterit artem Remundi», *Epitome Electorii*, ed. J.N. Hillgarth a J.N. Hillgarth: *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth Century France* (Oxford: Oxford University Press, 1971) pàg. 399.

⁶ Veg. J.N. Hilgarth: *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme* (Barcelona: Curial - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pàgs. 235 i segs.

⁷ Aquest enunciat de la ciència aristotèlica es pot veure transmutat en literatura en un dels «recontaments» de l'«Arbre exemplifical» de l'*Arbre de ciència* («De l'exemple del fruit celestial»). Per aquestes transmutacions lul·lianes, veg. Robert D.F. Pring-Mill: «Els recontaments de l'*arbre exemplifical* de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura», a *Estudis sobre Ramon Llull* (Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991), pàgs. 307-317.

a les orelles d'aquells que desconeixen el *corpus aristotelicum* però plenes de significació per als contemporanis de Llull, que n'estaven ben familiaritzats i que, per tornar a l'exemple, podien saber prou bé l'important protagonisme que aquest passatge tenia tant en els comentaris a la *Physica* d'Aristòtil com en la legitimació de determinats discursos astrològics o mèdics.⁸ La relació de Llull amb la «ciència de naturales» aristotèlica va anar canviant a mesura que evolucionava la seva obra.⁹ Però les obres de Llull, i no podia ser d'una altra manera atès el context cultural en què es van produir, sempre van pressuposar aquella ciència, fins i tot quan Llull va deixar de considerar que els *libri naturales* d'Aristòtil n'oferien les veritables doctrines i va optar per proposar una *nova physica* que, al seu entendre, feia obsoleta la «vella» física aristotèlica. Llull, com tots els seus contemporanis, sempre va pensar a l'ombra dels *libri naturales* d'Aristòtil: el seu utilitatge conceptual, els problemes que havia de tractar no podien ser altres que els forjats en aquestes obres i en la tradició hermenèutica que van generar. La nova ciència lul·liana no podia donar l'esquena a la que Llull volia que passés a ser la vella ciència però que, en aquells moments, continuava sent la ciència a seques.

En qualsevol cas, Llull no va concebre el projecte d'una nova física fins un determinat moment de la seva producció.¹⁰ En un principi, assumia els *libri naturales* d'Aristòtil com aquells que oferien els continguts doctrinals de la «ciència de naturales». I és en aquesta època primerenca de la seva producció que Llull comença a distingir, en les seves anàlisis teleològiques, entre una intenció primera i una intenció segona. En aquest article vull mostrar com aquesta distinció pressuposa tant la *Physica* d'Aristòtil com la literatura que en depèn i s'hi relaciona.

1. SOBRE LES FULLES I EL FRUIT

Aristòtil dedica la part principal del llibre II de la *Physica* a exposar la teoria de les quatre causes. Una de les qüestions que analitza, en el context del tractament de la causa final, és la de si en la naturalesa es dóna intencionalitat, és a

⁸ Cf. Alain de Libera: *Penser au Moyen Âge* (París: Seuil, 1991), pàgs. 246-298 («Le philosophe et les astres») i, sobretot, pàgs. 277-286 («L'esperme et les étoiles»). Veg. també Ch. Touati: «Les problèmes de la génération et le rôle de l'intellect agent chez Averroès», a *Prophètes, Talmudistes, Philosophes* (París: Éd. Du Cerf, 1990), pàg. 233-241.

⁹ El més semblant a una descripció de l'evolució de les teories físiques de Ramon Llull, es continua trobant (tot i les seves limitacions) a Josep Maria Ruiz Simon: «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19 (1986), pàgs. 69-99.

¹⁰ Llull va publicar el seu *Liber novus physicorum et compendiosus* el febrer de 1310. Però els continguts doctrinals de la seva nova física es remunten al període de la redacció del *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (1288-9).

dir, acció amb vista a fins (II, 8). En el cos d'aquesta qüestió, l'Estagirita ofereix una sèrie de raons contra aquells que afirmen que en la naturalesa res no es produeix *propter finem*. En una d'aquestes raons recorre a l'analogia entre la naturalesa i les tècniques humanes (199a 20 i segs.). Aristòtil hi argumenta que si es veu intencionalitat en les obres de la tècnica, amb més motiu, ja que l'art imita la naturalesa, se n'ha de veure en les naturals. Per reforçar aquest argument, al·ludeix a l'exemple que ofereixen els animals i les plantes que, tot i no inquirir ni deliberar, produeixen coses que, a semblança del productes de la tècnica, s'ordenen a una causa final; com l'aranya, quan construeix la teranyina per atrapar mosques, o els arbres, que produeixen les fulles per protegir el fruit.¹¹ Més endavant (199a 33 i segs.), Aristòtil es refereix a l'existència de naixements monstruosos (com els d'animals amb sis dits a una mà) com a possible objecció contra la tesi de l'acció intencional de la naturalesa.¹² El seu tractament d'aquesta objecció parteix de nou de l'analogia entre les obres naturals i les obres artificials: de la mateixa manera que el gramàtic en ocasions fa faltes d'ortografia o el metge subministra una medicina equivocada, la naturalesa també pot fracassar en l'assoliment del fi cap al qual tendeix. L'existència d'aquesta mena de monstres no indica que la naturalesa no actuï amb vista a un fi, sinó que pot haver-hi errors en l'assoliment d'aquest fi.

Llull, com tots els pensadors del seu temps, sempre va pensar els canvis naturals a partir de la divisió quadripartida que Aristòtil fa de la causalitat i, pel que fa a la causa final, sempre va assumir amb entusiasme el principi aristotèlic segons el qual *omne agens agit propter finem*. I, a l'igual també que tots els pensadors contemporanis, usava paradigmàticament aquella divisió i aquest

¹¹ «Omnino autem ars alia quidem perficet, quae natura non potest operari, alia vero imitatur. Si igitur quae sunt secundum artem, propter haec sunt, manifestum est, quod et quae sunt secundum naturam; similiter enim se habent ad invicem in his quae sunt secundum artem, et in his quae secundum naturam, posteriora ad priora. Maxime autem manifestum est in animalibus aliis, quae neque quaesitura neque deliberatura faciunt; unde dubitant quidam, utrum intellectu aut quodam alio operentur araneae et formicae et huiusmodi. Paulatim autem sic procedenti et in plantis apparet proficientia quaedam facta esse propter finem ut folia propter fructus cooperimentum. Quare si natura facit et propter hoc hirundo nidum et aranea telam et plantae folia gratia fructuum et radices non sursum, sed deorsum, causa vegetandi, manifestum, quod causa huiusmodi est in his quae natura fiunt et sum. Et quoniam natura dupliciter, alia quidem sicut materia, alia vero sicut forma, finis autem haec est, propter finem autem alia sunt, haec utique erit causa, cuius gratia sunt» (el subratllat és meu), *Physica* II, 8, 199a 20 i segs.

¹² «Peccatum autem fit in his quae sunt secundum artem; scripsit enim non recte grammaticus et potavit non recte medicus potionem; quare manifestum est, quod contingit in his quae secundum naturam sunt. Si igitur sunt quaedam secundum artem, in quibus quod recte fit, propter aliquid fit, in quibus etiam peccatur, alicuius quidem gratia agitur, sed fallitur, similiter utique et in physicis et monstra sunt peccata illius, quod propter aliquid est.», *Physica* II, 8, 199a 33 i segs. El cas «monstruós» dels animals nascuts amb sobrenombre de membres (de dits a una mà, per exemple) no apareix en aquest passatge de la *Physica*, sinó a *De generatione animalium* (IV, 4, 769a-770a), però els escolàstics el prenen com a cas típic d'aquests «pecats de la naturalesa» en el seu comentaris o usos de la *Physica*.

principi per explicar per què les coses, tant les naturals com les no naturals, són com són o actuen com actuen. Les consideracions lul·lianes sobre les dues intencions han de ser llegides en aquest context. I aquesta és la raó per la qual el fet que Llull, en moltes obres, il·lustra la seva distinció entre intenció primera i intenció segona a través de l'exemple de l'arbre que per millor fer el fruit fa les fulles (de manera que fa del fruit la intenció primera i de les fulles la intenció segona), no respon a cap expansió lírica del Doctor Il·luminat.¹³ Quan il·lustra així aquesta distinció, no fa sinó aplicar mecànicament a l'exposició de la doctrina sobre les intencions un dels exemples que, com hem vist, Aristòtil utilitza en el llibre II de la *Physica* per argumentar a favor de l'existència d'una activitat intencional en la naturalesa.¹⁴

Aquesta aplicació mecànica a l'exposició de doctrina sobre les intencions d'un dels exemples usats per Aristòtil en el llibre II de la *Physica* es dona ja en la primera obra en què Llull presenta la seva distinció entre les dues intencions: el *Compendium logicae Algazelis*, una obra destinada, probablement, a facilitar l'accés dels estudiants d'arts de Montpeller a l'estudi dels rudiments de les disciplines (la lògica i la física aristotèliques) que constituïen el nucli del currículum de la seva facultat. En una de les *additiones*¹⁵ que inclou en aquesta obra, Llull, que afirma que

Prima enim intentio cum causa finali convenit et semper ordinatur ad ipsam.
Secunda autem intentio instrumentum est primae (ed. Lohr, par. 8.13),

exemplifica així aquesta distinció:

Praeterea, iam videmus nos, quod pomerium vel quaelibet alia arbor fructifera, ut melius possit facere fructum, facit folia. Non facit autem fructum ad foliorum utilita-

¹³ A més del *Compendium logicae Algazelis*, que cito a continuació, Llull, entre d'altres llocs, il·lustra la distinció entre les dues intencions amb aquest exemple aristotèlic al capítol 92 de la *Doctrina pueril* (ENC 222): «En l'arbre són les fulles per ço que y sia lo fruyt; es cor lo fruyt val més que les fulles, per aço natura à la primera entenció al fruyt, e la segona ha les fulles.» En algunes d'aquestes il·lustracions, la totalitat de l'arbre ocupa el lloc secundari de les fulles. Per exemple al *Llibre d'intenció*: «E car te vull parlar de entenció natural, entén com l'arbre es per la segona intenció, e lo fruyt es per la primera; quor meyllor cosa es lo fruyt que l'arbre.» (ORL XVIII, 7). D'altra banda, cal constatar que aquest exemple aristotèlic també apareix a vegades a l'obra de Llull desvinculat de la distinció entre les dues intencions. Per exemple, al *Llibre de contemplació en Déu*, on apareix en el marc d'un curiós desenvolupament de la distinció aristotèlica entre causes properes i llunyanes (cf. *Physica* II, 3, 195a 26 i segs.): «les rayls e les branques e les fulles e les flors son final ocasió sensual prop per tal que sien engenrats fruits sements en los vegetables» (ORL VI, 65). I també al *Tractat d'astronomia*, on és usat com a exemple d'instrument natural (NEORL V, 214).

¹⁴ El ja citat i subratllat «in plantis apparet proficientia quaedam facta esse propter finem ut folia propter fructus cooperimentum», *Physica* II, 8, 199a 20 i segs.

¹⁵ És a dir: en un dels passatges de l'obra que no deriven de la part lògica de la *Maqasid al-falasifa* d'Algatzell (veg. més amunt la nota 4).

tem. Facit ergo fructum intentione prima; folia vero intentione secunda producit (ed. Lohr, par. 8.13).

I a continuació afegeix:

Quicumque pervenire desiderat ad gaudia sempiterna, ipsum oportet Deum intentione prima diligere; secunda autem intentione oportet, quod ipse aliquid sub Deo existens diligit, ut ex hoc Deum valeat honorare (ed. Lohr, par. 8.13).

En aquesta primera aparició a l'obra lul·liana de la distinció entre les dues intencions, es pot veure clarament la funció que hi interpreta l'exemple aristotèlic de les fulles i el fruit. Tot i que el seu interès s'orienta al plantejament de l'ús normatiu (teològic) de la distinció entre les dues intencions, Llull fonamenta aquest ús normatiu usant com a paradigma un exemple que il·lustra el seu ús descriptiu en l'àmbit de la filosofia natural i que prové d'una de les obres que constituïen el nucli del currículum de la facultat d'arts on presumiblement estudiaven els seus lectors potencials.

Com acabem de veure, l'exemple de les fulles i el fruit apareix en la *Physica* d'Aristòtil en el context de l'argumentació a favor de l'afirmació de l'existència de causalitat final en la naturalesa. En aquest exemple, Aristòtil (d'acord amb l'establert a 190a 30 i segs.) identifica el fruit amb la causa final i les fulles amb allò que és amb vista al fi (*propter finem*), una distinció que, a l'escolàstica llatina, sovint s'expressava a través de la distinció entre *finis* i *id quod est ad finem* o *instrumentum*.¹⁶ Quan Llull usa aquest mateix exemple per explicar en què consisteixen les dues intencions no s'aparta d'aquesta identificació. En el cas concret del *Compendium logicae Algazelis*, fins i tot, presenta la distinció entre intenció primera i intenció segona com una conseqüència de la distinció entre la causa final i l'instrument: l'arbre posa la intenció primera en el fruit i la intenció segona en les fulles *perquè* produeix les fulles per al fruit. Quan Llull fa aquesta

¹⁶ *Instrumentum* era, en la terminologia filosòfica llatina, la traducció del grec *organon* (tot i que també era usat *organum*, sovint acompanyat de *sive instrumentum*). Atesa la centralitat dels plantejaments teleològics en la física i en l'ètica aristotèliques, aquest terme té una important funció en l'escolàstica. Pel que fa a la «ciència de natures», es considerava, seguint el *De anima* i el *De partibus animalium* (I, 5, 645b 15), que cada part del cos era un instrument que es produïa amb vista a un fi (a una acció) i que la totalitat del cos era un instrument complex que també es donava amb vista a un fi (a una acció complexa), i es parlava de l'ull com a *instrument* de la visió, del cos com a *instrument* de l'ànima, etc. És d'acord amb aquestes consideracions que Llull interpreta l'exemple aristotèlic de les fulles i el fruit fent de les fulles (que es produeixen per recobrir el fruit) un instrument. D'altra banda, i atès el principi segons el qual *ars imitatur natura*, s'establí una correspondència entre els instruments artificials i els instruments naturals. El referent més habitual per exemplificar aquesta correspondència era, pel que fa a les tècniques, el de la medicina. Aristòtil ja l'havia posada com a exemple al llibre II de la *Physica* (cap 2, 195a), on, després d'establir que la salut és la causa final d'aquesta tècnica, cita l'aprimament, la purga, les pocions i els instruments entre les coses que, en l'art mèdica, són *propter finem*. En aquest mateix passatge, el Filòsof divideix les coses que són *propter finem* en «accions» i «instruments».

presentació no sembla estar fent altra cosa que llegir, que comentar l'exemple d'Aristòtil. I el fet és que Llull llegeix aquest exemple d'una manera que entronca amb les lectures, amb els comentaris, que l'escolàstica llatina feia dels passatges en què Aristòtil, al llibre II de la *Physica*, parlava teleològicament de la naturalesa. El recurs al terme *intentio* era general en aquest context. Els escolàstics, que, esprement el seu significat etimològic, denominaven *intentio* al fet de tendir cap a una cosa, usaven aquest terme per descriure l'acció per la qual la naturalesa, que, segons Aristòtil, actuava sempre en funció d'un fi, es relacionava amb aquest fi. D'acord amb això, Bonaventura podia afirmar, recordant el llibre II de la *Physica*, que «*natura, ut dicit Philosophus, est operans per intentionem*» i també podia afegir, de passada, tot recordant un exemple que, en Aristòtil, fa la mateixa funció que el de les fulles i el fruit, que tot agent que actua amb vista a un fi exterior actua per intenció, com mostra l'aranya que fa la tela per atrapar les mosques (*In II Sent.*, dist. 38, art. 2, q. 1; *Opera omnia*, Ad Claras Aquas-Quaracchi, vol. II, pàg. 890; cf. *Physica* II, 8, 199a 20 i segs.). Dir, com fa Llull comentant un exemple d'Aristòtil, que el fruit era la intenció de l'arbre quan feia les fulles no era, com es pot veure, dir res de nou. Era repetir el que hauria dit qualsevol escolàstic. Una altra qüestió és la de si els escolàstics també anomenaven *intentio* a l'acció per la qual els agents es relacionaven amb allò que s'ordenava a la fi (amb l'instrument) i, en el cas que la resposta fos afirmativa, si establien un ordre entre aquestes dues possibles intencions. I el fet és que la primera qüestió era, en determinats contextos, una qüestió debatuda,¹⁷ mentre que la segona no podia sinó donar-se per òbvia en el cas que s'ac-

¹⁷ Llegint el que els escolàstics escriuen sobre aquesta matèria, es pot veure que, en el rerafons d'aquesta disputa, es trobava, entre d'altres motors textuais, el tractament que Pere Llobard havia fet a les *Sententiae* de la qüestió *Utrum voluntas finis et eius quod est ad finem sint duae voluntates, vel una*. Com afirma Bonaventura, Pere Llobard deixa aquesta qüestió sense determinar (Bonaventura: *In II Sent.*, dist. 38, *dubia* 4, ed. cit, pàg. 896). I els teòlegs escolàstics, que solien llegir aquesta qüestió posant en joc el concepte d'*intentio*, s'entretenien a determinar-la. Segons Bonaventura, es poden mantenir les dues posicions sempre i quan es tingui clar què es diu quan es manté cadascuna d'elles, sempre i quan es tingui en compte que es tracta de dues «maneres de parlar» diferents. Es pot dir que són dues voluntats en tant que són voluntats d'objectes diversos; però també es pot dir que és una voluntat, ja que qui vol allò que és *propter finem* en tant que és *propter finem* ho vol pel mateix acte de la voluntat d'acord amb el qual vol el fi. Tomàs d'Aquino, segurament fent-se ressò de la interpretació tradicional del problema, parteix d'una consideració semblant. I, per tant, reconeix la pertinència de parlar d'*intentio* referint-se a un fi que no sigui l'últim. Però la seva concepció intel·lectualista de les accions morals feia que, en l'àmbit de l'ètica, es decantés inexorablement a posar tot l'èmfasi en la manera de dir relacionada amb la tesi de la voluntat una. En els articles que a la *Summa theologiae* es dediquen a la intenció moral, no només defineix la intenció com un acte en el qual la voluntat del fi és idèntica a la voluntat d'assolir aquest fi per mitjà d'un fi intermediari que s'ordena a ell, sinó que, a més, insisteix, emparant-se pretesament en l'autoritat d'Aristòtil, en el fet que l'acte de la voluntat que es dirigeix a allò que s'ordena al fi considerat en tant que s'ordena al fi no s'anomena intenció, sinó elecció (1-2, q. 12, art. 4, *ad tertium*). La concepció intel·lectualista que Tomàs d'Aquino té de les accions morals fa que, en el seu discurs sobre les accions humanes, la distinció entre dues intencions (una de principal, tendent al fi, i una de secundària, tendent a

ceptés que la relació amb allò que era *propter finem* també podia ser descrita en termes intencionals. En el cas d'haver-hi dues intencions, en el cas d'admetre no només la intenció del fi últim, sinó també la d'allò que és *propter finem* considerat en tant que instrument com a fi intermedi, la intenció primera no podia ser sinó la que tendia cap al fi últim, cap al fi principal. Tomàs d'Aquino ho té ben clar quan afirma: «*virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, [...]*» (*Summa theologiae* 1-2, q.1 a.6, *ad tertium*; el subratllat és meu). Pensant en aristotèlic no es podia concloure una altra cosa: el fi és preferible a les coses que s'ordenen al fi (*Topica* III, cap. 1, 116 b i segs; cf. *Rethorica* I, cap. 7, 1363b); entre els fins, els que s'escullen per ells mateixos són més desitjables que aquells –els instruments– que són elegits per causa d'una altra cosa (cf. *Ethica Nicomachea* I, cap. 7).

Tot i les disputes existents sobre la possibilitat d'una relació intencional amb allò que és *propter finem*, Aristòtil, en *De anima* II, 4, havia establert una distinció en el marc de la qual l'escolàstica va desenvolupar un discurs sobre una tendència cap a l'instrument diversa de la tendència cap a la causa final (última). És la distinció entre *finis (gratia) cuius* i *finis quo*. Aquesta distinció sorgeix en el context de l'argumentació a favor de la consideració de l'ànima com a causa final del cos. Aristòtil comença recordant que la naturalesa obra amb vista a fins. A continuació, afirma que, en els éssers vius, els cossos (tant els dels animals com els de les plantes) són instruments, la qual cosa prova que l'ànima és un fi. Un cop dit això, Aristòtil introdueix, sense desenvolupar-la ni aplicar-la al cas, l'esmentada distinció. Pel context, resulta clar que el cos vivent és el *finis quo* (el *fi per a*), mentre que l'ànima és el *finis cuius* (el *fi amb vista al qual*). La distinció entre el *finis quo* i els *finis cuius* és, en definitiva, la distinció entre l'instrument, considerat com a fi intermedi, i la causa final a què serveix aquest instrument, considerada com a fi últim (en el cas del cos i l'ànima, la naturalesa o l'agent natural –el pare– tendria –en la generació– a la producció d'un cos vivent –*finis quo*–, a través del qual atenyeria l'ànima –*finis cuius*).¹⁸ Tomàs d'Aquino, comentant el doble sentit del terme *finis* que s'apunta en aquest passatge, glosa, a propòsit de la interpretació del *finis quo*: «*finis est, non tantum principale intentum, sed etiam illud quo illud adipiscimur, ut si*

allò que és *propter finem*), tot i comparèixer en ocasions, gairebé esdevingui irrellevant. Com veurem a continuació, no sempre s'esdevé exactament el mateix en les seves consideracions sobre la teleologia natural.

¹⁸ Pel que fa a la consideració de l'instrument o d'allò que es fa *propter finem* com a fi, veg. també *Physica* II, 3, 194b 23 i segs., on s'afirma, prenent de nou com a exemple la medicina, que pertany a la mateixa causalitat tot allò que, mogut per un altra cosa, és intermediari entre aquest motor i la fi: per exemple, pel que fa a la salut (que és causa final), les accions i els instruments que serveixen per assolir-la. Pel que fa a l'ús d'aquesta distinció aristotèlica en la qüestió sentenciària de la voluntat una o doble de què parlavem a la nota anterior, veg., de nou, Bonaventura: *In II Sent.*, dist. 38, *dubia* 4, ed. cit., pàg. 896.

dicamus, quod finis medicinae est calefacere corpus, quia a calore habetur aequalitas complexionis, quae est sanitas.» (*Sententia De anima* II, *lectio* 7, *nota* 8; el subratllat és meu). El sentit d'aquesta analogia entre *natura* i *ars* és clar: tot i que el fi de la medicina és la salut (*finis cuius*) també es pot parlar com a fi (com a *finis quo*) d'allò, de l'instrument (l'escalfament del cos), que es busca per assolir aquest fi. I no és menys clara la jerarquia que s'estableix entre la tendència cap a cadascun d'aquests fins: el *finis quo* no és el *principale intentum*; el *finis cuius*, sí. Tomàs d'Aquino podria haver afegit: «*virtus primae intentionis [...] est respectu ultimi finis*». Però, en aquesta ocasió, no ho fa. En un comentari de la *Physica* de mitjan segle XIV, que, tot i ser publicat a l'*Opera omnia* de Joan Duns Escot editada per Wadding, sembla que cal atribuir a Marsili d'Inghen, s'apunta en la mateixa direcció hermenèutica.¹⁹ Responent a la quaestio *Utrum finis sit causa*, el comentador introdueix, exemplificant-la també a través de l'analogia entre la natura i l'art mèdica, la següent consideració sobre la distinció entre *finis quo* i *finis (gratia) cuius*:

Quarto notandum, quod quidam est finis gratia cuius, et alius est finis quo; finis gratia cuius est *finis principaliter intentus* ab agente; finis quo est ille, mediante quo intenditur *finis principaliter intentus*; ut quando aliquis laborat propter sanitatem; labor est finis quo acquiritur sanitas, quae est finis *gratia cuius* respectu prioris; et finis est finis quo respectu posterioris (Joan Duns Escot: *Opera omnia*, vol. 2, *In VIII libros physicorum*, pàg 140; els subratllats són meus).

Com es pot veure, la lectura que Llull fa de l'exemple aristotèlic de les fulles i el fruit concorda plenament amb la tradició hermenèutica dels *libri naturales* d'Aristòtil. Aquesta tradició autoritza no només la identificació de les fulles amb l'instrument i del fruit amb el fi, sinó l'afirmació d'un tendir principal cap al fi i d'un tendir no principal cap a l'instrument.²⁰

Cal tenir en compte, a més, que, com veurem a continuació, en la tradició hermenèutica dels *libri naturales* també es documenta la distinció substantivada entre una *prima intentio* i una *secunda intentio* aplicada a l'anàlisi de l'activitat *propter finem*, una distinció que podria haver sorgit de la traducció literal i potser pleonàstica al llatí de les expressions àrabs *ala al-qasd al-awwal* i *ala al-qasd al-thani*, que signifiquen literalment i respectivament «segons la primera intenció» i «segons la segona intenció», però que, en els textos filosòfics àrabs

¹⁹ Joan Duns Escot: *Opera omnia*, vol. 2, *In VIII libros physicorum*. Wadding, l'editor d'aquesta obra completa, ja el tenia per apòcrif. Des de fa temps s'atorga la seva autoria a Marsili d'Inghen (ca. 1330-1396), que va ser mestre de la facultat d'arts de la Universitat de París des de 1362 i rector de la mateixa Universitat entre 1367 i 1371.

²⁰ I també autoritza la relació que Llull, a l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (MOG I, 443 = Int. VII, 10), estableix entre la primera intenció i la causa final i les altres tres causes (eficient, formal i material) i la segona intenció (cf. *Physica* II, 3, 195a 15 i segs.).

en què apareixen, solen tenir un sentit adverbial i denoten «principalment» i «secundàriament», de manera que, en un text llatí traduït de l'àrab on es parlés del *finis cuius* en relació al *finis quo*, podia aparèixer indistintament «finis principaliter intentus ab agente» o «finis intentus ab agente intentione prima».²¹

2. EL CAS DELS MONSTRES DE SIS DITS

La distinció substantivada entre una *prima intentio* i una *secunda intentio* apareix, per exemple, en les *Quaestiones disputatae de veritate* del mateix Tomàs d'Aquino, concretament a l'article 2 de la qüestió 23 (1258-9): *Utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens*. El mestre dominicà l'usa per parlar del tema dels naixements monstruosos (que, com hem vist, apareix al llibre II de la *Physica* en el context de l'argumentació a favor de l'existència d'activitat intencional en la naturalesa) i per argumentar, per analogia, sobre la pertinència de distingir en Déu entre una voluntat antecedent i una voluntat conseqüent:

Sicut patet in operatione naturae, quod ex parte virtutis formativae, quae est in semine, est quod animal perfectum producat: sed ex parte materiae recipientis, quae quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producat perfectum animal, sicut contingit in partibus monstruosis. Et sic dicimus de *prima intentione* naturae esse quod animal perfectum producat; sed quod producat animal imperfectum, est ex *secunda intentione* naturae: quae ex quo non potest propter suam dispositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius est capax. Et similiter est considerandum in operatione Dei qua operatur in criaturis [...] Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi *prima intentione*, sive voluntate antecedente. Sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax; et hoc est quasi de *secunda intentione* eius, et dicitur voluntas consequens (*De veritate, quaestio 23*; el subratllat és meu).

²¹ Pel que fa a això, veg. Kwame Gyekye: «The terms *prima intentio* and *secunda intentio* in arabic logic», *Speculum* 46 (1971), pàgs. 32-38, especialment pàgs. 32-34. Gyekye, en aquest article, exemplifica l'aparició de la distinció entre una *prima intentio* i una *secunda intentio* en alguns passatges de les traduccions de dues obres relacionades amb *Maqasid al-falasifa* d'Algatzell, l'obra que Llull versiona parcialment en el *Compendium logicae Algazelis*. Aquestes dues obres són *Tahafut al-falasifa* (on Algatzell critica les opinions dels filòsofs exposades a *Maqasid*) i *Tahafut al-tahafut* (on Averrois fa la crítica d'aquesta crítica). En la primera, Algatzell usa aquesta distinció per parlar de la manera com Déu tendeix cap al coneixement d'ell mateix per primera intenció i cap al coneixement de l'univers per segona intenció (Discussió 6) i per analitzar l'actuació amb vista a fins del moviment dels cossos celestes (Discussió 15). En la segona, Averrois, l'usa per parlar (també en les discussions 6 i 15) dels mateixos temes. Sobre el moviment del cel afirma que, segons els filòsofs, no es produeix «principalment» o «per intenció primera» amb vista al món subllunar (Discussió 15; veg. més avall les notes 33 i 35). En el moment de redactar aquest article no he pogut comprovar fins a quin punt aquests passatges depenen textualment de la part filosòfica del mateix *Maqasid*.

Al llibre II de la *Physica*, Aristòtil distingeix entre tres menes de fets naturals: 1) els que es produeixen sempre de la mateixa manera (com el moviment del sol); 2) els que es produeixen freqüentment (com quan neix un animal ben format), i 3) els que es produeixen per excepció a aquells que es produeixen freqüentment (com quan es produeix un naixement monstruós).²² En aquest pasatge, Tomàs d'Aquino fa servir la distinció entre intenció primera i intenció segona per descriure el que s'esdevé en la naturalesa quan actua fora del seu curs habitual (el cas 3). Tomàs d'Aquino tracta del que s'esdevé en la naturalesa quan actua fora del seu curs habitual en innumbrables ocasions i gairebé sempre ho fa a través de l'exemple aristotèlic dels monstres. En general, d'acord amb el tractament que Aristòtil fa dels monstres a la *Physica*, tracta aquests fets com a fenòmens atzarosos esdevinguts totalment fora de la intenció (*praeter intentionem*) de la naturalesa.²³ El passatge que acabo de citar n'és una excepció. Tomàs d'Aquino, contràriament a la seva tendència general, hi vol assenyalar que el cas dels monstres no exemplifica el fracàs i prou d'una acció intencional, sinó que els monstres mateixos també són, en certa manera, objecte d'intenció, fins buscats. El context teològic concret en què s'usa la distinció entre les dues intencions (l'argumentació que la voluntat consegüent de Déu vol les penes per als malvats, tot i que la seva voluntat antecedent vol salvar tothom) podria explicar aquesta opció, de la mateixa manera que altres contextos teològics concrets diferents podrien explicar que opti per l'altra. Però no s'hauria de negligir la funció paradigmàtica que l'exemple dels monstres interpreta en aquesta argumentació, una funció que convida a buscar l'origen de la distinció que s'hi efectua entre les dues intencions en el context de la filosofia natural i, més concretament, en el de la tradició hermenèutica de la *Physica*. A la *Physica* Aristòtil presenta els monstres com un exemple de resultat atzarós. En el peripatetisme medieval es qüestionava la pertinència d'aquest exemple. Avicenna, que negava l'existència de l'atzar en els moviments naturals, explicava els naixements monstruosos a partir de la influència de la Intel·ligència agent, del *dator formarum*, que no negava la forma a cap matèria que fos apta per rebre-la. D'acord amb això, els monstres no queien del tot fora de la intenció de la naturalesa.²⁴

²² Veg *Physica* II, 5, 196b 10 i segs.

²³ Com fa, per exemple, a *Summa contra gentes* III, 6, 2.4: «Patet ergo ex praemissis quod illud quod est simpliciter malum, omnino est praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi.»

²⁴ Albert el Gran (*Opera omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense*, tom IV part I, *Physica*, llibres 1-4, pàg. 118) presenta així aquesta interpretació d'Avicenna: «Si tamen abundans materia ultra materiam sex digitorum referatur ad datorem formarum, cum ille non neget formam alicui materiae habenti aptitudinem ad recipiendum formam, et consideretur materia manus abundans sub illa causa divina et universalis, erit vel frequenter vel forte semper, quod talis materia recipiat sex digitos. Et sic digitus sextus erit semper causatus secundum comparationem ad causam universalem divinam et non erit extra intentionem naturae primae agentis, cum tamen in se sit in paucioribus et extra naturae intentionem particularis communi cursu naturae agentis. Haec igitur est sententia Avicennae volentis sequi Aristotelem [...]»

Albert el Gran, tot i que, com Averrois, no accepta l'explicació d'Avicenna, considerava també que l'exemple dels monstres era un mal exemple i, emparant-se esbiaixadament en l'autoritat del *Liber de animalibus*, parlava dels naixements monstruosos (que exemplifica a través dels nounats amb sis dits)²⁵ com a producte no de l'atzar sinó de l'ocasió: l'abundància de la matèria dóna a l'agent l'ocasió de produir el dit sisè.²⁶ Un cop fet això, emparant-se també en l'autoritat de Ptolemeu, afegia, al·ludint a la influència dels astres, que aquestes *nativitates*, que són ocasionades en la causa particular, són intencionals (*intenta*) en la causa universal.²⁷ L'aparició de la distinció entre dues intencions en les *Quaestiones disputatae de veritate* sembla dependre de la literatura generada a partir d'aquest exemple, una literatura que, com acabem de veure, havia buscat una explicació *per intentionem* d'allò que a la *Physica* era presentat com a *praeter finem*.²⁸

²⁵ Veg. més amunt la nota 12.

²⁶ «Ego tamen in isto exemplo [el dels naixements monstruosos] non multum video proprie esse casum, nisi large sumatur, et ideo etiam ipse Aristoteles talia nata in *Libro de animalibus* vocat occasionata et non casualiter nata; casus enim est causa per accidens. Occasio autem minus dicitur quam causa et est, ut diximus, quando propter aliquid incidens aliquid causatur, sicut in moribus dicimus aliquem dare occasionem, quando innuit vel negligit aliquid, per quod aliquis damnificatur. [...] Abundantia materiae dedit occasionem producendi digitum sextum [...]» (ed. cit. pàg. 125). Si parlo d'esbiaixament és perquè en el passatge del *Liber de animalibus* a què es fa referència, no es parla dels naixements monstruosos, sinó dels naixements de dones. Es tracta del famós passatge de *De generatione animalium* II, 3 (737a 27-28), on es parla de la femella com a *mas occasionatus*. D'acord amb el plantejament aristotèlic, l'engendrament d'una femella és un fracàs en l'assoliment del fi per part de l'agent natural particular (l'home, que hauria d'engendrar un altre home). Però, evidentment, es tracta d'un fracàs que, des d'un punt de vista global i a diferència dels engendraments d'individus amb sis dits, es produeix d'una manera clara amb vista a un fi, atès que l'existència de dones és requerida per la generació. Des de la perspectiva de la causalitat final és necessari el naixement de femelles, a diferència del dels monstres, que, des d'aquesta mateixa perspectiva, només són necessaris segons una necessitat accidental (cf. *De generatione animalium* IV, 2, 767b). D'aquí que el tractament en termes intencionals del cas del naixement de femelles no resulti tan problemàtic.

²⁷ «Et ideo secundum veritatem, quam tradidit Ptolemaeus in *Libro de nativitatibus*, nativitates tales occasionatae sunt in causa particulariter movente, quae est vis formativa seminis et praeparatio materiae ad formam, sed tamen sunt intentae in causa universaliter movente, quae est qualitas proveniens ex situ et respectu stellarum in hora, qua semen cadit in matricem. Et ideo principia dant geneatici, quibus praedicantur et praesciuntur tales nativitates, et expertum est, quod talia principia frequenter eveniunt» (ed. cit. pàg. 125).

²⁸ Llull s'ocupa de les «monstruositats» en diversos indrets de la seva obra, però, pel que en sé, mai no el posa connexió amb la distinció entre les dues intencions. Al *Tractat d'astronomia* (NEORL V, 253 i 266) fa un tractament del tema en què, com Albert el Gran, posa en relació aquests naixements amb les influències celestes.

3. EL PROBLEMA DE LA *INTENTIO CORRUPTIONIS*

Tomàs d'Aquino també usa la distinció entre dues intencions (una de principal i una de secundària), per analitzar les accions en què la naturalesa segueix el seu curs habitual (cas 2). És el que s'esdevé en les *Quaestiones disputatae de malo* (1269-1271). En el primer article d'aquestes *Quaestiones* (*An malum sit aliquid*), Tomàs, en la seva resposta a una objecció que, segons diu, es basa en el llibre V de la *Physica*, afirma:

corruptio quae est ab eo quod est malum simpliciter et secundum se ipsum, non potest esse naturalis, sed magis est casus a natura; sed corruptio quae est ab eo quod est malum alicui potest esse secundum naturam, sicut quod ignis corrumpat aquam; et tunc id quod intendit, est bonum simpliciter, scilicet forma ignis. Quod autem *intenditur principaliter*, est esse ignis generati, et *secundario* non esse aquae, in quantum ad esse ignis requiritur (el subratllat és meu).

El context en què apareix aquesta consideració sobre aquesta doble intenció en la naturalesa és, de nou, teològic. El problema que planteja la possibilitat d'una relació intencional respecte a la privació té a veure amb la relació de l'existència del mal amb la providència divina. Aquest problema sorgeix, en l'escolàstica llatina, com a conseqüència de la relectura en clau transcendent de la teleologia natural d'Aristòtil. En la seva interpretació de la doctrina aristotèlica sobre la *intentio naturalis*, Tomàs d'Aquino obre la porta a l'atribució a la providència divina de les operacions de la naturalesa: és Déu, qui, per mitjà de la seva intel·ligència mou totes i cadascuna de les coses naturals cap al seu fi, de manera que, en les operacions naturals, el moviment també és dirigit, a semblança del que s'esdevindria amb les humanes, per un enteniment (Cf. *Super Iob* 9,5, pàg 59, ll. 119-127).²⁹ Si sense *intentio* no hi ha moviment cap al fi i si

²⁹ En Tomàs d'Aquino, aquesta lectura en clau transcendent de la teleologia natural aristotèlica va lligada, en determinats contextos teològics, a la no acceptació de la denominació *intentio naturalis* com una denominació feta en sentit propi. Això és el que s'esdevé a *Summa theologiae* 1-2, q.12 a. 5, en el tractament de la qüestió *Utrum intentio conveniat brutis animalibus*. Tot i que Tomàs d'Aquino hi admet que, parlant en sentit lat, es pot dir que les bèsties «intendunt finem» en tant que són mogudes per l'instint natural cap un determinat objectiu, conclou que si s'usa «intenció» en el seu sentit propi i principal no es pot dir que en elles hi hagi intenció. Tomàs d'Aquino ho argumenta per mitjà d'una petició de principi: parlant en sentit propi, la *intentio finis* pressuposa que alguna cosa intrínseca al subjecte que es mou (la raó) ordeni cap al fi; les bèsties són irracionals; per tant, no els convé la intenció. En aquesta resposta, sembla pesar d'una manera decisiva tant el paper que el mestre dominicà atorga a l'enteniment com a facultat que dirigeix els actes voluntaris humans com la voluntat de separar d'arrel la naturalesa d'aquests actes d'aquells que porten a terme (la resta de) els éssers naturals. Tomàs d'Aquino, per bé que sap que la seva solució s'aparta de la lletra d'Aristòtil, arriba fins i tot a comparar el moviment dels animals cap al fi amb la tendència de la fletxa impulsada per l'arquer (una imatge que equipara el moviment natural al moviment violent o no natural). Bonaventura apunta, en aquest cas com Tomàs d'Aquino, que, en sentit propi, la intenció es refereix al règim propi de l'apetit racional i ho fa al·ludint (també) al fet

sense intel·ligència no hi ha *intentio*, cal atribuir a la providència divina allò que es produeix naturalment, atès que la naturalesa sempre actua amb vista a un fi. És en el marc d'aquest plantejament que, atesa la consideració tradicional de la privació com a mal, sorgeix el problema de l'existència o no d'una *intentio corruptionis*. En moltes *quaestiones* de Tomàs d'Aquino, aquest problema apareix associat al de l'existència dels monstres, que, en el context de la relectura en clau transcendent de la teleologia natural aristotèlica, també podia ser vist com a producte de la voluntat divina.³⁰ La «ciència de naturales», com es pot veure, no només actuava com a paradigma per a la solució de les qüestions teològiques, sinó que també, en moltes ocasions, plantejava problemes que calia resoldre fent ús de la interpretació dels temes que provocaven aquests problemes que resultava més útil per a la seva solució. Això és el que fa Tomàs d'Aquino en aquest passatge en què utilitza la distinció entre les dues intencions. El mestre dominicà constata, a través de l'exemple del foc, l'existència d'una doble intenció en cada element: una de principal (que s'identifica amb el fi) i una de secundària (que s'identifica amb allò que és requerit per a l'assoliment d'aquest fi). Lull, pocs anys després, també reconeixerà, en el *Llibre d'intenció*, una doble intenció en els elements:

E per açò, fill, cascun element, segons la ordinació damunt dita, ha a sí meteyx e a sa calitat la primera intenció, e al altre elament la segona. (ORL XVIII, 53-54)

I, en els *Començaments de medicina*, exemplificarà aquesta doble intenció a través del mateix exemple que Tomàs d'Aquino, tot i que desenvolupat a partir de l'explicitació a la lulliana de la dualitat de qualitats de cada element de què parla Aristòtil al *De generatione et corruptione*:

Los elemens an cascú a si metex la primera entenció, et a altre la segona; la qual primera entenció s'a a la causa final, et la segona entenció s'a a la materia et a les altres coses senblants a aquestes. Enaxí com la .A. [el calor, qualitat propia del foc]

que, en ell, allò que mou l'apetit cap al fi té més a veure amb el dirigir que amb el ser dirigit, però, amb tot, reconeix que no resulta absurd parlar d'intenció en referència al règim de la resta d'apetits: el natural i el sensitiu. La resistència que Tomàs d'Aquino mostra, a la *Summa theologiae*, a acceptar una *intentio* en els animals, en les plantes o en els éssers inanimats sembla una resistència teològica que fa sistema amb la seva relectura i desactivació de la teleologia immanent d'Aristòtil. En qualsevol cas, aquesta resistència sol desaparèixer del seu discurs quan comenta o usa els textos dels *libri naturales* de l'Estagirita. En la major part dels casos, no dóna a entendre, no vol donar a entendre, ans el contrari, que el seu discurs sobre la intenció natural sigui un discurs en sentit lat.

³⁰ Per exemple a l'article de la *Summa contra gentes* (III, 6, 2.4) esmentat més amunt, on construeix el seu discurs a partir de la distinció entre allò que és absolutament dolent (com els monstres) i allò que no és absolutament dolent (com la privació) i afirma, que, a diferència dels parts monstruosos, que són *praeter intentionem*, «privationes a natura non sunt secundum se intentae, sed secundum accidens: formae vero secundum se.»

en la .E. [un compost elemental] qui a la primera intenció a destruir la .D. [la fredor, qualitat pròpia de l'aigua], et per asó dona per la segona entenció si metexa a la .C. [la humitat, qualitat pròpia de l'aire], per so que la .D. [la fredor], reebent .C. [la humitat], reeba .A. [el calor] que mortific lo sobjet de .D. [la fredor]. Et asó metex se segeix dels altres elemens. (NEORL V, 47)

Poc d'original hi ha, per tant, en aquell reconeixement i en aquesta exemplificació. Com es pot anar veient, la distinció entre una intenció primera i una intenció segona no es redueix, en l'escolàstica llatina, a la distinció, habitual entre els lògics, entre conceptes de coses coneguts com a intencions primeres i conceptes de conceptes coneguts com a intencions segones.³¹ El fet que Tomàs d'Aquino usi aquesta distinció (substantivadament o no) en diversos passatges que tracten no de conceptes, sinó de la teleologia natural mostren que l'ús de la distinció entre una *prima intentio* i una *secunda intentio* en l'anàlisi dels actes *propter finem*, un ús els orígens del qual semblen relacionar-se amb els problemes hermenèutics que suscitava la *Physica* d'Aristòtil, ja havia estat incorporada per l'escolàstica llatina en el moment en què Llull va començar la seva etapa productiva.

4. I TAMBÉ EL PROBLEMA DE LA INTENCIÓ DELS MOVIMENTS CELESTES

La distinció entre una *primaria intentio* i una *secundaria intentio* també es troba en el comentari a la *Physica* d'Aristòtil publicat en l'edició de Wadding de les *Opera omnia* de Joan Duns Escot i que, segons sembla, i com ja hem vist, podria respondre a l'autoria de Marsili d'Inghen.³² Apareix concretament en dues qüestions relacionades amb els passatges del llibre II en què Aristòtil tracta de la causalitat final i argumenta a favor de la intencionalitat de les obres naturals: *Quaestio IX: Utrum finis sit causa*, i *Quaestio XIV: Utrum monstrum intendatur a natura*.

L'enunciat de la segona d'aquestes qüestions reflecteix clarament el que dèiem abans, que el tractament que Aristòtil fa a la *Physica* dels monstres com a

³¹ Pel que fa a aquest altre ús, en la lògica escolàstica i en Llull, de la distinció entre *prima intentio* i *secunda intentio*, veg. l'article de Kwame Gyekye citat més amunt a la nota 21 i també Josep Maria Ruiz Simon: *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema) 1999, pàgs. 115-135. Pel que fa a l'originalitat o no de l'ús que Llull fa de la distinció entre dues intencions en els actes *propter finem*, cf. el que es diu aquí amb Charles Lohr, «Ramon Llull: *christianus arabicus*», *Randa* 19 (1986), pàgs. 14 i 15, on, després d'apuntar-se la novetat en el món llatí de l'aplicació lul·liana de la distinció entre dues intencions a l'anàlisi dels actes *propter finem*, s'afirma que Llull la devia prendre, directament o indirecta, de la enciclopèdia filosòfica àrab *Ikhwan al-safa*.

³² Veg. més amunt la nota 19.

efectes *praeter finem* resultava problemàtic per a certes branques de la tradició peripatètica. En el cos d'aquesta qüestió, el comentador anònim usa repetidament la distinció entre dues intencions per descriure, com feia Tomàs d'Aquino en la qüestió 23 del *De veritate*, la manera com es concreta la intenció de la naturalesa en la producció de monstres:

Secundo notandum, quod aliquid intenditur a natura dupliciter, uno modo *primaria intentione*, et sic natura producens monstrum intendit ipsum producere rectum; alio modo *secundaria intentione*, ut quando impeditur natura a *fine primario intento*, agit meliori modo, quo potest, et ideo natura agit de possibilibus, quod melius est [...].

Secunda conclusio: A natura non intenditur monstrum, id est, non intenditur res sic esse disposita, qualiter denominatur monstrum. Probat, quia sicut est in arte, sic est in natura; sed aliqua eveniunt in arte praeter intentionem artificis, ita similiter et in natura; et ista conclusio intelligitur *de primaria intentione* [...].

Tertia conclusio: Natura particularis intendit monstrum *secundaria intentione*. Probat per similitudinem in arte; quia in artificialibus, quando aliquid evenit praeter intentionem artificis, artifex corrigit meliori modo, quo potest; igitur ita videtur esse in naturalibus; ut patet in exemplo: quia grave naturaliter inclinatur ad moveri deorsum per lineam brevissimam, quae est perpendicularis supra centrum, et cum fuerit impeditum a descensu per illam lineam, tunc descendit per lineam obliquam meliori modo, quo potest, ut patet de gravi descendente super tabulam transversaliter positam in aere [...].

Quarta conclusio: Natura universalis intendit monstrum utroque modo, scilicet, et *primaria intentione*, et *secundaria*. Probat, quia monstrum est effectus casualis, ex quo evenit praeter intentionem agentis; igitur sit ex confluentia plurium causarum, a quarum aliqua effectus ille est praeventus, et ab aliqua non; ut patuit ex precedentibus quaestionibus. Et quandoque monstra, cum fuerint nimis inconsueta, et mirabilia, fiunt ad designationem alicuius futuri. Secundo, quia huiusmodi monstra ordinata sunt ad determinatum finem; igitur sunt intenta. Consequentia tenet, quia finis est ex intentione. Antecedens apparet, quia ordinata sunt ad pulchritudinem universi. Unde sicut facies redditur pulchrior quandoque ex una macula, et harmonia ex interpositione alicuius inconsonantiae, ita etiam et universum est pulchrius ex hoc, quod quandoque monstrum producit (Joan Duns Escot: *Opera omnia*, vol. 2, *In VIII libros physicorum*, pàg 159-60; els subratllats són meus).

El tractament que Marsili d'Inghen fa d'aquesta qüestió posa de manifest que la distinció entre dues intencions ve exigida, també en aquest cas, com a *De veritate* 23, per la voluntat d'argumentar no només que la naturalesa sempre actua intencionalment, tot i que pugui fracassar en l'assoliment del seu fi habitual (que és el que havia dit Aristòtil), sinó també que la relació de la naturalesa amb els productes excepcionals també pot ser entesa en termes intencionals (els monstres deixen de ser «errors» de la naturalesa per ser «correccions» dels errors de la naturalesa, accions intencionals que tenen en compte els obsta-

cles).³³ L'ús (a la *tertia conclusio*) de l'exemple, tret també de la *Physica*, del cos pesant com a anàleg del monstre, és força significatiu pel que fa a aquest gir respecte al plantejament aristotèlic originari. A través d'aquest exemple Marsili d'Inghen vol mostrar que el moviment intencional persisteix encara que el fi assolit no pugui ser aquell que es buscava. També cal assenyalar l'aparició d'un tema que ja havíem trobat a Albert el Gran: el de la relació dels resultats monstruosos amb les causes universals celestes que, per vies diverses, influeixen en l'acció de l'agent específic; un tema que Marsili d'Inghen associa amb un dels arguments tradicionals de la teodicea, el de la justificació dels mals parcials per la seva col·laboració al major bé del conjunt. Finalment, cal remarcar que el comentador (com es pot veure en la seva segona nota) sembla apuntar a l'establiment com a principi general de la tesi de la duplicitat d'intencions en totes les accions naturals («secundo notandum, quod aliquid intenditur a natura dupliciter...»). Aquest principi sembla actuar d'una manera força clara en la qüestió *Utrum finis sit causa*, on el comentador també usa, i ho fa repetidament, la distinció entre les dues intencions:

Tertio est notandum de fine, qui est bonum intentum ab agente, quod quidam est finis primaria intentione, et est ille, quem agens principaliter intendit, verbigratia, prius natura corpora coelestia primaria intentione cum Intelligentiis agunt propter Deum, et Deus propter se ipsum, sed secundaria intentione propter ista inferiora. Exemplum secundi, quia agens naturale in agendo, ut ignis in agendo primaria intentione intendit assimilationem passivi, sed secundaria intentione intendit corruptionem sui contrarii; et sic finis secundaria intentione est ille, qui minus principaliter intenditur ab agente.

Differunt autem isti fines ab invicem; quia finis primaria intentione est aequae nobilis, vel nobilior ordinantis in finem; sed hoc non est verum de fine secundariae intentionis; quia ista intentione minus nobilia Deo, et Intelligentis, qui tamen agunt secundaria intentione propter ista inferiora [...].

Secunda conclusio. Quaelibet res mundi agit naturaliter propter se ipsam, tanquam propter finem principaliter intentum, et primaria intentione [...].

Ad sextam concedo eo modo, quo est expositum: modo coelum non agit primaria intentione propter ista inferiora, sed secundaria intentione [...] (Joan Duns Escot: *Opera omnia*, vol. 2, *In VIII libros physicorum*, pàg. 140).³⁴

³³ Cal assenyalar que Marsili d'Inghen usa la distinció entre la intenció primera i la intenció segona per acotar dues menes de discursos sobre la causalitat final: allò que és *praeter intentione* si es considera només la intenció primera deixa de ser-ho quan es posa en joc la intenció segona. D'acord amb aquest enfocament, l'afirmació segons la qual la naturalesa no posa la seva intenció en el monstre (que és la més fidel a la lletra de la *Physica*) no és contradita, sinó salvada com a veritable *secundum quid*.

³⁴ La tercera «nota» que es reproduïx en aquesta cita forma part d'una llista de quatre notes en què s'exposen «diversae distinctiones de fine, quas posuit Aristoteles et Commentator in diversis locis.» La quarta «nota» és la que hem reproduït més amunt i fa referència a la distinció entre *finis quo* i *finis cuius* establerta per Aristòtil a *De anima* II, 4. Atès que la distinció entre *primaria intentione* i *secundaria intentione* no és desenvolupada per Aristòtil, es podria pensar que Marsili d'Inghen l'atribueix a Aver-

Com es pot veure, a l'hora de comentar el llibre II de la *Physica* d'Aristòtil, Marsili d'Inghen posa en joc una interpretació de la causalitat final en la qual la distinció entre dues intencions interpreta un paper central. D'acord amb aquesta interpretació, en *tots* els agents naturals es dona una doble intenció. Marsili d'Inghen aplica la distinció entre la intenció primera i la intenció segona a les tres menes de fets naturals distingits per Aristòtil al llibre II de la *Physica*: a aquells que sempre tenen lloc de la mateixa manera, a aquells que s'esdevenen d'ordinari i a aquells que es presenten com a excepció a aquells que s'esdevenen d'ordinari. Cal remarcar que, pel que fa als dos últims casos, Marsili d'Inghen il·lustra aquesta dualitat d'intencions amb els mateixos exemples que Tomàs d'Aquino: el foc (que té en la corrupció del seu contrari la intenció segona) apareix com a exemple d'agent natural que actua d'acord amb el curs de la naturalesa i els monstres apareixen, de nou, com exemples de resultats sorgits fora d'aquest curs. I és interessant de notar, a més, pel que fa al primer cas, l'ús que Marsili fa de la distinció entre les dues intencions en l'anàlisi de la acció *propter finem* de les Intel·ligències i els cossos celestes. Aquesta aplicació també es troba, en termes semblants a una *Expositio* al *De consolacione philosophiae* de Boeci, que tot i ser inclòs en les obres completes de Tomàs d'Aquino, pertany a una època més tardana.³⁵ En aquesta obra, en el comentari a un fragment del llibre III de l'obra de Boeci, el comentador, després d'afirmar que seria complex i de poca utilitat aclarir el passatge següent, com era habitual en els comentaris d'aquesta obra, la intenció de Plató en el *Timeu*, proposa la següent lectura, que diu basada en Aristòtil

Notandum, quod orbes caelestes dicuntur consona membra intelligentiae, quia per ipsos tanquam per organa et instrumenta intelligentia influit inferioribus. Licet enim intelligentia prima intentione moveat propter se, tamen secunda intentione movet propter inferiora (*Expositio in Boethii De consolacione philosophiae*, llibre III, capítol 18).

Pel seu contingut, aquestes consideracions teleològiques sobre els moviments celestes podrien dependre, directament o indirecta, de les paràfrasis o comentaris d'Avicenna o d'Averrois al llibre VIII de la *Physica* o al llibre I del *De coelo et mundo*, unes paràfrasis o comentaris estretament relacionats amb els

rois, que, efectivament, com ja hem apuntat més amunt, l'usa, si més no, al *Tahafut al-Tahafut* per parlar, precisament, de la causalitat final dels moviments dels cels: «This movement, however, does not occur according to the philosophers in first intention for the sake of this sublunary world; that is, the heavenly body is not in first intention created for the sake of this sublunary world» (S. Van den Bergh: *Translation of Averroes' «Tahafut al-Tahafut»* (Luzac, 1954), pàg. 295; cf. Gyeke, art. cit., pàgs. 32-4).

³⁵ A. M. T. Gibson i Lesley Smith (eds.): *Codices boethiani. A conspectus of manuscripts of the works of Boethius*, vol. I (Londres: Warburg Institut, 1995), pàg. 15, es data aquest comentari en el segle xv.

passatges del *Tahafut al-falasifa* d'Agatzell i del *Tahafut al tahafut* d'Averrois, en què, com ja hem vist, entra en joc la distinció entre dues intencions en aquests moviments.³⁶

5. SOBRE LA INTENCIÓ MORAL I DEL FRUIR I L'USAR

No hi ha cap raó que porti a pensar que ni Marsili d'Inghen ni l'autor del comentari de la *De consolacione Philosophiae* a què m'acabo de referir depenguin en cap manera de Llull. El seu recurs a la distinció entre dues intencions s'inscriu en una tradició hermenèutica de la *Physica* d'Aristòtil que també troba el seu reflex en Llull, i abans en l'obra de Tomàs d'Aquino, i que entronca amb l'aristotelisme àrab. Un estudi sistemàtic del comentaris medievals (àrabs i llatins) de la *Physica* d'Aristòtil podria aclarir la manera, el moment i el context teòric en què va anar cristal·litzant la distinció entre dues intencions en l'anàlisi de l'activitat *propter finem* dels agents naturals i la manera com Llull s'inscriu en aquella tradició. Però, evidentment, tot i la importància que Llull atorga a la teleologia natural com a paradigma de la dualitat d'intencions, per entendre, en el seu context, la significació de l'ús lul·lià d'aquesta distinció, caldria també entretenir-se a veure la manera com els autors escolàstics tracten el tema de la intenció en altres àmbits. Els escolàstics no només reflexionen sobre la *intentio naturalis*, sinó també sobre la *intentio moralis*. I, per tant, caldria no oblidar, la presència de qüestions relacionades o relacionables amb la *intentio* en les *Sententiae* de Pere Llombard i en els comentaris a l'*Ethica Nichomachea* d'Aristòtil a l'hora d'analitzar el rerafons textual del desenvolupament lul·lià d'aquest concepte.

L'ús normatiu que Llull fa de la distinció entre les dues intencions depèn molt directament, per exemple, de les qüestions posades en circulació per les *Sententiae* i, en concret, de l'ús que, en aquesta obra de Pere Llombard i en les obres que directament o indirecta la comenten, es fa de la distinció entre *uti et frui* (aquest últim pensat sovint per analogia amb la tendència cap al fruit sensible).³⁷

³⁶ Veg., pel que fa a Averrois, la nota 34. D'altra banda, cal notar també que aquesta interpretació de la intencionalitat dels moviments dels cels, característica de l'aristotelisme àrab, entrava en conflicte amb el relat que de la creació dels astres en el quart dia de la creació es fa al llibre del *Gènesi* (1,14 i segs.), on (des d'un punt de vista antropocèntric) es parla de la creació dels astres amb vista a la il·luminació i ordenament de la Terra.

³⁷ Cf. Tomàs d'Aquino: *Summa theologiae* 1-2, q.11 a. 1: «Unde a sensibilibus fructibus nomen fructuonis derivatum videtur.» Aquesta analogia entre allò que ha de ser objecte de fruïció i el fruit sensible es troba al darrera de la utilització que Llull fa de l'exemple de les fulles i el fruit per exemplificar l'ús normatiu de la distinció entre les dues intencions. Veg., per exemple, *Compendium logicae Algazelis* 8.13, citat més amunt.

En el capítol 2 de la distinció I del llibre I de les *Sententiae* (*De rebus quibus fruendum est, vel utendum, et de his quae fruuntur et utuntur*), Pere Llombard recorda les definicions que Agustí ofereix de *frui* (*gaudir*) i *uti* (*usar*) a *De doctrina christiana* (I, 4): «*Fruï* autem est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam; *uti* vero id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo fruendum est; alias abuti est, no uti.»³⁸ La filosofia moral escolàstica interpreta la distinció d'Agustí entre *uti et frui* a partir de la teoria de la causalitat final d'Aristòtil, sobretot a partir de l'ús que aquest autor en fa a l'*Ethica Nicomachea* i de la distinció entre *finis cuius* i *finis quo* establerta al *De anima*, per mitjà de la qual, com hem vist més amunt, s'anализava la relació entre l'*instrumentum* (considerat com a fi intermedi) i el fi últim.³⁹ La *fruitio* s'identifica exclusivament amb el fi últim, amb aquell fi que la voluntat apeteix per ell mateix (no *propter aliud*) i en el qual troba repòs i delit. L'*uti*, en canvi, remet a allò que en l'ordre teleològic s'ordena al fi últim. En la teologia escolàstica, aquesta distinció té un ús normatiu (les fonts del qual són una sèrie de sentències augustinianes recollides per Pere Llombard): Déu ha de ser l'objecte de la *fruitio*; aquest món i els seus béns, cal usar-los com a instruments per a aquella fruïció, no fruitir-los. Aquesta és la norma entorn de la qual Llull construeix el capítol que dedica a les dues intencions en el *Llibre de contemplació* (llibre II, cap. 45, ORL II, 227-32; cf. Bonaventura: *In I Sent*, a.1, q.3, «*Utrum solo bono creato utendum sit*», *conclusio*). La identificació lul·liana del pecat amb l'ús d'allò que hauria de ser objecte de fruïció també és escolàstica (veg. *ibidem*).

La presència de la literatura sentenciària també es fa sentir en la primera de les definicions de la *intenció* que Llull ofereix al *Llibre d'intenció*, on Ramon ofereix implícitament la seva resposta a una de les qüestions que es disputaven en els *commentaria* a les *Sententiae* de Pere Llombard: *utrum intentio sit actus voluntatis*. La resposta lul·liana a aquesta qüestió és la següent: «Entenció es obra de enteniment e de volentat qui.s mou a donar compliment a la cosa desijada e entesa.» (ORL XVIII, 5). Aquesta resposta concorda amb la tesi de Bonaventura (II *Sent.*, 38, 2, 2, *conclusió*) i s'aparta de la tesi que Tomàs d'Aquino manté a la *Summa theologiae*: «manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis» (1-2, q.12 a. 1, *solutio*). Això, evidentment, no s'esdevé per atzar, *praeter intentionem*. Com he apuntat en

³⁸ Veg. tota la qüestió a Pere Llombard: *Sententiarum Quator libri*, a Bonaventura, *Opera omnia*, vol. I (Quaracchi, 1882), pàgs. 26-8.

³⁹ Pel que fa a l'*Ethica Nicomachea*, els capítols cabdals són els 1-8 del llibre I, on Aristòtil reflexiona sobre la finalitat de la vida humana i sobre la relació entre el fi últim i els instruments per assolir-lo (I, 7). Cal assenyalar, d'altra banda, les consideracions que, en el capítol 1 de l'obra, es fan sobre els fins de les arts i de les ciències, i sobre la jerarquització d'aquestes en funció de l'ordenament dels seus fins, que, en alguns casos, són fins instrumentals respecte a d'altres ciències (les «arquitectòniques»). Aquestes consideracions, que van tenir molta influència en la teoria escolàstica de la ciència, posen el marc per a una anàlisi intencional del sistema de les ciències com el que porta a terme Llull a *Llibre d'intenció*, ORL XVIII, 45-47.

un altre lloc, quan Llull s'enfronta a les qüestions sobre les quals divergien les diverses escoles de l'època tendeix indefectiblement a donar respostes que coincideixen amb les de l'escola neoaugustiniana franciscana.⁴⁰

La diferència entre les tesis de Bonaventura i Tomàs d'Aquino sobre la *intentio* és inseparable de la divergència radical entre les concepcions que tots dos pensadors tenen de la relació entre la voluntat i l'enteniment. Per a Tomàs d'Aquino, l'enteniment determina la voluntat de la mateixa manera que, en la naturalesa, la forma determina la matèria. D'acord amb aquest plantejament «intel·lectualista», la intenció, entesa com a acte de la voluntat, se subordina a un acte de l'enteniment: «quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem» (*Summa theologiae* 1-2, q. 9, a.1, *ad tertium*); «voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem» (*Summa theologiae* 1-2, q. 12, a. 1 *ad tertium*). Bonaventura, en canvi, d'acord amb la seva afirmació, d'origen augustiniana, de la coessencialitat de les potències de l'ànima (memòria, voluntat i enteniment), vol subratllar no només la igual dignitat de les dues potències, sinó també la sinèrgia amb què efectuen les seves accions. Per a ell, la intenció implica els actes conjunts de les dues facultats que cap d'elles podria portar a terme sense la col·laboració de l'altra.⁴¹

En el *Llibre d'intenció*, Llull, partidari com Bonaventura de la tesi de la coessencialitat de les potències, segueix la mateixa tesi que el mestre franciscà; una tesi que cal distingir de la que, després de la condemna de 1277, seguiran altres augustinians com Enric de Gant o Joan Duns Escot, que tendiran a subratllar el primat de la voluntat sobre l'intel·lecte i defensaran que la voluntat és una facultat que es determina ella mateixa sense ser determinada per cap altra.⁴² Cal notar que a la primera de les definicions que ofereix en el *Llibre d'intenció*, Llull indica que la intenció no només és un acte conjunt de la voluntat i l'enteniment, sinó, a més, que aquest acte es mou per donar compliment a una cosa ja *desitjada* i entesa. D'acord amb això, l'agent que tendeix cap al fi ho fa no només perquè coneix el seu objecte (com manté Tomàs d'Aquino), sinó també perquè el desitja: l'enteniment no podria dirigir la intenció sense el concurs, en funció també dirigent, de la voluntat.

Josep Maria Ruiz Simon
Universitat de Girona

⁴⁰ Veg. *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, ed. cit., pàgs. 331 i segs.

⁴¹ Veg. Bonaventura: *In II Sent.*, 38, 2, 2, *conclusio* i Etienne Gilson: *La philosophie de saint Bonaventure* (París: Vrin, 1984), pàg. 335.

⁴² Pel que fa a la tesi de Joan Duns Escot i Enric de Gant, veg. Émile Bréhier: *La philosophie du Moyen Age* (París: Albin Michel, 1971), pàgs. 311-3.

ABSTRACT

The distinction between a *prima intentio* and a *secunda intentio*, applied to an explanation of the acts realized with a view to their ends, interprets a fundamental function in the first Lullian arts. This article discusses the relation of this distinction with the analysis of final cause found in Book II of Aristotle's *Physics*, and with the hermeneutic tradition generated by this Aristotelian work.

Une solitude active: L'ermite et ses émules dans les romans de Raymond Lulle¹

Une légende accompagne souvent l'œuvre de Lulle. Dans le *Roman de Blaquerne*, le héros éponyme renonce au trône apostolique; la lecture de ce livre, dit-on, aurait aidé le pape Célestin V à prononcer «il gran rifiuto»,² pour rejoindre, comme Blaquerne, la vie érémitique. Que la factualité historique démente ou non la légende,³ celle-ci reste emblématique d'une incompatibilité de fond entre vie contemplative, privilège du solitaire, et vie active, où le nécessaire commerce avec autrui ne peut que perturber, voire empêcher, l'intime jouissance de l'âme qui veut s'adonner à Dieu. Etre seul pour se laisser ravir en Dieu, ou plo-

¹ Ce texte reprend une communication proposée lors du colloque sur les «Figures médiévales de la solitude», organisé à la Fondation des Treilles par Pierre Toubert et Michel Zink du 9 au 15 juin 2001. Je remercie les organisateurs d'avoir autorisé la publication de cet article.

² Dante, *Enfer*, III, 58-60: «Poscia ch'io v'ebbi alcun riconosciuto, / vidi e conobbi l'ombra di colui / che fece per viltade il gran rifiuto.» Garnier-Flammarion, 1985.

³ Célestin V démissionne le 13 décembre 1294, après cinq mois d'apostolat. R. Sugranyes de Franch, «Raymond Lulle écrivain. Les romans», *Les Cahiers de Fanjeaux*, n° 22, *Raymond Lulle et le Pays d'Oc* (Toulouse, Privat, 1987), p. 92-93, pose en ces termes le problème de la datation du *Blaquerne*: «Le problème de la datation de notre ouvrage prend ainsi une importance tout autre que celle d'une simple question érudite: il touche aux rapports entre l'histoire et la fiction littéraire.» L'auteur démontre ensuite que le *Blaquerne* a probablement été composé aux alentours de 1285, c'est-à-dire une dizaine d'années avant la démission de Célestin V. C'est aussi la conclusion de M. de Riquer, (*Història de la literatura catalana*, vol.1, p. 290): «Semble indubtable, doncs, que el *Blanquerne*, amb els seus cinc llibres i tal com ha pervingut fins a nosaltres, fou escrit entre els anys 1283 i 1286.» A la suite d'A. Bonner («La data de *Blaquerne*», *EL* 26, 1986, 143-7), A. Soler i Llopart («Encara sobre la data del *Blaquerne*», *SL* 31, 1991, p. 113-122) fixe le *terminus ante quem* à 1289 et propose en conclusion une hypothèse affinée: «el *Llibre d'Evast e Blaquerne* seria una obra començada (materialment o en el planteig) pels volts de 1276 i acabada cap a 1283. Una obra escrita durant set anys...» L'antériorité de la date du roman de Lulle par rapport à la démission de Célestin V fait donc l'unanimité. Mais contrairement à R. Sugranyes de Franch, A. Soler i Llopart, loin d'y voir la preuve de la puissance de la fiction littéraire sur l'histoire, considère «que la novel·la no és posterior a 1289 i que, per tant, no té res a veure amb la dimissió del papa Celestí V.» Au-delà de la question de la date, au-delà de l'apparente similitude du geste, il convient de remarquer que les deux papes ne démissionnent pas du tout pour la même raison, et que Blaquerne, contrairement à Célestin V s'acquitte de la part active de son parcours spirituel avant de démissionner.

yer avec autrui sous la charge du monde: il faudrait choisir, et Lulle, comme l'indique le parcours de Blaquerne, avait décidé. Le jugement de Dante sur l'homme du «grand refus» est sévère.⁴ Mais dans l'œuvre de Lulle, les ermites tiennent une grande place: la suprématie de la vie contemplative sur la vie active n'y est pas remise en question. Placé au cœur du *Félix*, le chapitre 62 qui a pour titre «De vida activa e contemplativa» affirme d'emblée que «Vida activa està per necessitat, e vida contemplativa està per compliment.»⁵ Pour confirmer la plus grande noblesse de la contemplation, le premier apologue érige en exemple un moine cloîtré qui refuse de devenir l'abbé de ses frères de réclusion. On voit que le syndrome de Blaquerne frappe à tous les niveaux du *cursus honorum* ecclésial. Si c'est dans la vie contemplative que l'homme trouve son accomplissement, la justification de la vie active ne résultant que des nécessités auxquelles doit sacrifier l'homme pécheur, on comprend que l'état solitaire puisse spontanément passer pour le rêve existentiel du philosophe catalan. Mais la vocation érémitique de Blaquerne, affirmée dès sa jeunesse, ne trouve à s'accomplir qu'en sa vieillesse, une fois gravis tous les échelons séculiers: simple religieux, abbé, évêque, pape. Et si l'itinéraire de Blaquerne forme la trame de tout un roman, l'œuvre romanesque de Lulle regorge d'épigones furtifs, qui désirent l'ermitage mais s'engagent dans la vie active.⁶ Par devoir? Par abnégation? Lulle lui-même, qui a dû plus violemment encore que Blaquerne s'arracher à son milieu social,⁷ et qui a reçu à la faveur d'une expérience de solitude extatique la révélation de son *Art*,⁸ n'a pas vécu comme un homme de retraite,

⁴ Dante en effet ne l'explique que par la «lâcheté» (*viltade*).

⁵ *Félix o el Libre de Meravelles*, OS II, p. 208.

⁶ Ou, comme le remarque judicieusement V. Serverat, d'actifs qui s'engagent dans la contemplation une fois leur engagement dans la *praxis* porté à son comble: «[...] l'écriture lullienne [...] sait combiner les deux logiques de l'ascension et du déclassement. Parvenus au faite de leur 'état', la plupart des personnages renoncent à leur situation (le bourgeois Evast, le Jongleur, l'Empereur, l'Abbé, le Pape). Il s'ensuit un entrelacs complexe d'ascensions et de renoncements qui n'est pas sans enrichir de façon singulière la structure du roman.» «Pour une archéologie du roman: les 'états de la société' dans l'œuvre de Ramon Llull», *Romania* 112 (1991), 406-449 (p. 432).

⁷ Le récit de la conversion de Lulle, d'inspiration clairement franciscaine, fait l'objet du premier chapitre de la *Vita coetanea*: après avoir eu cinq apparitions du Christ en croix, venues l'interrompre tandis qu'il composait des chansons en l'honneur de la dame dont il était amoureux. Lulle vend ses biens, quitte femme et enfants: «Sed in eodem festo, praedicante quodam episcopo apud fratres Minores, ipso Raimundo praesente, quomodo scilicet praedictus sanctus Franciscus relictis et rejectis omnibus, ut soli Christo firmius inhaeret etc. et ipse Raimundus, tunc sancti Francisci provocatus exemplo, venditis mox possessionibus suis, reservatis tamen inde paucis ad sustentationem suae coniugis ac liberorum suorum, committens se totum Christo, abiit, cum intentione numquam revertendi ad propria. *Vita coetanea*, in *ROL VIII*, 261-308 (p. 277).

⁸ «Post haec Raimundus ascendit in montem quendam, qui non longe distabat a domo sua, causa Deum ibidem tranquillius contemplandi. In quo, cum iam stetisset non plene per octo dies, accidit quaedam die, dum ipse staret ibi caelos attente respiciens, quod subito Dominus illustravit mentem suam, in eidem formam et modum faciendi librum, de quo supra dicitur, contra errores infidelium.» *Vita coetanea*, éd. cit., p. 280.

mais comme un missionnaire infatigable, engagé jusqu'au martyr dans les luttes des communautés religieuses et politiques de son temps. L'auteur et ses personnages ne sont-ils vraiment que des actifs malgré eux?

Dans le deuxième apologue du chapitre 62 du *Félix*, un chanoine, élu évêque, «...hac desplaer que de vida contemplativa se mudàs en vida activa»,⁹ mais accepte la charge. Or, conclut l'ermitte qui rapporte l'apologue, «No havia negun canonge, en aquell bisbat, qui tant de mèrit guasanyàs per via contemplativa, com aquell bisbe feia per vida activa.»¹⁰ Suivant une loi de complication croissante, constante dans la narration lullienne, l'apologue suivant présente un ermite qui descend de sa montagne de méditation pour s'engager dans la vie active, doit en affronter les tribulations et «li venc en volentat que se'n tornàs en son ermitatge, e que estigués en vida contemplativa, on no ha tants de treballs ne de perills com ha en vida activa.»¹¹ Pourtant, une seconde méditation l'engage à redescendre dans le monde où, comble du paradoxe, il engage un riche évêque à fonder «un monestir on estiguessen religioses en vida contemplativa, per tal que pregassen Déu que.l mesés en vida activa, en la qual no era, per ço car lo tresor tollia als pobres de Crist.»¹² On voit que le nœud entre les deux formes de vie, dont l'alternance dénie l'opposition, se resserre. Au terme de son entrevue avec l'évêque, l'ermitte est roué de coups, qu'il reçoit comme un «...plaser de fruit de vida activa, del qual naixia, granava e fullava fruit de vida contemplativa.»¹³ L'alternance temporelle entre les deux formes de vie, du solitaire et de l'homme d'action, est elle-même dépassée dans le finale du chapitre où l'on apprend qu'il faut être, à l'image du Christ et des apôtres, *simultanément* actif *et* contemplatif, solitaire et au milieu des hommes. Ces apologues, dans leur succession réglée, invitent à reconsidérer les rapports entre solitude et immersion dans la Cité, action et contemplation, pour reconstituer une dialectique qui échappe à notre trop moderne «ou bien / ou bien». Placer ces deux modes existentiels en rapport d'exclusion réciproque oblige à voir en Lulle un contemplatif contrarié, un actif par résignation, comme s'il n'avait pu, en pratique, incarner son idéal. Au contraire, si la vie solitaire et la vie dans la Cité peuvent être concourantes et simultanées, alors la vie de Lulle gagne en unité, et ses positions théoriques et pratiques sont cohérentes.

⁹ *Félix*, éd. cit., p. 209.

¹⁰ Id., p. 210.

¹¹ Id., p. 210.

¹² Id., p. 210.

¹³ Id., p. 210.

I – LE SOLITAIRE COMME PREMIER MOTEUR

A l'idée que vie solitaire et vie active s'excluent mutuellement s'en associent spontanément d'autres. Ainsi, le solitaire fuirait le monde, ses fardeaux, sa laideur. Ou encore, la perfection que l'homme contemplatif pourrait atteindre dans sa voie d'élection serait indépendante de l'éventuel accomplissement que le même homme aurait pu connaître dans une vie active antérieure. Le *Blaquerne*, le *Félix*, nous obligent à revenir sur ces idées. Lorsqu'il décide de passer à la vie érémitique, Blaquerne ne fuit pas la laideur du monde, puisque son action a contribué avec succès à l'embellir. L'homme solitaire, pour Lulle, accomplit davantage son idéal lorsqu'il s'engage dans le monde. L'ordre de succession des apologues du chapitre 62 obéit à une logique évidente: le moine cloîtré refuse d'être abbé; le choix de la vie contemplative obéit ici à l'impératif de l'amour de soi. Dans le deuxième apologue, le chanoine, en renonçant à la vie contemplative pour devenir évêque, préfère l'amour d'autrui à l'amour de soi. Dans le troisième apologue, l'hésitation de l'ermitte entre vie active et vie contemplative se résout dans la jouissance du martyr, où se conjuguent les bienfaits des deux vies: la nécessité du choix est dépassée par l'amour de Dieu. L'homme s'accomplit dans ce dépassement: son existence y atteint la perfection; creuset dans lequel se fondent les trois amours, elle devient véritablement apostolique, ou *imitatio Christi*. Les héros des apologues sont donc présentés par ordre de perfection croissante: le moine cloîtré qui refuse la vie active représente certes un degré d'accomplissement spirituel, mais c'est le moindre; et s'il veut accéder à des degrés supérieurs, le solitaire doit en passer par l'engagement dans le monde.

Le protagoniste du *Livre des Merveilles*, Félix, croise nombre de philosophes, qui lui donnent, parfois durant tout un livre, les enseignements propres à le satisfaire. Le philosophe qui lui délivre le contenu du «Livre des plantes» vient de choisir la solitude, non pour rompre avec ses études antérieures, mais pour les approfondir.¹⁴ L'ermitte berger du début du *Félix* est lui aussi un ancien

¹⁴ Certes, le philosophe semble d'abord avoir renoncé au monde parce que son enseignement n'y trouve pas d'écho: «En una ciutat havia un fisolof qui era gran mestre en la art de fisolofia. Aquell legí longament la art de fisolofia en aquella ciutat. Los escolans d'aquell maestre no profitaven tan fort en la ciència com lo mestre volia, e eren hòmens mundanals, e que poc preaven la ciència de fisolofia. Lo mestre d'aquells escolans era molt treballat per les liçons que legia, e era molt despagat, car los escolans no volien apendre diligentment. E per lo gran treball que lo mestre sostenia, volc leixar la ciutat, e anà-se'n en un boscatge per tal que recreàs sa ànima e son cors en lo boscatge, contemplant Déu; e amà més estar en la companyia de les bèsties salvatges e dels arbres, que en companyia de malvats hòmens pecadors.» *Félix*, éd. cit., p. 103. Mais l'enseignement qu'il délivre à Félix s'avère n'avoir pas grand-chose de botanique: dans ses apologues, les plantes ne sont que prétexte pour transmettre à Félix son expérience du monde et des hommes. La suite montrera que l'isolement du philosophe n'est pas vécu comme rupture avec la civilisation, mais comme intériorisation des ressorts sociaux.

philosophe, qu'une méditation approfondie a conduit à la solitude. Or le philosophe est, dans le *Félix*, un homme à qui la ville est nécessaire, et dont la méditation se nourrit du commerce des hommes:

- en les ciutats estan los fisolofs per tal que los cinc senys corporals se exerciten en pendre les diverses obres que.s fan en les ciutats per la multitud de les gents; car per aquelles obres corporals que los hòmens veen e oen, multiplica saber en ànima de hom. Esdevenç-se una vegada que un fisolof, con se fo estudiati, se n'anà deportar defora la ciutat, e viu un bou qui menjà longament en un camp de blat. Con lo bou fo sadoll, ell s'eixí del camp del blat, e entrà-se'n en lo desert, e jac prés de un arbre, e remugà e mastegà ço que havia cullit en lo camp del blat. Aquell fisolof retornà a la ciutat, e per lo eiximplí que hac après de bou, pujà-se'n en una alta muntanya ab tots sos llibres; e en aquella muntanya estec longament remembrant ço que havia après, e atrobà novelles ciènces, e gordava bestiar per ço que apercebés alcunes coses per la manera de les bèsties que gordava.¹⁵

L'ermite lullien n'est jamais un ignare inspiré. Il rumine et développe un savoir acquis au milieu des hommes. L'immersion préalable dans le flux du monde constitue donc une étape initiatique, et nullement destinée à la contemplation, dans l'itinéraire du solitaire accompli. L'entrée de Blaquerne dans la vie érémitique pourrait donc être, plutôt qu'une rupture avec sa vie antérieure, son fruit longuement porté, son parachèvement. Faudrait-il aller jusqu'à dire que la retraite de Blaquerne porte à son acmé sa capacité d'action dans les affaires humaines?

Cette proposition cesse de sonner comme un paradoxe dès lors que l'on examine les modalités de l'agir lullien. L'homme d'action, et d'action réussie, qu'est Blaquerne, n'est pas celui qui imprime sa volonté sur les hommes et le monde, à la manière dont un sujet affirmerait sa puissance souveraine sur une matière passive, docile et façonnable à l'envi. Il n'apparaît pas davantage plongé au milieu des hommes, qu'il se soucie peu de faire plier à ses ordres. Chaque degré que Blaquerne franchit dans la hiérarchie ecclésiastique l'éloigne davantage de l'action concrète, directe, immédiatement impliquée. Plus il devient puissant, plus son intervention relève de la décision régulatrice, transmise par des tiers, et ne parvenant à l'instance exécutive qu'à travers une chaîne d'intermédiaires. Ce paradoxe est certes le propre de toutes les hiérarchies de pouvoir: le personnage qui occupe le sommet de la pyramide est tout à la fois le moins actif et le principe de tout acte. Mais, parvenu au point limite où le pape va se métamorphoser en ermite, Blaquerne n'a même plus besoin, contrairement à l'homme de pouvoir, de prendre la moindre décision régulatrice. Lorsqu'il souhaite démissionner, les cardinaux tentent une manœuvre dissuasive:

¹⁵ *Félix*, éd. cit., p. 80.

Tots los cardenals s'agenollaren a l'apostoli e tots li contrastaren, dients que no era cosa covinent que ell renunciàs a l'apostolical dignitat, e majorment per ço car, si hi renunciava, seria perill que la cort no fos en lo tan gran ordenament en lo qual era per Déu e per la santa vida de Blanquerna.¹⁶

Il y a les convenances sociales, mais surtout la crainte de voir le désordre s'emparer de la communauté. Or l'on voit que, de l'aveu même des cardinaux, la garantie de l'ordre social repose sur deux piliers: Dieu, et la seule «sainte vie» de Blaquerne. Il ne lui est plus même besoin, à ce stade, d'intervenir dans le cours du monde; l'harmonie de la communauté humaine est assurée par la seule exemplarité d'une vie. Il suffit à Blaquerne d'être, pour agir.

Plus exactement, les cardinaux reconnaissent que, pour exercer sa vertu, Blaquerne n'a besoin que d'être *présent*. D'une présence visible. Le concile redoute donc que Blaquerne, devenant ermite, ne s'efface, ne se fasse invisible. Mais en se coupant physiquement de la société, Blaquerne n'a pas pour autant l'intention d'abandonner la communauté ni de se dérober au rôle régulateur qui a toujours été le sien. A la crainte des cardinaux, Blaquerne rétorque que l'ordre est désormais établi de manière assez stable pour qu'il ne risque pas d'être mis en péril:

Respòs lo papa Blanquerna que en tan gran perfecció eren venguts los cardenals per los oficis de «*Gloria in excelsis Deo*», que d'aquí en avant no.s podia destruir aquell ordenament, e majorment per regiment d'altre apostoli elet per l'art en fo eleta l'abadessa Natana.¹⁷

Cette remarque confirme d'abord que Blaquerne ne démissionne pas – contrairement à Célestin V – parce que son désir contemplatif l'emporte sur son devoir d'activité: c'est seulement lorsqu'il juge inutile son activité directe qu'il cède à son désir de contemplation. L'activité effectivement accomplie n'a plus besoin, une fois atteint un certain degré de perfection, d'être réitérée: ses effets se prolongent d'eux-mêmes sans s'affaiblir, malgré l'absence de celui qui les a suscités. La présence physique de Blaquerne n'a donc plus aucune nécessité dès lors que son œuvre régulatrice peut perdurer d'elle-même. Son œuvre est une forme de présence réelle qui l'affranchit de tout devoir de présence physique.

¹⁶ *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, éd. J. Pons i Marquès, OE I, 111-307 (p. 257).

¹⁷ Id., p. 257. Au chapitre LXXIX, le pape Blaquerne associe chaque verset du *Gloria in excelsis Deo* à l'un de ses quinze chanoines, qui prend le nom du verset qui lui est attribué (éd. cit., p. 228). Ils contribueront ainsi à rétablir honneur et valeur à la cour pontificale et dans le monde. Dans le premier livre, Natane, entrée en religion par fidélité envers Blaquerne, propose un système d'élection fondé sur des règles arithmétiques complexes (éd. cit., p. 155-156). Natane est élue abbesse, et Blaquerne abbé, un peu plus tard (éd. cit., p. 197-198), selon ces règles.

Ou plutôt, en se retirant, en *étant*, mais sur le seul mode paradoxal d'une quasi absence, Blaquerne porte à son comble sa capacité d'agir, de même que nul n'agit plus puissamment que le grand invisible, le grand absent: Dieu. Si Blaquerne s'échappe de la société, ce n'est pas pour se retirer dans ses marges, c'est pour se confondre avec son cœur.¹⁸ Quel plus beau modèle, pour l'accomplissement de la voie solitaire, que ce Premier Moteur que rien n'atteint et qui anime toute vie?

Le solitaire parfait irradie toute la société, dont en se retirant il devient le pôle. Comme la roue par l'effort immobile du moyeu, la sphère de la vie active est ainsi mise en mouvement par le cœur contemplatif.¹⁹

Blaquerne représente le pouvoir spirituel, et que la solitude contemplative puisse aimer l'action religieuse n'est somme toute pas pour surprendre, quelque insolite que puisse paraître la possibilité d'une abdication papale. Mais la même analyse peut être reconduite à propos du pouvoir temporel. Le quatrième livre du *Félix* est consacré aux «Eléments». Le berger solitaire du précédent livre envoie Félix dans une ville, afin qu'il assiste et participe à l'entretien du fils aîné du roi, et de son précepteur, un philosophe, qui instruit le prince dans la science des premiers principes du monde visible. A son fils cadet, le roi fait apprendre la science des armes, dont l'aîné est quant à lui totalement exempt. Félix s'étonne, et le berger l'éclaire:

[...] rei ha major necessitat a haver saviesa natural, que ciència de armes; car per la ciència natural pot rei haver coneixença de Déu e de sa persona, e pot conèixer la manera segons la qual sàpia regnar e governar si mateix e son poble.²⁰

La science des premiers principes du monde visible est ainsi à la fois une initiation à la contemplation divine, et à l'action politique. Bien plus spéculative que pratique, cette science donne pourtant un savoir plus sûr quant aux ressorts de la défaite et de la victoire – y compris dans le domaine des armes. Au dernier chapitre du quatrième livre, les deux fils du roi, Félix et le philosophe sont

¹⁸ Si, comme l'écrit V. Serverat (art. cit., p. 432), «Blaquerne se réfugie dans une sorte d'anti-état qui transcende la pluralité des situations sociales», il n'est donc pas possible de dire qu'il devient ermite «après avoir renoncé à tout projet historique et social». Bien au contraire, «l'anti-état» érémitique ne peut «transcender la pluralité des situations sociales» que parce qu'il en assure la cohésion et lui insuffle la vie.

¹⁹ Il est ainsi impensable, répétons-le, de mettre sur un pied d'égalité la démission du pape Blaquerne et celle de Célestin V, et encore davantage de considérer que Lulle ait pris pour modèle de son personnage l'homme du «gran rifiuto». Tandis que l'agir de Blaquerne ermite s'ajuste et s'amplifie jusqu'à devenir principe d'ordre de toute une société, la démission de Célestin V condamne au néant les projets concrets de Lulle, ainsi que le remarque A. Monserrat Quintana: «[...] su corto pontificado, terminado por su espontánea renuncia, quiebra las esperanzas lulianas de que sus proyectos tuvieran eficaz realización» (*La visión luliana del mundo del derecho*, Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics, 1987, p. 27-28.)

²⁰ *Félix*, éd. cit., p. 83.

témoins d'un duel. Le philosophe demande la raison de la défaite du vaincu. Seul l'aîné des princes sait répondre. Or:

Molt se meravellà Fèlix com lo fill del rei qui aprenia fisolofia, conec mills la natura per la qual fo vençut e mort lo cavaller, que son frare qui aprenia de armes.²¹

L'homme appelé au sommet du pouvoir temporel doit, du moins pour Lulle, s'exercer d'abord et avant tout à des sciences qui relèvent plutôt du domaine contemplatif. Et s'il suffit au prince d'être instruit par le philosophe, cet ermite encore en chrysalide, on peut attendre que tout le pouvoir temporel soit en quelque sorte placé dans le sillage du pouvoir spirituel, et donc ultimement animé par le parfait solitaire.

Le *Blaquerne* le montre. Le dernier livre de cette œuvre est consacré à l'expérience érémitique de l'ancien pape. L'ermitage reçoit la visite d'un empereur, dont le parcours se modèle sur celui de Blaquerne, puisqu'il se propose de renoncer à sa charge pour se joindre à l'ermite. Comme dans le cas de Blaquerne, la *fuga mundi* de l'empereur avide de contemplation n'a lieu qu'au moment où son œuvre est telle que le monde n'a plus besoin de sa présence physique. Mais le roman s'achève sur l'image de l'empereur en quête de Blaquerne; nous ne saurons jamais s'il réussira à rejoindre, ou non, l'ermitage de son modèle. C'est que le parcours du disciple, et les modalités de son agir, ne sont eux-mêmes qu'une ramification de l'œuvre de Blaquerne, qui l'avait incité à la pénitence lors d'une première rencontre, au deuxième livre de l'œuvre.²² C'est aussi une manière de signaler discrètement que la voie temporelle prépare, mais ne permet pas l'ultime accomplissement humain auquel elle aspire. L'empereur est à Blaquerne comme l'ombre à la lumière.²³

La vie solitaire s'affirme ainsi comme l'étoile rectrice de toutes les constellations humaines. Autour du solitaire achevé, qui demeure immobile, gravitent de plus imparfaits cercles de solitaires. L'ermitage de Blaquerne, comme les nombreux ermitages du *Félix*, sont des lieux de passage et d'enseignement.

²¹ Id., p. 98.

²² Chapitre XLVIII, «De Valor». L'empereur rencontre Blaquerne par hasard, alors qu'il s'est égaré au cours d'une partie de chasse. C'est dans le même chapitre que Blaquerne rencontre pour la première fois celui qui deviendra le Jongleur de Valeur.

²³ Il est donc logique que le pouvoir temporel, selon Lulle, doive servir le pouvoir spirituel, comme le signale A. Monserrat Quintana, op. cit., p. 259-260: «[...] el poder temporal està al servicio del poder espiritual, porque la finalidad de éste, es decir, la salvación de la gentes y la evitación de que caigan en las penas infernales, dando gloria a Dios, está muy por encima de toda otra finalidad puramente temporal.[...] La doctrina luliana de la 'instrumentalización' del poder temporal al servicio de la Iglesia tiene también otro de sus reflejos en la comparación entre el derecho civil y el derecho canónico. El derecho civil cede ante la finalidad del derecho canónico, que está estatuido para facilitar la llegada a la felicidad eterna, por lo que debe servir a éste, con la espada, la justicia y el temor.»

Dans le dernier livre, Blaquerne reçoit des personnages qu'il a déjà rencontrés dans les communautés sociales par lesquelles il est précédemment passé: outre l'empereur, un ermite inquiet des tentations qui guettent les reclus des villes, un évêque, et le Jongleur de Valeur. Ces solitaires gyrovagues assurent ainsi, à des degrés divers, le lien entre l'ermite et la communauté humaine. Le monde des solitaires est lui-même divers, et hiérarchisé. Il comprend des individus qui ne se distinguent pas encore assez pour que leur multiplicité puisse ne pas apparaître comme une forme inachevée de solitude: les reclus urbains sont certes des solitaires, mais ils forment une communauté dont les pièces, pour être éparses, n'en sont pas moins égales et complémentaires. Le père ermite qui veille sur eux n'en fait déjà plus partie, il est déjà un de ces solitaires plus singuliers, gyrovague intermédiaire entre la communauté et le parfait solitaire qui en constitue le pôle moteur. Plus le solitaire se détache du lien communautaire, plus il se place en son cœur, plus il l'innerve de sa vertu. Plus il se retire, plus il attire à soi.²⁴

L'ultime démission de Blaquerne duplique, en même temps qu'elle l'accomplit, sa volonté première de briser tout lien avec son univers natif. A y bien regarder, d'ailleurs, chacune de ses promotions sociales, bientôt suivie d'un changement d'état et de communauté, est une nouvelle version du même scénario. Toujours, Blaquerne est distingué entre tous par une communauté dont il est membre, et dont il se singularise par son exemplarité, mais avec laquelle il rompt une fois qu'il en est devenu le principe vital: famille, abbaye, évêché, Eglise. Et c'est lorsque, abdiquant sa charge papale, il se coupe de l'Eglise, qu'il se trouve dans la situation d'agir, par l'intermédiaire de l'empereur et des solitaires de moindre degré, sur la totalité des ordres du monde. La solitude active de Blaquerne ermite aimante ainsi tous les ordres qui forment la société des hommes, et délègue auprès de l'ermite ces solitaires gyrovagues qui reviendront les enseigner de l'enseignement de Blaquerne. Il est clair que la réflexion lullienne sur l'agir du solitaire présente des affinités avec le principe émanatiste qui, pour l'homme du XIII^e siècle, régit l'univers. Cette structure du monde solitaire, avec ces divers degrés hiérarchisés, comme l'irradiation du monde par un point unique et séparé, évoquent décidément le principe d'organisation concentrique du cosmos, où le Premier Moteur, immobile, agit sur le

²⁴ Ainsi Blaquerne est-il toujours rattrapé par les autres: «En aquesta vida e en aquesta benança estec Blanquerna tro que les gents d'aquella contrada hagren gran devoció a aquelles virtuts de l'altar de Santa Trinitat qui era en aquella capella; e per la devoció que hi havien, venien en aquell loc hòmens e fembres qui torbaven Blanquerna en sa oració e contemplació. (éd. cit. p. 259). Blaquerne se réfugie donc «en un puig qui era a un miller de l'esgleia e a altre miller del loc on estava lo diaca; e en aquell loc ell jaïa e estava e no volia anar a l'esgleia nulla hora que gents hi fossen, ni no volia que en aquella cel.la on ell s'era mudat d'estar, null home ni nulla fembra vengués.» C'est pourtant dans ce nouveau lieu que viendront successivement le solliciter l'ermite des villes, le Jongleur de Valeur, l'empereur.

monde pour ainsi dire sans agir, par cela seulement qu'il se fait désirer, qu'il représente le point de fuite de tout désir.

II - L'ENGENDREMENT DU SOLITAIRE

Suggérée avec insistance par l'examen du texte lullien, l'identification du parfait solitaire au Premier Moteur devient patente dès lors que l'on prête attention à ce fait: comme Dieu, le solitaire qui s'accomplit laisse aux hommes, pour signes actifs de sa présence, un livre et un fils – charnel pour l'empereur, spirituel pour certains ermites, et supposé à la fois charnel et spirituel pour celui qui est tout à la fois le père de Félix, et l'auteur fictif du *Félix*.

Mais le fils ne devient vraiment le fils, c'est-à-dire n'hérite l'esprit du solitaire, que par le livre qui lui est justement laissé pour lui transmettre cet esprit. L'œuvre par excellence du solitaire, c'est donc le livre, où il rassemble l'expérience de toute sa vie. Si l'apprenti-solitaire qu'est le philosophe se retire pour réfléchir les leçons de ses livres, le solitaire accompli – Félix, Blaquerne, l'empereur à la fin de leur parcours – restitue dans l'œuvre écrite le fruit de sa méditation. Ayant écrit, le solitaire peut vraiment disparaître. Il s'efface derrière le livre qui le remplace, et agira en son absence. Si cet acte ultime permet au parfait solitaire de franchir un degré supplémentaire dans le retrait irradiant, c'est d'une part que les gyrovagues que le solitaire attire à lui retournent au monde pour s'en faire les émissaires-interprètes; c'est d'autre part que pour Lulle, la puissance active par excellence n'est autre que le verbe, lequel n'est vraiment maîtrisé que par le solitaire.

Le dernier livre du *Blaquerne* repose tout entier sur le principe de l'œuvre pensée comme substitut actif du solitaire. A chacun des visiteurs venu solliciter ses conseils, l'ermite Blaquerne confie ses livres, et leur donne mission de les diffuser à travers le monde. Le gyrovague se fait ainsi véhicule de la vertu que Blaquerne a placée en son œuvre pour en pénétrer la communauté. Le père ermite de Rome emporte, pour raviver la ferveur contemplative des reclus urbains, le *Livre d'Ami et d'Aimé*. Le jongleur de Valeur a confessé n'avoir pas rempli pour la gloire de Dieu son office de jongleur; en pénitence, il racontera partout où il passera le *Roman d'Evast et de Blaquerne*. Quant à l'empereur, il laisse un *Libre de doctrina de príncep*, dans lequel pourra puiser le fils en faveur duquel il abdique. De plus, de même que Blaquerne choisissait le feu poétique des versets du *Livre d'Ami et d'Aimé* pour raviver la ferveur contemplative des reclus urbains, l'empereur confie à l'évêque et au Jongleur de Valeur un court poème de louange en vers, «per ço que l'apostoli e.ls cardenals mills ne sien remembrants en la vida dels apòstols, en lo temps dels qual santetat de

vida, e devoció, e valor vivien.»²⁵ Il veille, comme Blaquerne, à la diffusion de son œuvre de conversion qu'il fait transiter, comme lui, par les émissaires des communautés sociales que sont les autres solitaires gyrovagues – l'évêque, le Jongleur de Valeur. Et c'est toujours l'œuvre de Blaquerne que ceux-ci recueillent, une fois directement de l'ancien pape, une fois par la médiation de cet ermite en puissance, que n'est pas encore l'ancien empereur.

Les livres des solitaires lulliens délivrent leur enseignement de vie, enseignant ainsi la juste *praxis*, d'une manière bien particulière. Il ne s'agit pas principalement de donner des règles précises, d'exposer des principes de conduite, ni même de former avec un semblant d'unité un recueil de conseils dictés par l'expérience. Les romans de Lulle sont fort peu pratiques, et le sont d'autant moins qu'ils sont plus tardifs. Le souci didactique, présent çà et là dans le *Blaquerne*, est totalement indirect dans le *Félix*. Le livre s'avère, comme son auteur, en retrait par rapport à l'engagement pratique. Comment l'œuvre écrite où culmine la vie du solitaire peut-elle dès lors s'avérer efficace dans le concret des affaires humaines?

L'examen de la matière des romans de Lulle rend la réponse difficile. Le *Blaquerne*, comme le *Félix*, réunissent des unités d'écriture autonomes, qui ont connu par elles-mêmes une diffusion indépendante – livres antérieurement écrits, ou ultérieurement détachés. Comme la narration ne confère à l'œuvre qui rassemble ces livres séparés qu'une unité très lâche, les grands romans de Lulle apparaissent comme une juxtaposition d'entités isolées. Le niveau microstructurel appelle la même observation. Pour s'en tenir à l'œuvre du Lulle le plus mûr, les différents livres du *Félix* se composent de chapitres qui n'ont pas de liens narratifs entre eux, et qui présentent une marquetterie de forts brefs apologues;²⁶ leur succession brutale et rapide semble souvent, au premier regard, offrir peu de sens. La première impression du lecteur est de se trouver face à un agrégat d'isolats textuels, comme si l'auteur avait puisé dans un fonds d'historiettes, chacune valant pour elle-même, pour les disposer plus ou moins au hasard. Devenu le cœur du monde, le solitaire accompli semble s'ingénier à restituer sous la forme de fragments rhapsodiques, voire chaotiques, l'expérience qui est pourtant celle de sa formation.

C'est que la formation du solitaire consiste essentiellement en une conquête de cette déconcertation du verbe. La maîtrise de la désarticulation du discours

²⁵ *Blaquerne*, éd. cit., p. 301.

²⁶ Cette particularité du traitement lullien des apologues a souvent été remarquée, notamment par A. Bonner et L. Badia: Lulle fait des exempla «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.» *Ramon Lull. Vida, pensament, obra literària* (Barcelona: éd. Empúries), 1988, p. 93.

progresses avec l'avancée de l'apprenti dans la voie solitaire. Un exemple de l'art étrange du solitaire accompli n'est pas inutile. Voici ce que répond un ermite à une question de Félix encore au début de son apprentissage:

– Era un rei qui no sabia què era rei ni ofici de rei. Aquell rei féu un gran falliment contra ofici de rei, per lo qual falliment se seguí molt gran damnatge a tota sa terra e a moltes d'altres terres. Molt fo irat lo rei d'aquell defalliment que feit havia, lo qual no poc adobar: tant de dan se n'era seguit. Molt se meravellà lo rei com tant de damnatge se era seguit d'aquella errada que feta havia, e maldix son pare qui lo havia engendrat, e sa mare qui lo havia concebut, con no li havien mostrat en sa joventut tanta de ciència per la qual sabés què és ofici de rei, e què és rei: e, car lo havien posat en ofici lo qual no sabia què s'era, maldeia son pare e sa mare.²⁷

Je ne crois pas me tromper en supposant qu'au seul énoncé de cette réponse, il serait bien difficile même à un médiéviste perspicace, d'imaginer la question de Félix. Le texte poursuit d'ailleurs:

Molt fortment se meravellà Fèlix d'aquella semblança que lo ermità deia, car no li era viares que faés al preposít segons lo qual ell demanava àngel què era.²⁸

Devant la perplexité de Félix, l'ermite ajoute un apologue tout aussi énigmatique, et avant de gloser charitablement, justifie sa méthode:

– Bells amics –dix lo ermità–, escientment vos faç aitals semblances per ço que vostro enteniment exalcets a entendre; car on pus escura és la semblança, pus altamente entén l'enteniment qui aquella semblança entén.²⁹

Les visiteurs des ermites commencent souvent par exposer leurs problèmes par le biais d'apologues, telle cette dame dévote:

– Sényer Blaquerna, en una alta muntanya s'encontraren Amor e Temor; alegrement se saludaren e s'acompanyaren en lur venir. Temor demanà a Amor què volia, ni per què era venguda en aquella muntanya. Respòs Amor que la raon per què era venguda en aquell loc, era per ço que en aquella muntanya edificàs un bell palau en lo qual estegués tots jorns de sa vida. Entristà's Temor d'aquelles paraules; meravellà's Amor de la tristícia de Temor. Amor demanà a Temor per què estava trista. Respòs Temor dient aquestes paraules: 'Major cosa és temor en ànima qui tema ofendre Déu, que amor en ànima que ama les coses mundanes. E car vós amats los delits d'aquest món, e jo he temor de la justícia de Déu, he tristícia com vós volets edificar ni estar en esta muntanya en la qual jo propòs edificar a estar tots los jorns de ma vida'.³⁰

²⁷ *Fèlix*, éd. cit., p. 70-71.

²⁸ Id., p. 71.

²⁹ Id., p. 72.

³⁰ Id., p. 45-46.

La dame vient de perdre son fils, et sa douleur est telle qu'elle se trouve près de perdre la foi en Dieu. La réponse de Blaquerne n'est pas moins détournée.

L'action du monarque temporel sur le monde ne repose pas sur un autre levier que cet art de la parole décalée. Le philosophe qui instruit le fils du roi dans la science des premiers principes demande à son disciple de répéter ses leçons de philosophie naturelle en les transformant en brèves fables. Et il ne manque pas de reprendre son disciple chaque fois qu'il répond trop directement aux questions de Félix. L'apprenti-roi se distingue ainsi par sa capacité de maîtriser l'art de la déconcertation du sens, qui reste hermétique à son cadet, destiné à une moindre charge. Celui-ci, comme Félix devant l'ermite qui l'instruit sur les anges, avoue ne pas comprendre les propos de son aîné. On se souvient qu'avec le philosophe, le roi et ses fils, Félix assiste à un duel: un chevalier orgueilleux, fort et adroit dans le maniement des armes, combat un écuyer chétif, qu'il accuse à tort de trahison.

Lo cavaller féu molts grans colps a l'escuder, e n la fi hac força e virtut l'escuder, per la qual vencé e aucís lo cavaller.³¹

Le philosophe demande la raison de l'issue du combat, il interpose d'abord entre l'action et l'interprétation requise un premier apologue:

– En un arbre estava un gall ab moltes de gallines. Sots aquell arbre vene una volp, la qual viu lo gall e les gallines estar en l'arbre. Aquella volp se moc tant, corrent e saltant e jugant dejús l'arbre, e tanc estec longament en aquell moviment, que l gall, qui gordava tota hora la volp, perdé sa virtut, e caec de l'arbre; e la volp pres e aucís aquell.³²

Puis le fils aîné du roi enchaîne:

– Remirant lo gall la volp havia paor, per la qual paor se mortificava la virtut del gall on pus la volp esgardava. Tan longament guardà lo gall la volp havent paor, que sa virtut se dormí e s'afrevolí, e caec de l'arbre.³³

Sur quoi le fils cadet s'interroge: quel enseignement sur le combat le philosophe a-t-il voulu donner? La question est moins naïve qu'il n'y paraît. Je crois pouvoir affirmer – du moins est-ce mon expérience personnelle – que le lecteur qui lit pour la première fois cette succession de signes écrits – brève narration du duel, apologue du philosophe, intervention du fils aîné – cède à la pente naturelle de faire porter la relation d'analogie sur les deux vainqueurs et les

³¹ Id., p. 98.

³² Id., p. 98.

³³ Id., p. 98.

deux vaincus. Le coq, c'est le chevalier, et le renard, l'écuyer. Ce dernier rapport demeure un peu obscur, et le brusque changement de décor paraît ne répondre qu'au désir de divertir, mais notre besoin d'unifier rapidement le monde textuel se trouve satisfait. A mauvais compte, car dans la suite du texte, le fils aîné pose tout autrement, pour éclairer son cadet, les termes de l'analogie: le coq, c'est la conscience, et le renard, la faute. Le chevalier a perdu parce qu'à mesure qu'il combattait, sa conscience ne parvenait plus à se détacher de la considération de sa faute – en l'occurrence, accuser l'écuyer à tort.³⁴ Le fils cadet avait donc raison de s'interroger; s'il ne sait pas quel est le sens obvie de l'apologue, il sait du moins déceler qu'il en existe un, et prouve du même coup qu'il est digne d'une charge, moindre que celle de l'aîné, mais pas la moindre. A ce stade du roman, le progrès de Félix dans la voie solitaire se marque également par sa capacité à confronter l'interprétation naïve au résidu qu'elle laisse inexplicé: et les poules, s'inquiète-t-il, pourquoi ne sont-elles pas tombées, elles?

C'est là une autre et longue histoire... – mais sur laquelle par chance nous n'avons pas lieu d'enquêter, car nous tenons déjà de quoi répondre à notre question directrice. Comment, demandions-nous, l'œuvre de verbe du solitaire peut-elle s'avérer efficace dans le concret des affaires humaines? Par cela même qui nous semblait faire davantage obstacle à son efficacité: l'agrégat d'isolats textuels déconcertés à tous les niveaux – macrostructurels, microstructurels, et référentiels. L'œuvre de verbe du solitaire, c'est le verbe solitaire.

La désarticulation du discours produit des ruptures dans le flux des représentations du disciple, comme du lecteur. Au lieu que ces représentations viennent se couler dans le cours naturel d'un monde tout fait, elles éclatent en unités solitaires. Le disciple, comme le lecteur, sont forcés d'arrêter leur course mentale, de considérer avec attention, une à une, les représentations données – apologues, symboles, emblèmes. Chaque signe se dresse maintenant, dans sa solitude énigmatique, obligeant le disciple-lecteur à le fixer. Néanmoins, les signes, pris isolément ou dans leur succession, que dévisage le disciple-lecteur, demeurent inchangés; le regard peut toujours courir de l'un à l'autre. La brisure de l'unité signifiante, du monde textuel, ne provient pas de ce qui est proposé au regard. Puisque ce qui est présenté au disciple-lecteur demeure inchangé, et que s'avère une faute ce que le disciple-lecteur s'en est représenté, celui-ci se voit contraint d'intérioriser les solitudes juxtaposées des signes textuels, de se séparer de ses propres représentations, de se couper, de s'isoler d'une partie de lui-même, en

³⁴ Il est facile de reconnaître dans l'apologue du coq et du renard l'influence des fables de *Calila et Dimna*, et peut-être du *Roman de Renart*, comme le suggère R. Sugranyes de Franch (art. cit., p. 96), qui rappelle en outre que ces œuvres nourrissent le «Libre de les bèsties». L'originalité de l'apologue de Lulle, qu'on ne saisit pas d'emblée, consiste précisément à faire du coq et du renard non pas les emblèmes de deux personnes distinctes, mais deux instances psychomachiques d'une âme unique.

retournant de ses projections factuelles à leur source vive. Le disciple-lecteur gagne ainsi toujours plus au sommet et au cœur de lui-même.

Dans ce mouvement de remontée dans les facultés de l'âme, le disciple-lecteur découvre que la brisure du monde textuel possède une cause interne à son propre regard. La matière textuelle ne constitue pas le sens, elle n'en est justement que la cause matérielle; ce qui informe la matière textuelle, c'est l'acte projectif du disciple-lecteur. Celui-ci comprend donc qu'il est la cause formelle du monde qu'il regarde.

Ici se situe, pour Lulle, le lien entre action et contemplation, voie solitaire et voie mondaine. Le duel de l'écuyer et du chevalier nous apprend que le résultat de l'action la plus brute dépend de l'état du regard intérieur. Pour maîtriser l'action, il faut maîtriser le regard intérieur de celui qui agit. Force et vertu adviennent lorsque l'objet contemplé et l'acte de contemplation sont justes et justement ajustés. La rectitude de l'action jaillit de la rectitude de la contemplation. Corriger, fortifier l'action, c'est corriger, fortifier le regard. Et c'est d'abord faire découvrir que le regard est une puissance de l'âme.

C'est pourquoi, chez Lulle, toute démonstration de puissance physique ou matérielle se retourne en aveu d'impuissance réelle. Seul l'homme fruste agit avec d'aussi primaires moyens, et l'homme socialement puissant – roi, chevalier, abbé, évêque – qui recourt à la force des armes ou de l'argent révèle invariablement un défaut d'âme. C'est pourquoi enfin le solitaire ne peut s'accomplir sans passer par la voie active et le commerce des hommes. Le parfait solitaire doit, comme le philosophe, s'être plongé dans la cité où

[...] los cinc senys corporals se exerciten en pendre les diverses obres que.s fan en les ciutats per la multitud de les gents; car per aquelles obres corporals que los hòmens veen e oen, muntiplica saber en ànima de hom.³⁵

Dans la psychologie de Lulle,³⁶ le savoir résulte d'une décantation progressive, par séparation, du *fantasme* que produit l'âme imaginative quand elle est excitée par l'intermédiaire des sens auxquels se présente un objet. D'une part l'âme, en sa plus haute puissance, est elle-même le trésor de toutes les formes du monde, d'autre part, l'objet que rencontrent les sens est la cause occasionnelle de l'éveil de l'âme. Au commerce des hommes, l'apprenti-solitaire apprend à connaître les liaisons que l'habitude installe entre tel objet et tel *fantasme*. Et

³⁵ *Félix*, éd. cit., p. 80.

³⁶ Comme du reste dans celle de quelques-uns de ses contemporains. J'ai pu montrer par exemple comment Jean de Meun, dans le *Roman de la Rose*, jouait constamment sur ce ressort mental. *Convertir par l'écriture. L'exposé didactique et l'événement maïeutique dans le Roman de la Rose, le Bréviaire d'Amour et les œuvres littéraires catalanes de Raymond Lulle*, thèse de doctorat, Université Paris IV-Sorbonne, 2000.

par l'intermédiaire du *fantasme*, de l'objet imaginaire, tel objet produit tel *habitus* dans l'âme. Au commerce des hommes, le solitaire conquiert donc la maîtrise des causes occasionnelles de la projection de sens par l'âme, science dont il devra avoir l'usage pour provoquer la déconcertation du monde nécessaire à l'initiation d'autrui à la voie solitaire.

Le solitaire régule le monde et engendre son semblable par la production de signes. Rien de plus cohérent donc, pour le solitaire accompli, que d'écrire. Puisant directement sa force opératoire dans l'expérience contemplative, l'acte d'écriture sublime l'engagement dans la *praxis*, qu'il relance et revivifie. Percant absolument au delà de la dichotomie vie active / vie contemplative, l'acte d'écriture permet également de comprendre une première fois comment l'homme peut atteindre à cette plénitude d'être, comme le demande le dernier apologue du chapitre 62 du *Félix*, tout à la fois actif et contemplatif.

III – L'ŒUVRE PATIENTE

La solitude est à elle-même sa propre vertu. L'opération propre du solitaire s'accomplit en ouvrant des failles, des brèches dans l'unité naïve du monde, en transmettant de l'isolement. Le solitaire est ainsi non pas celui qui subit, mais qui donne la solitude. Cela se remarque d'abord à ceci qu'il n'est pas l'esseulé, mais celui qui laisse seul. Lorsqu'il abandonne une communauté humaine, la moindre ou la plus large, c'est elle qui se sent délaissée.

Au moment du libre départ de Blaquerne pour la vie érémitique, sa mère Alome prend la Vierge à témoin:

Trista és la mia ànima del departiment de mon fill; mas alegre est tu en la presència de ton fill. No havia mas un fill; mas aquell me tol lo teu fill. En perill de males gents, de bèsties salvatges, lo fa anar: sol lo farà estar tots los jorns de sa vida; herbes crues li farà menjar; les sues vestedures seran sos pèls e sos cabells, e l'àer. Esguarda cajús, e veges com mon fill Blanquerna és bell en persona e en coratge; pensa com lo sol, e.l vent, e la nuedat ennegrirà e destruirà la bellea de ses faïçons. Com haurà fred, ¿qui l'escalfarà? E com serà malalt, ¿qui.l custoirà? Com haurà fam, ¿qui li darà a menjar? Si ha paor, qui.l confortarà? Si tu no ajudaves a mon fill sens les mies pregueres, ¿on seria la tua pietat ni la tua misericòrdia? La dolor que jo he de mon fill, lo qual veig anar morir en aflicció e en penitència, e en lo boscatge tot sol, e no.m sé ves qual part, faça't rememrar la dolor que tu havies del tue Fill que veïes crucificar e aucieure. Si.l teu fill moria per amor, sens colpa, ¿quina colpa ha lo meu fill mas d'amor qui.l fa anar morir?³⁷

³⁷ *Blaquerne*, éd. cit., p. 140.

Affleure le doute. Dans la Vierge, dont la destinée de Blaquerne met à l'épreuve la fidélité, la nouvelle mère de douleurs cherche un substitut à sa propre sollicitude maternelle, violemment privée d'objet. Cette mère n'envie-t-elle pas la Reine des Cieux, qui jouit de la présence de son fils? Lorsqu'elle imagine la solitude corruptrice de Blaquerne, c'est la douleur de son propre abandon que chante Alome.

Evast, le père de Blaquerne, évoque clairement le sentiment d'abandon qu'éprouve le solitaire malgré lui, celui que le futur ermite délaisse. Le père n' imagine pas que Blaquerne ait seulement le droit de quitter ses parents avant leur mort, fût-ce par amour de Dieu:

Jo no reprenc ta devoció; mas car tu has mester a retre deute a ton pare e a ta mare dels beneficis que n'has reebut, per açò te cové romandre en lo món tant de temps que Evast e Aloma siam passats d'aquesta vida, e puis en avant pots complir la devoció e la voluntat qui és en tu per la divinal virtut.³⁸

Ainsi le départ de Blaquerne réduirait-il ses parents à la solitude, et cette solitude serait terrible, car elle les empêcherait, tant l'épreuve serait douloureuse, de poursuivre leurs œuvres de charité:

– Amable fill – dix Evast -, si tu no obeeixes als meus precis e al meu manament, injuriós seràs contra mi e Aloma, e contra los pobres de Crist, qui han molta almoïna dels béns d'est alberg, lo qual serà destruït si tu te parteixes de nosaltres. E tu seràs culpable si Evast e Aloma, per defalliment de governador, han a leixar la penitència que volen fer. E.n los treballs que soferim en nostra vellea, seràs culpable. E car colpa e injúria són desagradables a Déu, per açò tu, bell fill, segons justícia e caritat, no pots ni deus leixar perir los béns d'est alberg ni ésser ocasió dels nostres treballs, ni d'empatxar los béns qui.s seguiran de la nostra penitència.»³⁹

Blaquerne en se coupant de sa famille, serait ainsi coupable, selon Evast, de briser le circuit d'amour qui, par la charité, unit ses parents aux hommes et à Dieu. Le retrait de Blaquerne dans la vie contemplative ruinerait l'engagement actif de ses parents. Ce qui pour Blaquerne serait une union à Dieu serait pour eux, en leur ôtant la force de faire pénitence, une rupture damnable. L'ultime rupture de Blaquerne avec la communauté ecclésiale provoque la même stupeur scandalisée des cardinaux. Pasteur d'une communauté qui l'a élu et s'en remet à lui, peut-il abandonner son troupeau?

La scène a changé, elle embrasse à présent l'Eglise tout entière, mais l'inquiétude est la même: l'union de Dieu et des hommes n'est maintenue que par la fonction médiatrice de Blaquerne. Laisser la place vide, c'est empêcher la cir-

³⁸ Id., p. 133.

³⁹ Id., p. 133.

culatation de la charité. Rien de plus compréhensible, si l'ordre céleste s'exprime, s'infuse à travers la cohésion sociale. Une communauté où chacun occupe sa place est bien réglée. Déchirée d'absences, une communauté se sentirait abandonnée du Créateur. Le manque, pour l'homme social, est le signe du retrait de Dieu – de Dieu, c'est-à-dire d'abord de cette puissance, quelque confuse qu'elle lui apparaisse, dont il éprouve qu'elle soutient son existence. Placé face au manque, l'homme social est donc comme rappelé à sa condition mortelle.

Faut-il supposer que le solitaire, si étranger à l'homme social, ne vit pas dans la familiarité du manque? La littérature médiévale donne d'abondants exemples d'ermites contemplatifs qui vivent de peu, dans un dénuement finalement idyllique, où règne une paix autarcique. Le parcours de Blaquerne est à cet égard assez classique. Si Blaquerne ne quitte pas sans peine ceux qui l'ont éduqué et aimé, il ne doute jamais que la solitude devienne pour lui ce que, de fait, elle est dans le livre V. Pourtant, l'imagerie lullienne de la solitude ne se réduit pas à l'idéal facile que véhicule le topos du *locus amoenus*. Dans le *Livre du Gentil et des trois Sages*, seuls ces derniers – citadins qui vont méditer ensemble dans la solitude champêtre – se réjouissent à la vue du beau jardin dans lequel ils découvrent Dame Intelligence. La contemplation des beautés du monde n'adresse au Gentil, philosophe devenu gyrovague, que le signe lancinant de son imminent anéantissement. A la fin du livre, les sages s'inclineront pourtant devant la ferveur, qu'ils reconnaissent supérieure, du Gentil, dont j'ai montré ailleurs qu'il s'est en secret reconnu chrétien.⁴⁰ Tout se passe donc ici comme si la réalisation finale du solitaire était proportionnelle à la puissance de l'expérience préalable de dérélliction.⁴¹

Au contraire du *Blaquerne*, l'inquiétude hante le *Félix*, œuvre d'un Lulle plus mûr. Faut-il dire plus désespéré? On l'a dit pessimiste, empreint d'un «climat langoureux de découragement résigné»,⁴² qu'on a rattaché à la désillusion que Lulle venait de connaître à l'Université de Paris. Les ermites y délivreraient une féroce critique de la société qu'ils ont quittée, dans la tradition du *contemptus mundi* cher aux tenants de la vie solitaire. Ce livre plaiderait pour un retour à l'Eglise primitive, au temps de la pauvreté et du martyr apostoliques. Et certes on peut isoler des apologues qui relèvent du *contemptus mundi*, certes l'auteur fictif du livre est dit d'emblée être «en tristícia e en languiment [...] en estranya terra»,⁴³ et il envoie son fils Félix, certes, dans un monde d'où ont disparu sagesse, charité, dévotion, ferveur, qui jadis confortaient les apôtres martyrs. Que

⁴⁰ Cf. *Convertir par l'écriture...*, p. 743-770.

⁴¹ J.-A. Ysern i Lagarda est également frappé par la fécondité édifiante de ce qu'il nomme «l'aparent dislocació entre la realitat i el que l'individu creu que han de ser els designis divins.» «Exempla i estructures exemplars en el primer llibre del *Fèlix*», *SL* 39 (1999), 25-54 (p. 26).

⁴² R. Sugranyes de Franch, art. cit., p. 94-95.

⁴³ *Félix*, éd. cit., p. 19.

Félix parcourt le monde, qu'il constate que les hommes ont abandonné Dieu, et qu'il s'étonne de la raison de cette faute: voilà l'argument du livre, tel qu'il ressort du court prologue.

Or dès la première scène, on reconnaît les ingrédients typiques du *locus amoenus*, que Lulle fait voler en éclats. Une jolie bergère solitaire garde ses moutons au fond des bois. N'a-t-elle pas lieu de craindre les bêtes féroces, s'inquiète Félix?

- [...] Déus és esperança, companyia e confort de mon coratge; e en sa guarda e virtut estic en aquest boscatge, car ell ajuda a tots aquells qui en ell se confien.⁴⁴

Félix n'a pas eu à chercher longtemps la dévotion que son père prétend quasiment disparue. Edifié et le cœur léger, il s'apprête à poursuivre sa route. Un loup surgit, décime le troupeau, tue la bergère.

Dementre que Fèlix en açò cogitava e.s meravellava de Déu, qui a la pastora no hac ajudat, pus que en ell se confiava, caec en gran temptació, e dubtà en Déu, e hac opinió que Déu no fos res, car semblant li fo que si Déus fos res, que a la pastora ajudàs [...] E Fèlix en son coratge se meravellà de la temptació que havia e molt fortment lo turmentava; e on pus fort era temptat, pus fort considerava e afermava que Déus res no fos, car, si fos, ja no l'haguera jaquit caure en tan greu temptació; e, majorment, pus que ell, per amor de Déus, havia preposat que anàs per lo món, per tal que a les gents lo faés amar e conèixer, honrar e servir.⁴⁵

«Ve per lo món», lui avait dit son père, cet exilé solitaire, «e meravella't dels hòmens per què cessen de amar e conèixer Déu.»⁴⁶

«Sényer, molt són meravellat de Déus, com m'ha deseparat ne m'ha jaquit caure en gran temptació, ne perquè deseparà una pastora que un lop ha morta»:⁴⁷ telles sont les premières paroles que Félix dit à l'ermite qu'il rencontre aussitôt après la mort de la bergère.

«Abandon de Dieu par les hommes», clame le prologue. «Abandon des hommes par Dieu», réplique avec violence le premier apologue.⁴⁸ Et que l'on ne s'y

⁴⁴ Id., p. 21.

⁴⁵ Id., p. 21-22. Après avoir fait le bilan des sources littéraires possibles de cet épisode, J.-A. Ysern i Lagarda (art. cit., p. 27-33) suggère un rapprochement avec plusieurs *exempla* tirés de la littérature homilétique.

⁴⁶ *Félix*, éd. cit., p. 20.

⁴⁷ Id., p. 22.

⁴⁸ Ll. Martín Pascual écrit à propos de l'efficacité de cette première scène du *Félix*: «Es evident que no hi ha sensualisme en l'episodi de la pastora i, a més, el final, sorprenent i tràgic, constitueix, alhora, el mòbil que farà derivar el relat cap a la finalitat que l'autor pretén: iniciar el coneixement de Déu mitjançant una qüestió espinosa en què la primera observació destrueix el model de bondat divina que el protagonista pensava trobar a priori.» *La tradició animalística en la literatura catalana medieval* (Generalitat Valenciana, Institut de Cultura «Juan Gil-Albert»), 1996, p. 123.

trompe pas: il ne s'agit pas de dire que Dieu abandonne les pécheurs. On en trouve certes à foison, de ces mauvais hommes, dans le *Félix*. Et Dieu les frappe généralement en tuant leurs proches – ouvrant des failles, des brèches, dans l'unité du monde du pécheur, qu'il contraint à l'isolement. Isoler, provoquer la solitude, produire l'absence, le vide, le non-être, n'est-ce pas l'acte par excellence du grand solitaire? N'est-ce pas ainsi qu'il corrige et fortifie le regard pécheur?

Mais quelle est la faute de la bergère? Quelle est la faute de la dame dont Félix, à sa station suivante, admire la dévotion, et à laquelle son fils est enlevé? Quelle est la faute d'un Félix encore innocent d'aventures, pour être ainsi cerné d'absences? Et le thème de l'abandon des hommes justes par Dieu, frappé dès l'ouverture du roman, n'est pas accidentel, ni éphémère. Félix ne cesse de le souligner avec candeur, ou malice, tout au long du livre: ceux qui mènent le bon combat, Dieu ne les assiste pas toujours. Mais existe-t-il? Et pourquoi, s'il est, ne se manifeste-t-il qu'en produisant de l'isolement, de l'absence, du non-être? Et davantage: cette production de néant, n'est-elle pas la cause première du péché? Car est-ce autre chose, le péché, qu'une tentative pour se mettre à l'abri du néant? Qu'est-ce qui porte l'avarice, la luxure, la gourmandise, sinon un élan désespéré pour combler les failles de l'être? L'envieux, n'est-ce pas celui à qui son néant est insupportable? Le médisant, l'orgueilleux, celui qui se plaît à ce qu'autrui soit davantage rien que lui? Et si le néant est le mode premier du rapport du grand solitaire aux hommes, alors Dieu est le premier propagateur du péché. Les hommes abandonnent Dieu parce que Dieu abandonne les hommes. Et le désert croît.

Voilà Félix dans la situation du coq. Il regarde à ne plus pouvoir s'en détacher le non-être, se laisse fasciner par sa danse, et sa vertu diminue, s'affaiblit, s'endort. Entre en scène un de ces solitaires accomplis qui vivent dans l'intimité contemplative du néant sursésentiel. Expliquera-t-il à Félix les mystères des voies divines? L'ermite lui détaille l'oeuvre d'un roi de justice: sur son trône un bras de pierre, dont la main tient une épée. Au bout de l'épée, un cœur, de pierre vermeille. «Açò ha significança, glose l'ermite, que lo cor del rei havia volentat a moure lo braç que mogués l'espasa, qui justícia significava».⁴⁹ Mais à cause d'un grand serpent, le palais royal est déserté. Jusqu'à ce qu'un solitaire entre dans le palais abandonné. Il cherche un endroit où contempler Dieu, voit le bras, l'épée, le cœur. Il s'interroge longtemps sur cette figure, et finit par percevoir sa finalité.

Pas Félix. L'ermite tente alors de l'instruire par le raisonnement suivant. Supposons que Dieu, l'infini, et le non-être soient identiques, ou, ce qui est équivalent, qu'être ne vaille que pour ce monde mortel. Alors l'être aurait pour

⁴⁹ *Félix*, éd. cit., p. 22.

fin le non-être, et l'être du non-être excéderait l'être. Ces subtilités logiques d'inspiration anselmienne ne touchant Félix qu'à demi, l'ermite les transpose plus concrètement. Dieu est au-delà du cercle du firmament, qu'Il enclôt. Le cercle du firmament enclôt à son tour tout ce que contient le firmament, jusqu'au cercle de ce petit monde. Si l'être n'était que dans ce petit monde, le non-être excéderait l'être. Tout en parlant, l'ermite trace un cercle autour de Félix. Le voilà au cœur de l'univers. Et comme dans le palais de l'apologue, un serpent passe. Félix prend peur. L'ermite reste impassible.

Félix prend peur, et l'ermite poursuit: si le non-être excédait l'être, la nature de Félix n'aurait pas peur du serpent. Vouloir mourir serait naturel, puisque la mort serait l'occasion de parvenir à un état supérieur de l'être. La crainte de la mort montre que la nature de l'homme tient l'être pour supérieur au non-être. Or cette nature humaine est à l'image et à la ressemblance de Dieu. Donc Dieu est l'être. Cette preuve est une preuve de foi, c'est-à-dire d'expérience: l'épreuve faite par la nature humaine tient lieu de substance et d'argument pour les choses invisibles.

Félix prend peur mais l'ermite reste impassible. Désire-t-il mourir? En effet. Car, une fois éprouvé que l'être est davantage en Dieu qu'en ce monde, l'expérience du non-être se retourne en promesse d'accomplissement. La finalité de l'introduction du non-être dans le monde, c'est l'être à l'état supérieur qu'est Dieu. La même épreuve du néant entraîne la défaillance du regard faible, et la fortification du regard accompli. C'est pourquoi l'ermite peut rapporter indifféremment la mort de la bergère à une manifestation de la gloire divine, et à une tentation diabolique. Le solitaire et le pécheur ont part à la même nourriture: mais le solitaire s'élance, par le non-être, à Dieu, tandis que la même lézarde de néant au cœur du petit monde vient induire chez le novice la tentation.

Il est maintenant possible de préciser l'originalité du Lulle le plus mûr quant aux idéaux et aux pratiques du solitaire. A cause d'un grand serpent le palais royal fut déserté. L'apologue ne dit pas quand, ni comment, ou grâce à qui le serpent est entré. Mais regardons mieux l'œuvre de justice du roi: le cœur, qui anime l'épée par le bras, est placé sur la pointe de la lame. La volonté de mouvoir le bras naît du cœur du roi. Mais que frappe le bras de justice, quand naît la volonté de le mouvoir? Le cœur du roi lui-même. Le cœur se lacère lui-même, la pierre s'ébrèche, s'ouvre à la faille. Horreur devant laquelle défaille la nature innocente du novice, miracle d'amour devant lequel exulte la nature rédimée du solitaire: le Roi de justice, Dieu, entre en passion. Voici qu'il passe, à travers la chair déchirée de son fils, au néant. Voici qu'il s'abandonne. Qu'il s'exalte, donc, en appelant, par sa passion matérielle, ce quasi-néant qu'est l'homme à un état supérieur de l'être. Au sommet de sa contemplation, le solitaire comprend que la passion est la voie de l'accomplissement.

«Natura», dit Lulle par la bouche d'un de ses personnages, «és de matèria que aitant com més sofer, més és en son compliment». ⁵⁰ Quel est l'accomplissement parfait de la matière de Nature? L'accueil du fils de Dieu. Passion et Incarnation sont donc un seul et même mystère. Engendré dans l'âme du solitaire, Dieu doit encore être conçu dans sa chair. Est-ce alors pour accompagner l'évolution du monde, pour adapter son prêche à une nouvelle situation sociale que le solitaire lullien retourne aux hommes? C'est plutôt pour que sa chair, livrée par eux à la Passion, assouplie et glorifiée, devenue à la fois plus plastique et plus endurante, se fasse à son tour lieu d'Incarnation. C'est enfin pour propager, dans ce corps du Christ qu'est l'assemblée des hommes, la Passion dont Dieu, dans son abandon à nous, attend sa Parousie. Rendre la chair de ce monde capable de Dieu: telle est l'ultime raison de la plongée dans la cité et dans l'histoire du solitaire lullien.

Valérie Galent-Fasseur
Université d'Avignon

ABSTRACT

In Ramon Llull's novels, the ideal of contemplative solitude enters into conflict with the desire for missionary activity: how can a person act upon the world while preserving the spiritual fruits of contemplation? A study of *Blaquerna* and *Felix* reveals a literary strategy which aims at acting upon the reader in such a way as to transmit the experience of solitude, thanks to which he will be better able to penetrate the Divine mysteries. The activity of the contemplative thus becomes an art of writing, a work of the Word.

⁵⁰ Id., p. 167. Le personnage en question est En Poc-me-Preu, allégorie qui dialogue, dans un chapitre en forme de psychomachie, avec En Diria-hom.

UN NOTARI ANDORRÀ DE FINAL DEL SEGLE XV, LECTOR DE RAMON LLULL*

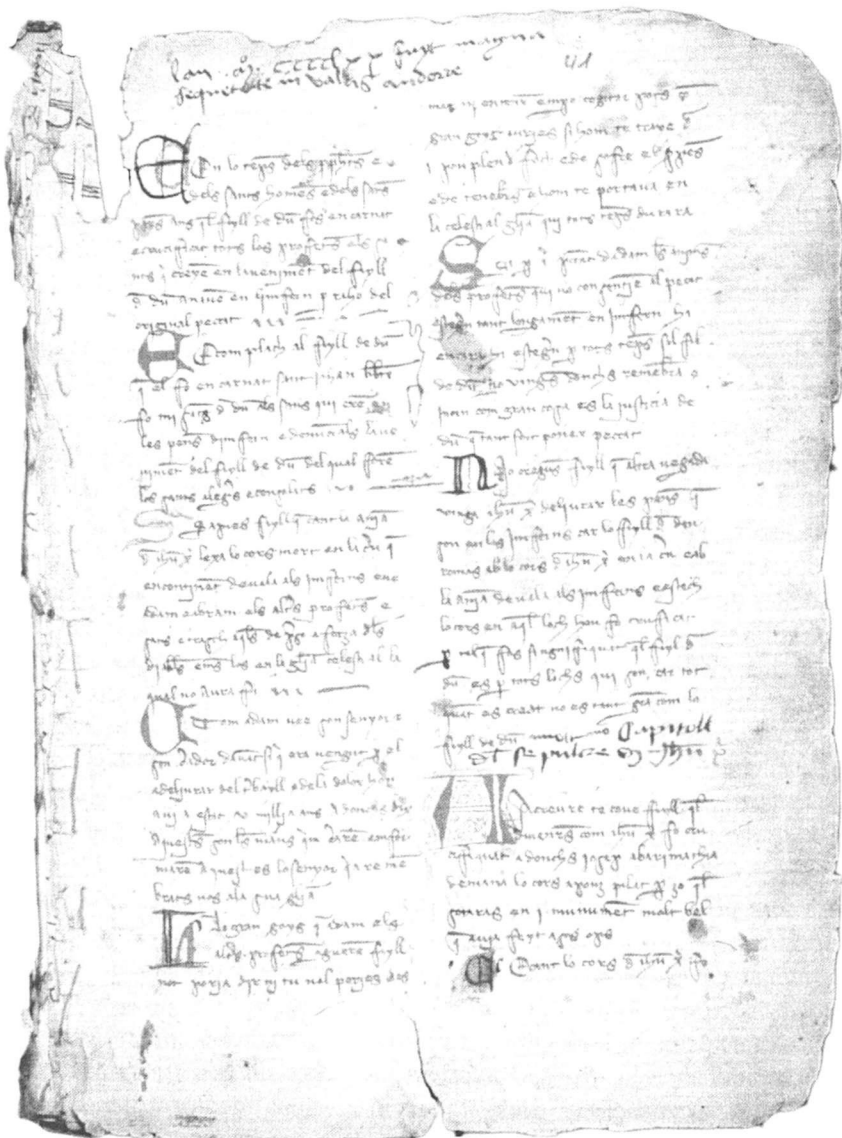
Tot i la relativa riquesa dels fons documentals antics conservats als arxius d'Andorra, encara hi ha molta feina a fer a l'hora de valorar les petjades que deixaren a les valls determinats corrents culturals de l'Europa medieval. En aquest sentit, cal tenir en compte que l'Andorra de l'època baixmedieval no formava part precisament de les vies de comunicació més habituals entre els territoris de les dues bandes dels Pirineus; a més, l'economia andorrana, amb un pes important de la ramaderia, tampoc no produïa uns rèdits suficients perquè s'hi pogués desenvolupar de forma més o menys estable una producció –o simplement un interès– de tipus llibresc. Ara bé, també és cert que les valls d'Andorra es trobaven a cavall entre la Corona d'Aragó, respecte a la qual mantenien una situació legal força ambigua, i les terres d'Occitània, i no és estrany, tenint en compte la importància de la circulació de textos entre els territoris esmentats, fins i tot després de la desaparició de la cultura trobadoresca, que algun d'aquests textos s'hagi conservat en arxius del coprincipat.¹

La font principal per estudiar l'entrada d'obres produïdes, i molt probablement també copiades, fora de les valls és el ms. 1 de l'Arxiu de les Set Claus, l'anomenat *Còdex miscel·lani*, manuscrit que forma part del fons de l'Arxiu Històric Nacional d'Andorra la Vella.² En aquest volum, juntament amb un nombre considerable de documents referents als territoris andorrans, s'hi conserven alguns altres textos de naturalesa molt diversa. D'entrada, hi ha un dels pocs fragments conservats de la traducció catalana medieval del *Tristany en*

*Aquest treball forma part del Grup Consolidat SGR 2001-00286 de la Generalitat de Catalunya.

¹ Són diversos els textos, sovint de tipus religiós o espiritual, que posen de manifest aquests intercanvis occitanocatalans; per al cas concret de Ramon Llull, vegeu BADIA 1989.

² No es tracta pròpiament, però, d'un volum miscel·lani, sinó més aviat d'un còdex factici; per a la descripció del manuscrit, vegeu SANTANACH, 2003, i, per a un comentari del contingut, SANTANACH 2002.



Foli 41 del Còdex miscel·lani, on es pot llegir el cap. ix i l'inici del x de la *Doctrina pueril*. Al marge superior hi ha una anotació meteorològica amb la data de 1470 (Arxiu Històric Nacional / Fons Arxiu de les Set Claus)

llibre de terra andorosa comprat
 de en... ..
 tota la terra andorosa... ..
 i d'altres... ..
 un llibre d'altres... ..
 tota la del... ..
 de... ..
 un... ..
 de... ..
 un... ..

Foli 1 del *Llibre de la terra d'Andorra*, compilat pel notari Miquel Ribot d'Aixirivall
(Arxiu Històric Nacional / Fons Arxiu de les Set Claus)

prosa;³ hi trobem, així mateix, obres de contingut científicomèdic, com ara un fragment en llatí del *De uiribus cordis* del *Canon medicinae* d'Avicenna, o bé una miscel·lània de textos sobre medicina astrològica en vulgar.⁴ I també hi ha, que és el que ara ens interessa més, una còpia fragmentària de la *Doctrina pueril* de Ramon Llull. Es tracta del testimoni parcial més extens que conservem d'aquest tractat lul·lià, que ocupa els folis de 36 a 69v del volum i que inclou, tot i que en algun cas siguin incomplets, seixanta-un capítols dels cent de què es compon l'obra.

Gret Schib, la darrera editora de la *Doctrina pueril*, tot i conèixer-ne l'existència, no va usar aquest testimoni en l'establiment del text de l'obra, i es va

³ El text del fragment, datable de la segona meitat del segle XIV, va ser publicat per ARAMON 1969.

⁴ Per al primer, vegeu MARTÍNEZ-VELA 1995 i, per al segon, VELA 1997.

limitar a donar-ne una brevíssima notícia.⁵ Esmenta, això no obstant, que al manuscrit hi ha una anotació escrita al marge superior d'un dels folis de la *Doctrina*, on es llegeix que en «l'an M^o CCCCLXX fuyt magna sequetate in Vallis andorre»; també recull que l'anotació és de la mateixa mà que ha copiat el text, i d'això en dedueix «que el text fou copiat el mateix any 1470». La consulta directa del còdex desmenteix sense cap mena de dubte aquesta afirmació. La mà del copista, que escriu en una lletra cursiva que probablement hem de situar durant el regnat de Pere el Cerimoniós, no sols és diferent de la de l'anotació, sinó que aquesta darrera, a més, es caracteritza pel fet de ser una lletra força particular. D'altra banda, aquesta mà posterior a la còpia no només s'observa a l'anotació esmentada, escrita al f. 41, sinó que el seu autor va deixar altres traces de lectura al llarg del text de la *Doctrina*, bàsicament en forma de breus anotacions que li permetessin localitzar un determinat passatge amb facilitat, i és així mateix responsable de part de les rúbriques que encapçalaven els capítols de l'obra, que es trobaven majoritàriament en blanc quan la *Doctrina pueril* va arribar a les mans d'aquest lector-rubricador.⁶

La consulta d'un altre volum conservat al ja esmentat Arxiu de les Set Claus, en aquest cas es tracta del ms. 12, pot aportar nova llum sobre la qüestió. Aquest còdex, conegut amb el nom de *Llibre de la terra d'Andorra*, va ser compilat entre els anys 1486 i 1497 pel notari Miquel Ribot d'Aixirivall, el qual hi va recollir, sembla que per a ús personal, un nombre important de documents legislatius i jurídics –a més d'un parell de textos amb anotacions de caràcter històric i genealògic–, relacionats amb les valls d'Andorra o amb les terres adjacents.⁷ Ribot, però, ja devia estar en actiu una mica abans, atès que al final del document núm. 11 del *Llibre*, corresponent al cap. xxiv de la sentència arbitral de Pere de Foix, on es fa referència a l'obligació dels homes d'Andorra de prestar la host al bisbe d'Urgell si aquest els ho requereix, llegim que el capítol ha «Stat treyt e copiat de son original del Libre del Cossolat de la Seu d'Urgell per mi, Miquel Ribot de Cirovall, a x del mes de mars, l'an de la nativitat de nostre Senyor M^o CCCC^o LXX^o I»;⁸ tot sembla indicar, doncs, i malgrat que el document actualment inclòs al *Llibre* sigui potser una còpia posterior del mateix Ribot,

⁵ Vegeu LLULL 1972: 32 i 36.

⁶ La mateixa naturalesa «accidental» de les rúbriques explica que molt sovint no tinguin res a veure amb els títols dels capítols afectats que trobem a la resta de la tradició de l'obra de Llull. Per a aquesta qüestió, com també per a altres aspectes relatius a la *Doctrina pueril*, remeto a l'edició crítica que n'estic preparant per a la *NEORL*.

⁷ Per al volum copiat per Miquel Ribot, com també per a les dades que recullo sobre la seva activitat, vegeu la recent edició d'*El llibre de la terra*, 1997, a cura d'Ignasi Baiges i Jardí, amb aportacions d'altres investigadors.

⁸ Vegeu l'edició esmentada a la nota anterior, pàgs. 142-143, i també el comentari d'Ignasi Baiges a la datació d'aquest document, a les pàgs. 18-19.

que aquest personatge ja devia exercir el seu ofici durant la dècada dels anys setanta del segle xv. Més endavant apareix documentat en diverses ocasions, ja sigui actuant com a comissionat per la parròquia de Sant Julià de Lòria, o bé substituïnt Joan Ortedó, notari públic de les valls d'Andorra nomenat pels cosenyors. Ribot, així mateix, va treballar per al Consell de la Vall, com a secretari o com a simple escrivà, i va ser el redactor del *Llibre de les ordinations dels habitants de les valls d'Andorra*, ordenades per l'esmentat Consell l'any 1489. Posteriorment, ja en la segona dècada del segle xvi, el seu estatus professional havia millorat, i el trobem actuant ell mateix com a notari públic de les valls; a més, l'any 1518 consta com a síndic de la parròquia de Sant Julià.

Pel que fa a la possible relació entre Miquel Ribot i el *Còdex miscel·lani*, Ignasi Baiges ha assenyalat que el notari va copiar al *Llibre de la terra* alguns dels documents que també es conserven al *Còdex*;⁹ la col·lació de les versions d'aquests documents incloses als dos volums –concretament, quatre dels cinc primers textos que formen el *Llibre de la terra*–,¹⁰ posa de manifest l'existència d'errors comuns i, molt sovint, d'errors de lectura en el *Llibre de la terra* que han estat induïts per lliçons poc clares en els documents del *Còdex miscel·lani*. El notari d'Aixirivall, doncs, en compilar el *Llibre de la terra* va copiar almenys quatre dels documents que actualment formen part del ms. 1 de l'Arxiu de les Set Claus.¹¹ Aquesta constatació, aleshores, ens porta indirectament vers un altre aspecte relatiu al *Còdex*, que és el del moment d'agrupació dels materials que actualment el conformen, reunió que s'ha tendit a situar al darrer quart del segle xvii.¹² Ara bé, fóra realment casual que Ribot hagués usat, entre les diverses

⁹ Vegeu la pàg. 16 de l'edició esmentada a la n. 7.

¹⁰ El segon text del *Llibre de la terra*, que no forma part del *Còdex miscel·lani*, no és pròpiament un document, sinó unes genealogies del Casal de Barcelona i de la casa de Foix i Castellbò, de manera que les còpies fetes a partir del *Còdex* constitueixen en realitat els quatre primers documents legals del *Llibre*. Així, i malgrat que Baiges consideri que en la constitució del volum el notari presenta «una total i absoluta manca de criteri a l'hora de decidir quina documentació calia copiar i quin ordre s'havia de seguir» (vegeu l'edició esmentada, pàg. 17), és versemblant que, si més no en aquest cas, l'ordenació del material vingués condicionada per l'origen més o menys unitari d'aquests quatre documents. També em sembla possible, tot i que Baiges no els col·laciona –com sí que fa amb els casos ja esmentats–, que en copiar el sisè text del *Llibre de la terra* Ribot hagués tingut en compte un altre dels documents del *Còdex* (el núm. 28), o sigui, la butlla del papa Martí IV confirmant el pariatge de 1278 (com sembla apuntar la coincidència en l'encapçalament del document, que no forma part de la butlla papal); de totes maneres, si realment el notari d'Aixirivall va tenir en compte el núm. 28 del *Còdex*, va haver de disposar almenys d'un altre document, ja que, de fet, al *Llibre de la terra* el que hi ha és la presentació de la butlla que el bisbe d'Urgell va adreçar al comte de Foix.

¹¹ La còpia conservada al *Còdex* d'un d'aquests documents, el Reconeixement que els homes d'Andorra fan al comte de Foix de la potestat de justícia civil i criminal, ens ha arribat fragmentàriament; això no obstant, era completa quan Ribot va tenir ocasió de copiar-la.

¹² Vegeu VELA 1997: 23 n. 10, i *Llibre de la terra*, ed. cit., pàg. 16 i n. 18. Cal tenir en compte, però, que aquesta datació de la composició del volum es basa en un element extern al còdex, com és l'adopció pel Consell de la Vall d'una política destinada a la conservació dels privilegis atorgats pels cosenyors.

còpies de què podia disposar per als quatre primers documents del seu *Llibre*, precisament aquelles que dos segles més tard acabarien sent relligades conjuntament en un mateix volum. Podria ser, és clar, que el notari d'Aixirivall hagués trobat, o dut a terme ell mateix, una primera agrupació d'alguns dels documents copiats en el *Llibre de la terra*, cosa que ajudaria a explicar la distància cronològica que hi ha entre la utilització d'uns determinats documents i l'hipotètic moment d'incorporació d'aquests mateixos documents en un volum més ampli;¹³ això no obstant, la situació que ocupen en el *Còdex miscel·lani* els papers que va copiar no dóna suport a aquesta hipòtesi, ja que els quatre documents usats per Ribot, com també un parell més que potser va consultar, es troben força disseminats al llarg de tot el volum, de vegades separats per uns quants textos.¹⁴ En conseqüència, si al final del segle xv, quan el nostre notari va copiar algun dels documents que actualment s'hi conserven, el *Còdex* encara no existia com a volum unitari, no crec que trigués gaire a ser relligat com a tal; tot plegat ens situa, per tant, en una data força anterior a la que s'ha plantejat fins ara per a la constitució del volum. També en aquest sentit cal remarcar, tot i que això no implica necessàriament que l'agrupació dels materials no pugui ser posterior, que tots els textos i les còpies de documents que es van incloure al *Còdex miscel·lani* van ser elaborats prèviament al pas del segle xv al xvi. Els més tardans, doncs, són contemporanis del notari Ribot.

Tornem, però, a la *Doctrina pueril* fragmentària del *Còdex miscel·lani*. I és que, com el sagaç lector a hores d'ara ja deu sospitar, les anotacions marginals que s'hi observen són fetes en el «tipus de lletra, tan característic i personal» —com diu Baiges— de Miquel Ribot, el qual ja devia tenir el text lul·lià en el seu poder vers el 1470, data que apareix a l'anotació marginal del f. 41; aquesta datació, per tant, ens el mostra llegint la *Doctrina*, potser ja fragmentària, en un moment molt proper a les primeres referències que en tenim com a professional de les lleis. La identificació de la mà de Ribot com a responsable de les anotacions als marges del tractat catequètic, alhora que aporta un nou element que apunta vers una constitució del *Còdex* anterior al que fins fa poc s'havia suposat, ens situa el notari d'Aixirivall en el grup de laics, a hores d'ara ja força considerable, que tenim documentats com a lectors i possessors de la *Doctrina pue-*

documentada el 1672, la qual hauria afavorit la constitució del volum; res no sembla que es pugui extreure de la relligadura original del manuscrit, molt tosca i ennegrida, i que, en el moment de ser substituïda per una nova enquadernació moderna, es trobava en molt mal estat.

¹³ De fet, ja l'historiador Ferran Valls i Taberner va plantejar que una primera agrupació d'alguns dels documents que formen part del *Còdex miscel·lani* hauria estat duta a terme per Ramon d'Ornach, tresorer de Foix i veguer d'Andorra, durant el segle xiv; vegeu VALLS I TABERNER 1990: 391 n. 1.

¹⁴ Així, els textos 1, 3, 4 i 5 del *Llibre de la terra* corresponen, per aquest ordre, als textos 29, 4, 5 i 27 del *Còdex miscel·lani*; i els textos que Ribot hauria pogut usar per copiar els documents 6 i 11 del seu *Llibre* corresponen als textos 28 i 8 del *Còdex*, respectivament.

ril.¹⁵ Entre els exemples recollits a partir d'inventaris i altres notícies, hem de parlar majoritàriament de ciutadans i mercaders, si bé també hi trobem algun cavaller.¹⁶ En el cas de l'andorrà Miquel Ribot no sorprèn que es tracti d'un notari, ja que a l'Andorra medieval, juntament amb el clergat, els notaris eren els que tenien un contacte més directe i immediat amb les lletres. I fos o no el mateix Miquel Ribot qui hi va dur la còpia de la *Doctrina pueril*, extrem que per ara desconeixem, tot sembla indicar que la introducció de textos elaborats fora de les valls no va ser producte d'una política organitzada, sinó més aviat d'actuacions puntuals d'individus concrets, clergues, metges o, com Ribot, notaris, que pel seu mateix ofici se sentien atrets i podien tenir accés a aquests textos.

Joan Santanach i Suñol

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ARAMON I SERRA, Ramon (1969): «El *Tristany* català d'Andorra», dins *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, I, 1969, pàgs. 323-337; reproduït dins els seus *Estudis de llengua i literatura*, presentació de Joan A. Argente, prefaci i edició a cura de Jordi Carbonell, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1997, pàgs. 413-429.
- BADIA, Lola (1989): «L'aportació de Ramon Llull a la literatura en llengua d'oc: per un replantejament de les relacions Occitània-Catalunya a la baixa Edat Mitjana», dins *Actes del vuitè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Tolosa, 12-17 de setembre de 1988)*, I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pàgs. 261-295; reproduït dins el seu *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, 1992 (Assaig, 10), pàgs. 141-171.
- HILLGARTH, Jocelyn N. (1991): *Readers and Books in Majorca (1229-1450)*, 2 vols., París, Centre National de la Recherche Scientifique.
- IGLESIAS I FONSECA, J. Antoni (1996): *Llibres i lectors a la Barcelona del s. xv. Les biblioteques de clergues, juristes, metges i altres ciutadans a través de la documentació notarial (anys 1396-1475)*, tesi doctoral en microfitxes, Bellaterra, UAB.
- El llibre de la terra. Un llibre de privilegis*, a cura d'Ignasi Baiges i Jardí, pròleg de Susanna Vela, estudi jurídic de Josep M. Font i Rius, estudi històric de Jordi Guillamet i Anton, Andorra, Ministeri d'Afers Socials i Cultura, 1997 (Monografies de l'Arxiu Històric Nacional).

¹⁵ El lloc que la *Doctrina pueril* ocupa dins del *Còdex* tampoc no és proper al dels altres textos del volum que podem relacionar amb el notari andorrà, ja que correspon al text núm. 16 del manuscrit.

¹⁶ Vegeu sobretot HILLGARTH 1991 i també, entre altres, MADURELL 1968 i 1974 i IGLESIAS 1996.

- LLULL, Ramon (1972): *Doctrina pueril*, a cura de Gret Schib, Barcelona, Editorial Barcino (Els Nostres Clàssics, 104).
- MADURELL MARIMON, José Maria (1968): «Miscelanea luliana», *EL* 12, 1, pàgs. 59-76.
- MADURELL MARIMON, Josep Maria (1974): *Manuscrits en català anteriors a la impremta (1321-1474). Contribució al seu estudi*, Barcelona, Associació Nacional de Bibliotecaris, Arxivers i Arqueòlegs. Delegació de Catalunya i Balears (Biblioteca Profesional de Anaba, 3).
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José, i Susana VELA PALOMARES (1995): «Un fragmento del *Canon medicinae* en el ms. I de los Archivos Nacionales de Andorra», *Faventia*, 17/2, pàgs. 77-94.
- SANTANACH I SUÑOL, Joan (2002): «Literatura, ciència i història a l'Andorra medieval. Apunts sobre el *Còdex miscel·lani* de l'Arxiu Històric», *Ex-libris Casa Bauró. Fulls de Bibliografia*, 5, pàgs. 16-19.
- SANTANACH I SUÑOL, Joan (2003): «El *Còdex miscel·lani* de l'Arxiu de les Set Claus (Andorra la Vella, Arxiu Històric Nacional)», *Anuario de Estudios Medievales*, 33/1, pàgs. 417-462.
- VALLS I TABERNER, Ferran (1990): *Privilegis i ordinacions de les valls d'Andorra*, pròleg de Manuel J. Peláez, estudi introductor de Jordi Guillaumet i Anton, Saragossa, Càtedra d'Història del Dret i de les Institucions (Facultat de Dret, Universitat de Màlaga); és reedició facsímil de *Privilegis i ordinacions de les valls pirinenques, III: La vall d'Andorra*, Barcelona, 1920.
- VELA PALOMARES, Susanna (1997): *Tencar. Una miscel·lània d'astrologia del s. xv, a Andorra*, pròleg de Mercè Viladrich, Andorra, Consell General d'Andorra.

ABSTRACT

The observation that the preparation of the *Llibre de la terra* (now MS. 12 of the Arxiu de les Set Claus of the National Historical Archive of Andorra) involved the use of various documents which form part of the *Còdex miscel·lani* (MS. 1 of the same Archive), as well as the probable identification of Miquel Ribot, compiler of the *Llibre de la terra*, as the author of various annotations in the margins of the *Doctrina pueril* preserved in the *Còdex miscel·lani*, permit us not only to point to the notary Ribot as a reader of this Lullian work, but also to raise the possibility that the grouping of the materials included in the *Còdex* was brought about, at the latest, at the beginning of the 16th century.

Notes per a la cronologia del cicle de l'Art *demonstrativa*

Després del treball de Joan Santanach amb modificacions al cicle de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*,¹ voldria suggerir unes correccions menors al cicle següent, el de l'Art *demonstrativa*.

Els primers canvis vénen arran d'una obra que, amb la nostra ordenació actual, en cita una de posterior. És a dir, la

II.B.3 - *Introductoria Artis demonstrativae*, que cita II.B.6 - *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*,

i al mateix temps l'obra següent que cita aquesta, és a dir:

II.B.4 - *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demonstrativa*, que cita la II.B.3 - *Introductoria Artis demonstrativae*.

A més, Josep Enric Rubio m'ha assenyalat en comentar aquest article en un correu electrònic, que II.B.4 - *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demonstrativa* fa esment explícit de la «declinació» dels correlatius; però en uns termes idèntics a l'ús que se'n fa en la II.B.10 - *Lectura super figuras Artis demonstrativae*. Així, la cinquena Regla de la primera d'aquestes obres diu: «In omni discursu et solutione est consideranda declinatio principiorum Artis, scilicet bonificativum, bonificabile, bonificare, bonificatum; ignitivum, ignibile, ignire, ignitum, etc.»²

Per tal d'arreglar aquestes anomalies, em sembla que caldrà posar II.B.3 - *Introductoria Artis demonstrativae* després de II.B.6 - *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*, i desplaçar II.B.4 - *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demonstrativa* cap a una posició just després de II.B.10 - *Lectura super figuras Artis demonstrativae*. Així intercanviariem la posició (i numeració) de la primera d'aquestes obres amb II.B.5 - *Ars inveniendi*

¹ «Notes per a la cronologia del cicle de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*», SL 40 (2000), pp. 23-46. Voldria agrair a Joan Santanach i a Albert Soler els seus suggeriments sobre una primera versió d'aquesta proposta de canvis.

² *MOG* IV, ii, 5 (15).

particularia in universalibus, i modificariem la numeració de les cinc obres següents per tal d'acomodar la nova posició de II.B.4 – *Regles*, amb el resultat que es veurà al final d'aquest article.³

L'altra modificació ve d'un suggeriment a un article de Josep Maria Ruiz Simon de fa més de quinze anys.⁴ Allà s'indicava que dues obres, II.B.14 - *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, i II.B.19 - *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, s'haurien de considerar obres de transició entre les etapes quaternàries i ternàries. Abreviant molt, les raons que dona són un distanciament del paper primordial que els elements i la Figura elemental havien tingut fins aleshores en les obres del cicle de l'*Art demonstrativa*. Com diu l'autor: «Si al *Liber de Chaos* ... el caos era el producte de l'agregació i mescla de les essències dels elements simples, en el *Compendium* cada element és el producte de l'agregació i mescla de les semblances divines»⁵ al mateix temps que es produeix «la desaparició de tota referència a la funció significant de la figura elemental (referència que es trobava present en totes les obres anteriors al *Compendium* que tractaven l'art d'una manera global)», i la transferència d'aquest paper significatiu a la Figura A, «a partir de la qual cal llegir les significacions de les criatures.» Això condemna l'anterior i tan primordial exemplarisme elemental a un paper molt secundari en comparació amb el de les semblances de les dignitats divines. Les formulacions que les *Quaestiones* avancen, com indica Ruiz Simon, van en una direcció que apunta de vegades encara més a prop de les de l'etapa ternària. Aquí arriba, de manera significativa, a no citar les Figures A i T, i a agrupar els seus components sota la denominació comuna de «principia ipsius Artis, quae sunt bonitas, magnitudo, etc. differentia, concordantia, etc.»⁶ formulació molt més acostada a la de l'etapa ternària.

Per tant hem recol·locat el *Compendium* com a penúltima obra del cicle, i al mateix temps, hem aprofitat l'avinentesa per eliminar el II.B.12 – *Cent noms de Déu*, que ja havia passat al núm. III.9.bis per les raons exposades per Robert Hughes al darrer *Studia Lulliana*.⁷

³ Al mateix temps canviant la datació (hipotètica) de tres d'aquestes obres desplaçades.

⁴ Josep M. Ruiz Simon, «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19 (1986), pp. 69-99. L'apartat que ens ha interessat és a les pp. 85-88 i s'intitula precisament «Dues obres de transició».

⁵ Formulació, tan radicalment diferent de la del *Liber chaos*, que permetrà, amb algunes ulteriors modificacions, fonamentar l'Arbre elemental i, per tant, tot l'edifici de l'*Arbre de ciència*.

⁶ El text de *MOG* IV, iii, I (17) de «principia ipsius Artis, quae sunt Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas, Gloria, etc.; Differentia, Concordantia, Contrarietas; Principium, Medium, Finis; Majoritas, Aequalitas, Minoritas,» sembla una «correcció» de Salzinger. El nostre text ve de París, BN, lat. 16118 (XIV inici) i Munic, SB, Clm. 10500 (XV 1ª m.).

⁷ A *SL* 41 (2001), 111-115.

Una altra modificació ve suggerida per un article recent de Josep Perarnau, arran del seu descobriment d'un manuscrit antic de II.B.17 – *Epistolae tres*.⁸ Segons explica, en aquest manuscrit, les tres cartes segueixen «sense solució de continuïtat» la primera obra continguda al manuscrit, que és el II.B.15 - *Disputatio fidelis et infidelis*. Això i altres semblances fan probable que tenen una posició similar a altres peticions que segueixen a obres del Beat com a menes d'apèndixs. Per tant, els hem donat una numeració que segueix la de la *Disputatio*.

Així hem modificat la numeració de les set darreres obres del cicle, per tal de fer-la correspondre al nou ordre.

Finalment, hem fet petits canvis de datació d'aquestes darreres sis obres, canvis basats en un article d'Albert Soler sobre aquest període de la producció lul·liana.⁹

A continuació donam la llista de totes les obres del cicle de l'*Ars demonstrativa*, amb la nova numeració i data. Quan la numeració ha estat modificada, indicam la vella entre claudàtors al final de l'entrada.

Cicle de l'Art demonstrativa

- II.B.1 - *Art demonstrativa*, ca. 1283
- II.B.2 - *Liber de quattuordecim articulis Catholicae Fidei Romanae Ecclesiae sacrosanctae*, 1283-5 (?)
- II.B.3 - *Ars inveniendi particularia in universalibus*, 1283-5 (?) [II.B.5]
- II.B.4 - *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*, 1283-7 (?) [II.B.6]
- II.B.5 - *Introductoria Artis demonstrativae*, 1283-7 (?) [II.B.3]
- II.B.6 - *Liber de quaestionibus per quem modus Artis demonstrativae patefit*, 1283-7 (?) [II.B.7]
- II.B.7 - *Ars juris*, 1285-7 (?) [II.B.8]
- II.B.8 - *Ars compendiosa medicinae*, 1285-7 (?) [II.B.9]
- II.B.9 - *Lectura super figuras Artis demonstrativae*, 1285-7 (?) [II.B.10]
- II.B.9a – *Liber chaos* [II.B.10a]
- II.B.10 - *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demonstrativa*, 1285-7 (?) [II.B.4]

⁸ Josep Perarnau i Espelt, «La còpia manuscrita medieval de les tres lletres de Ramon Llull demanant al rei, a un prelat de França i a l'Estudi de París l'establiment d'escoles de llengües (Clarmont-Ferrand, BML ms. 96)», *ATCA* 21 (2002), pp. 123-218.

⁹ Albert Soler i Llopart, «El *Liber super Psalmum Quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars», *SL* 32 (1992), pp. 3-19.

- II.B.11 - *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae*, 1285-7 (?)
 II.B.12 - *Liber super psalmum Quicumque vult*, 1287-9 [II.B.13]
 II.B.13 - *Disputatio fidelis et infidelis*, 1287-9 [II.B.15]
 II.B.13a – *De sacramentis Ecclesiae* [II.B.15a]
 II.B.13b – *De praedestinatione et libero arbitrio* [II.B.15b]
 II.B.14 - *Epistolae tres (ad Universitatem parisiensem, ad regem Franciae, ad quendam amicum)*, 1287-9 [II.B.17]
 II.B.15 - *Llibre de meravelles*, 1287-9 [II.B.16]
 II.B.15a - *Llibre de les bèsties* [II.B.16a]
 II.B.16 - *Epistola dedicatoria ad ducem Venetorum*, 1289 [II.B.18]

Obres de transició

- II.B.17 - *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, 1289 [II.B.14]
 II.B.18 – *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, 1289 [II.B.19]

APÈNDIX SOBRE LA QUAESTIO DE CONGRUO

Aquesta és una obra que sempre m'havia semblat sospitosa, i ara en un altre article de la mateixa revista, Josep Perarnau aporta raons que trobo convincts per dubtar de la seva autenticitat.¹⁰ Bàsicament són dos els seus arguments: el primer és la manera de referir-se a Llull en tercera persona, mentre que l'autor s'expressa en la primera persona del plural: «Respondit Raymundus secundum artem suam... De qua demonstratione nihil dicere intendimus», etc. El segon és la idea que l'Art no ofereix una «potíssima demonstratio», com per exemple «omne totum est maius sua parte», sinó tan sols una de «congrua», partint d'una acceptació dels articles de la fe. Llull mai no contrasta així un axioma euclidià amb una prova seva, dient que la segona no té la mateixa força demostrativa. Com afirma Perarnau, és «una forma de salvar la “demonstratio necessaria” o les “rationes necessariae” lul·lianes, segant sota els peus dels antilul·listes la base per a l'objecció segons la qual les raons necessàries aplicades a la demostració de la fe són incompatibles amb el mèrit de la fe.» Hi ha, ben segur, la possibilitat que fos una simple estratègia conjuntural per tal de desarmar els seus adversaris,¹¹ però el primer raonament de com s'expressa l'autoria de l'o-

¹⁰ «La *Quaestio de congruo*, és de Ramon Llull?», *ATCA* 21 (2002), pp. 651-8.

¹¹ Aquesta possibilitat la va suggerir Ruiz Simón al seu *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema, 1999), pp. 41-42. Però al mateix temps va dir que trobava que «El *De congruo* és una obra estranya dins de l'opus lul·lià.»

bra em sembla que anul·la aquesta possibilitat. A més, una consulta del CD-ROM de Cetedoc sobre els toms del *Corpus christianorum*, amb l'obra de Llull editada abans de 1996, ni el mot «congruo» ni cap dels seus derivats no s'hi troben com a qualificatius de les demostracions de l'Art.¹² Finalment, cal afegir que l'obra no apareix en cap catàleg de les obres lul·lianes fins al d'Arias de Loyola de 1594.¹³ Com explica Perarnau al final de l'article, un anotador modern del ms. de Munic, Clm. 10500 va apuntar que aquesta obra «Non est Lulli, sed discipuli». D'acord amb aquest judici, recol·locarem aquesta obra entre les apòcrifes, amb el número de

FD I.16 - *Quaestio de congruo* [III.35].

Anthony Bonner

ABSTRACT

A suggested reordering of the works of the second cycle of the Quaternary Phase of Llull's production (those numbered II.B in our catalogue). At the same time a later work, the *Quaestio de congruo*, is rejected as spurious.

¹² De les 88 instàncies del mot, 78 es refereixen a una sola obra, l'*Ars brevis de inventione juris* (editada a ROL XII), on Llull dona la «congruitas» com a fonament del «jus positivum». De les 10 instàncies remanents, 3 es refereixen al apòcrif *Liber de universalibus* (també editada a ROL XII), i les altres set funcionen més o menys com a sinònims un poc *ad hoc* de «convenient» o «concordant», i no tenen res a veure amb les «raons necessàries». Al *Glossari* del P. Colom hi ha només 3 instàncies del mot o dels seu derivats, que no aporten res de nou sobre el que acabam de dir.

¹³ En canvi, sí en quatre manuscrits dels ss. XIV-XV (Palma, Bibl. Públ., 1042 i 1040; Munic, Clm. 10497 i 10500), així que sembla ben bé que podria ser l'obra d'un seguidor que volia defensar el mestre contra les envestides cimeriquianes.

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) Llull, Ramon, *Félix ou le livre des merveilles*, trad. Patrick Gifreu (Monaco: Anatolia-Éditions du Rocher, 2000), 445 pp.

Conté una traducció francesa del *Fèlix o Llibre de meravelles* (II.B.16)
Ressenyat a continuació.

2) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXI, 92-95, in civitate maioricensis anno MCCC composita*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, «Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis» CXV (Turnhout: Brepols, 2000).

Conté l'edició crítica llatina de:

Liber de Est Dei (III.45)

Liber de cognitione Dei (III.46)

Liber de homine (III.47)

Liber de Deo (III.48)

Ressenyat a continuació.

3) Llull, Ramón, *Testamento*, «Archivo hermético» 11 (Barcelona: Ediciones Indigo, 2001), pp. 520.

Conté una traducció castellana del *Testamentum* (MP I.61)

4) Lullo, Raimondo, *Phantasticus: disputa del chierico Pietro con l'insensato Raimondo*, trad. Mario Polia; pr. Guglielmo Spirito; bibl. Adolfo Morganti, «Homo absconditus» (Rimini: Il cerchio, 1997), 69 pp.

Conté traduccions italianes i ediciones llatines de:

Phantasticus (IV.49)

Ars generalis ultima (III.80 - fragment)

Ressenyat a continuació.

5) Lúlio, Raimundo, *O livro do gentio e dos três sábios (1274-1276)*, trad. Esteve Jaulent, (Petrópolis: Vozes, 2001), 248 pp.

Conté una traducció portuguesa del *Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.9)
 Ressenyat a continuació.

6) Vega, Amador, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, «El Árbol del Paraíso» (Madrid: Ediciones Siruela, 2002), 311 pp.

Conté traduccions castellanes de:

Llibre de contemplació (I.2 - fragments)

Llibre del gentil e dels tres savis (II.A.9 - fragments)

Blaquerna (II.A.19 - fragments)

Llibre d'amic e amat (II.A.19c - fragments)

Fèlix o Llibre de meravelles (II.B.16 - fragments)

Arbre de ciència (III.23 - fragments)

Desconhort (III.22)

Cant de Ramon (III.43.bis)

Ars brevis (III.77 - fragments)

Vida coetània (IV.47)

Ressenyat a continuació.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

7) Adler, Gerhard, «“Weder kreisförmig noch viereckig noch dreieckig” sind die Engel für Ramon Llull», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Llull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 239-244.

Ressenyat a continuació.

8) Aguiló i Forteza, Tomàs, i Joaquim Rubió i Ors, *Correspondència*, ed. Joan Mas i Vives i Antoni-Lluc Ferrer, I (1841-1844) (Palma de Mallorca: Estudi General Lul·lià, 1999), 160 pp.

Ressenyat a continuació.

9) Arnall Juan, M. Josepa, *El llibre manuscrit «Servei de Llengua Catalana de la Universitat de Barcelona»* (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona / Eumo Editorial, 2002), 337 pp.

Ressenyat a continuació.

10) Badia i Margarit, Antoni M., «L'expressió formal en Ramon Llull: unitat de llengua i diversitat de llenguatges», *Ars brevis -Ramon Llull al llindar del segle XXI* núm. extra. (1998), pp. 9-31.

Ressenyat a continuació.

11) Badia, Lola, «Ramon Llull: el multiculturalisme mediterrani», *Estètica i valors mediterranis a Catalunya*, ed. Maria-Àngels Roque (Barcelona: Institut Català de la Mediterrània, 2001), pp. 35-50.

Ressenyat a continuació.

12) Badia, Lola, «The *Arbor scientiae*: A “new” encyclopedia in the thirteenth-century Occitan-Catalan cultural context», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 1-19.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

13) Bonner, Anthony, «Recent Scholarship on Ramon Llull», *Romance Philology* 54 (2001), pp. 377-392.

Ressenyat a continuació.

14) Bonner, Anthony, «The structure of the *Arbor scientiae*», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 21-34.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

15) Bordoy Fernández, Antoni, «Ramon Llull: un pensador entre dues èpoques», *Al tombant de l'Edat Mitjana: tradició medieval i cultura humanista: XVIII Jornades d'Estudis Històrics Locals: Palma, del 15 al 17 de desembre de 1999*, ed. Maria Barceló Crespi (Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Baleàrics, 2000), pp. 267-276.

Ressenyat a continuació.

16) Bover, Jaume, *Els Capó, impressors de Mallorca. Segles XVII-XVIII. Història i catàleg* (Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Baleàrics, 2001), 246 pp.

Ressenyat a continuació.

17) Buzzi, Franco, «La teologia fra quattro e cinquecento. Istituzione scolastica, indirizzi e temi», *La Scuola Cattolica* 127 (1999), pp. 357-413.

Ressenyat a continuació.

18) Campbell, Paul J., «Mathematics and Physical Sciences», *Encyclopaedia Britannica, Year in Review* (2001), pp. 261.

Ressenyat a continuació.

19) Carreras y Artau, Tomás, i Joaquín Carreras y Artau, *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV. Edició facsímil*, intr. Pere Lluís Font, Jaume Mensa, Jaume de Puig i Josep M. Ruiz Simon, 2 vols. (Barcelona/Girona: Institut d'Estudis Catalans, Diputació de Girona, 2001).

Ressenyat a continuació.

20) Cifuentes i Comamala, Lluís, *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement «Col·lecció Blaquerna» 3* (Barcelona/Palma: Univs. de Barcelona i Balears, 2001), 420 pp.

Ressenyat a continuació.

21) Colomer, Eusebi, «A l'encontre de les religions en Ramon Llull», *Ars brevis - Ramon Llull al llindar del segle XXI* núm. extra. (1998), pp. 101-112.

Ressenyat a continuació sota el núm. 10.

22) Costa, Ricardo da, «La caballería perfecta y las "virtudes" del buen caballero en el *Libro de la orden de caballería* (ca. 1279-1283), de Ramon Llull», *Ramon Llull: caballero de la fe. El arte luliana y su proyección en la Edad Media «Serie de pensamiento español»* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2001), pp. 11-40.

Ressenyat a continuació.

23) Courcelles, Dominique de, «Entre la folie et les pleurs: la fonction de l'ironie lullienne dans le *Desconhort* (1295)», *Estudis Romànics* 24 (2002), pp. 139-148.

Ressenyat a continuació.

24) Eimeric, Nicolau, *Diàleg contra els lul·listes*, trad. Jaume de Puig, (Barcelona: Quaderns Crema, 2002), 162 pp.

Ressenyat a continuació.

25) Ensenyat Pujol, Gabriel, *Pobresa i beneficència en Ramon Llull «Publicacions del CETEM» 30* (Palma (Mallorca), 2001), pp. 9-42.

Ressenyat a continuació.

26) Esquerda i Bifet, Joan, «Alla luce dello Spirito Santo, discernere i semi del Verbo all'interno delle culture e delle religioni. Con riferimento alla figura storica di Raimundo Lullo (1235-1316)», *Euntes Docete. Commentaria Urbani* 51 (1998), pp. 91-98.

Ressenyat a continuació.

27) Fàitanin, Paulo, «La huella de la doctrina de la pluralidad de formas en la configuración de la doctrina de la individuación de Ramon Llull», *Ramon Llull: caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media* «Serie de pensamiento español» (Pamplona: Universidad de Navarra, 2001), pp. 41-60.

Ressenyat a continuació sota el núm. 22.

28) Faye, Emmanuel, «Nicolas de Cues et Charles de Bouvelles dans le manuscrit *Exigua pluvia* de Beatus Rhenanus», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 65 (1998), pp. 415-450.

Ressenyat a continuació.

29) Fidora, Alexander, «El *Ars brevis* de Ramon Llull: hombre de ciencia y ciencia del hombre», *Ramon Llull: caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media* «Serie de pensamiento español» (Pamplona: Universidad de Navarra, 2001), pp. 61-80.

Ressenyat a continuació sota el núm. 22.

30) Friedlein, Roger i Anita Traninger, «Lullismus», *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (Tübingen: Max Niemeyer, 2000), cols. 654-661.

Ressenyat a continuació.

31) Friedlein, Roger, «Der Islam von Mallorca aus gesehen», *Romanische Inseln im Mittelmeer*, ed. Thomas Bremer, Ulrike Brummert i Kathrin Glosch, (Halle an der Saale: Janos Stekovics, 2000), pp. 113-138.

Ressenyat a continuació.

32) Garcia Font, Joan, «Llibre d'Arbre d'amor», *Ars brevis - Ramon Llull al llindar del segle XXI* núm. extra. (1998), pp. 137-151.

Ressenyat a continuació sota el núm. 10.

33) García Ballester, Luis, *La búsqueda de la salud: sanadores y enfermos en la España medieval* «Historia, Ciencia, Sociedad, 321» (Barcelona: Ediciones Península, 2001), 718 pp.

Ressenyat a continuació.

34) Garreta, Francesc, «Libre Evast e Blanquerna», *Ars brevis - Ramon Lull al llindar del segle XXI* núm. extra. (1998), pp. 129-135.

Ressenyat a continuació sota el núm. 10.

35) Garí, Blanca, «“Al despuntar el alba.” María y el *Árbol de la madre*», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, “Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana” 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 265-272.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

36) Gayà Estelrich, Jordi, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*, trad. Domenico Lanfranchi, «Eredità Medievale» (Milà: Jaca Book, 2002), 152 pp.

Ressenyat a continuació.

37) Gayà, Jordi, «“Ipsi non credunt, quod credamus sicut credimus.” Cristologia luliana en *Arbor scientiae*, XIII», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 273-286.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

38) Greiner, Monique, «La piété de Jacques II de Majorque et les ordres mendiants: une tradition revisitée», *À travers de l'histoire du Roussillon. De l'empreinte chrétienne à l'humanisme contemporain* (Perpinyà: Société Agricole, Scientifique et Littéraire, 2001).

Ressenyat a continuació.

39) Guerrero, Ricard, «Comentaris a l'*Arbor vegetalis*, la noció d'origen i les definicions bàsiques de la vida», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 85-91.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

40) Hauf, Albert G., «Sobre l'*Arbor exemplificalis*», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 303-342.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

41) Hernando, Josep, «Escoles i programes acadèmics a la Barcelona del segle xv. L'escola de mestre Ramon Llull i l'ensenyament de disciplines gramaticals i d'arts», *Acta historica et archaeologica mediaevalia. Homenatge al Dr. Manuel Riu i Riu 20/21* (Barcelona, 1999/2000), pp. 633-662.

Ressenyat a continuació.

42) Higuera Rubió, José G., «Honor y dialéctica (Sobre la representació caballeresca de Ramon Llull en el *Breviculum* de Tomás Le Myésier)», *Ramon Llull: caballero de la fe. El arte luliana y su proyección en la Edad Media* «Serie de pensamiento español» (Pamplona: Universidad de Navarra, 2001), pp. 81-109.

Ressenyat a continuació sota el núm. 22.

43) Imbach, Ruedi, «Die *Arbor humanalis* und die anthropologische Relevanz der "arte mechanicae"», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 135-157.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

44) Jacobi, Klaus, «*De arbore quaestionali*. Über den Baum der Fragen», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 343-359.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

45) Kaeuper, Richard W., *Chivalry and Violence in Medieval Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 338 pp.; Llull 257-280.

Ressenyat a continuació.

46) Kessler, Eckhard, «Die Theorie der natürlichen Prozesse bei Raimundus Lullus. Beobachtungen zur *Arbor celestialis*», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 207-237.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

47) Kiang, Dawson, «Leonardo and Alchemy. A Bibliographical Note», *Achademia Leonari Vinci. Journal of Leonardo Studies & Bibliography of Vinciana* 10 (1997), pp. 199-201.

Ressenyat a continuació.

48) Lechner, J., *Repertorio de obras de autores españoles en bibliotecas holandesas hasta comienzos del siglo xviii* «Bibliotheca Bibliographica Neerlandica» XXXVII ('t Goy-Houten, Utrecht: Hes & de Graaf, s.a.), 361 pp.

Ressenyat a continuació.

49) Llinàs, Carles, «La teoria lul·liana del coneixement de Déu: una introducció», *Ars brevis - Ramon Llull al llindar del segle XXI* núm. extra. (1998), pp. 67-100.

Ressenyat a continuació sota el núm. 10.

50) Llull, Ramon, «Condorcet Splitting and Point Criteria», *The Mathematical Intelligencer* 24, 3 (2002), pp. 3-4.

Ressenyat a continuació.

51) Lohr, Charles, «*Arbor scientiae*: The tree of the elements», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 79-84.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

52) Lohr, Charles, «Aktivität Gottes und Hominisierung der Welt», *Philosophen der Renaissance - Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999), pp. 11-21.

Ressenyat a continuació.

53) Lohr, Charles, «Ramon Llull's Theory of the Continuous and Discrete», *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, ed. Christoph Lüthy, John E. Murdoch i William R. Newman, (Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001), pp. 75-89.

Ressenyat a continuació.

54) Lohr, Charles, «The Arabic Background to Ramon Lull's *Liber chaos* (ca. 1285)», *Traditio* 55 (2000), pp. 159-170.

Ressenyat a continuació.

55) Lohr, Charles, «“Art” and Possibility: The Rule Concerning Possibility in the “Ars Lulliana”», *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, ed. Christoph Lüthy, Corneille Henri Kneepkens i Kuno Lorenz, (Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2001), pp. 165-173.

Ressenyat a continuació.

56) Lorenz, Erika, «Raimundus Lullus und der Islam - Ein Beispiel interreligiöser Dialogs», *Geist und Leben* 75/3 (2002), pp. 207-215.

Ressenyat a continuació.

57) Marinoni, Maria Carla, «Considerazione su una riscrittura. La versione francese di un'opera lulliana», «*Il n'est nul si beau passe-temps / Que se jouer a sa Pensee*». *Studi di filologia e letteratura francese in onore di Anna Maria Finoli* (Pisa, 1995), pp. 95-110.

Ressenyat a continuació.

58) Marinoni, Maria Carla, «Per il testo della *Doctrina pueril* provenzale», *Filologia romanza e cultura medievale. Studi in onore de Elio Mellì*, ed. Andrea Fassò, Luciano Formisano i Mario Mancini, I-II (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1998), pp. 509-523.

Ressenyat a continuació.

59) Marín, Francesc-Xavier, «Llibre d'Amic e Amat», *Ars brevis - Ramon Llull al llindar del segle XXI* núm. extra. (1998), pp. 153-161.

Ressenyat a continuació sota el núm. 10.

60) Menant, François, Hervé Martin, Bernard Merdrignac i Monique Chauvin, *Les capétiens: Histoire et dictionnaire (987-1328)* (París: Robert Laffont, 1999).

Ressenyat a continuació.

61) Miethke, Jürgen, «Die *Arbor imperialis* des Ramon Lull von 1295/1296», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 175-196.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

62) Mut Garcia, Joan Miquel, «La influència de Ramon Llull en el pensament de Joan Mascaró Fornés», *Estudis Baleàrics* 68/69 (2000/2001), pp. 81-102.

Ressenyat a continuació.

63) Nieto i Galan, Agustí, «Ramon Llull i la ciència medieval», *Ars brevis - Ramon Llull al llindar del segle XXI* núm. extra. (1998), pp. 113-126.

Ressenyat a continuació.

64) Pardo Pastor, Jordi, «El caballero a lo divino en Ramon Llull: contra el pecado de la lujuria», *Revista Mirabilia* 1 (2001), pp. 1-24.

Ressenyat a continuació.

65) Pardo Pastor, Jordi, «El cercle lul·lià de València: Alonso de Proaza i Joan Bonllavi», *Zeitschrift für Katalanistik* 14 (2001), pp. 33-45.

Ressenyat a continuació.

66) Pardo Pastor, Jordi, «El lulismo hispánico del trescientos», *Ramon Llull: caballero de la fe. El arte luliana y su proyección en la Edad Media* «Serie de pensamiento español» (Pamplona: Universidad de Navarra, 2001), pp. 111-127.

Ressenyat a continuació sota el núm. 22.

67) Pardo Pastor, Jordi, «Tradición misticoplatónica en el *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull», *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001), pp. 437-450.

Ressenyat a continuació.

68) Payán Sotomayor, Pedro, «Ramón Llull y el mundo árabe», *Estudios de la Universidad de Cádiz ofrecidos a la memoria del profesor Braulio Justel Calabozo* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 1998), pp. 221-9.

Ressenyat a continuació.

69) Pereira, Michela, «“Vegetare seu transmutare.” The vegetable soul and pseudo-Lullian alchemy», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon*

Lull. *Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 93-119.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

70) Pindl, Theodor, «Ramon Llull, protagonista del diàleg intercultural», *Medievalia* 26 (Mèxico: Univ. Autònoma de Mèxico, 1997), pp. 46-60.

Ressenyat a continuació.

71) Porette, Margaret, *The Mirror of Simple Souls*, trad. Edmund Colledge, J.C. Marler i Judith Grant; intr. Kent Emery (Notre Dame, Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1999), pp. lxxxvii + 209.

Ressenyat a continuació.

72) Porro, Pasquale, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'«aevum», il tempo discreto, la categoria «Quando»*, «Ancient and Medieval Philosophy» I/XVI (Leuven: University Press, 1996), viii + 534 pp.; Llull 10-14 (?).

Ressenyat a continuació.

73) Pring-Mill, Robert, «The role of numbers in the structure of the *Arbor scientiae*», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 35-63.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

74) Puig i Oliver, Jaume de, «Desocultació d'un manuscrit de l'«Art» lul·liana a Barcelona, el 1396», *ATCA* 17 (1998), pp. 510-3.

Ressenyat a continuació.

75) Pukelsheim, Friedrich, «Auf den Schultern von Riesen: Lull, Cusanus, Borda, Condorcet et al.», *Litterae Cusanae. Informationen der Cusanus-Gesellschaft* 2, 1 (2002), pp. 3-15.

Ressenyat a continuació.

76) Pukelsheim, Friedrich, «Llull, Cusanus, Borda, Condorcet: Eine interdisziplinäre Zeitreise zum Thema Wahlen», *UniPress. Zeitschrift der Universität Augsburg* 4 (2002, juliol), pp. 26-31.

Ressenyat a continuació.

77) Reinhardt, Klaus, «Der Baum des ewigen Lebens (*Arbor aeviternalis*) bei Ramón Lull», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 245-263.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

78) Rosselló Bover, Pere, *Els camins de la cançó: vida i obra del P. Rafel Ginard Bauçà*, «Biblioteca Miquel de Sants Oliver» 11 (Barcelona/Palma de Mallorca: Publicacions de l'Abadia de Montserrat i Universitat de les Illes Balears, 1999), 160 pp.

Ressenyat a continuació.

79) Rosselló Lliteras, Juan, «Ramón Lull peregrina a Santiago. Su juicio valorativo sobre los peregrinos», *Memoria Ecclesiae. Peregrinación y santuarios en los archivos de la Iglesia santoral hispano-mozárabe en las diócesis de España* 18 (Oviedo, 2001), pp. 87-99.

Ressenyat a continuació.

80) Rosselló-Bordoy, G., «Noves dades sobre algunes arrels àrabs del català de Mallorca», *Actes del 4t Congrés [sobre la Defensa de] El Nostre Patrimoni Cultural: El català, patrimoni de Mallorca* (Palma: Societat Arqueològica Lulliana, 1997), pp. 173-8.

Ressenyat a continuació.

81) Rubio, Josep E., «El “coneixement per la negativa” com a conseqüència epistemològica de l'oposició bé-mal al *Llibre de contemplació*», *Randa. Miscel·lània Josep M. Llompart II* 36 (1995), pp. 5-15.

Ressenyat a continuació.

82) Rubio, Josep E., «Sobre l'*Arbor sensualis*», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 121-126.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

83) Ruiz Simon, Josep Maria, «El joc de Ramon Llull i la significació de l'Art General», *Ars brevis - Ramon Llull al lllindar del segle XXI* núm. extra. (1998), pp. 55-65.

Ressenyat a continuació.

84) Santanach i Suñol, Joan, «Les definicions lul·lianes del ms. 11559 de la Biblioteca Nacional de Madrid», *Llengua & Literatura* 12 (2001), pp. 203-238.

Ressenyat a continuació.

85) Santanach i Suñol, Joan, «Literatura, ciència i història a l'Andorra medieval. Apunts sobre el Còdex miscel·lani de l'Arxiu Històric», *Ex Libris Casa Bauró. Fulls de Bibliografia* 5 (Andorra la Vella: Biblioteca Nacional, 2002), pp. 16-19.

Ressenyat a continuació.

86) Santanach i Suñol, Joan, «“Cové que hom fassa apendre a son fill los .XIII. articles”: La *Doctrina pueril* com a tractat catequètic», *Literatura i Cultura a la Corona d'Aragó (segles XIII-XV). Actes del III Col·loqui «Problemes i Mètodes de Literatura Catalana antiga», U. de Girona, 5-8 juliol de 2000*, ed. Lola Badia, Miriam Cabré i Sadurní Martí (Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002), pp. 419-430.

Ressenyat a continuació.

87) Santanach, Joan, «Ramon Llull, 1232-1316. La primera escola d'idiomes», *Descobrir Catalunya* 50-51 (2002, gener-febrer), pp. 64-65.

88) Santi, Francesco, «*Arbor apostolicalis*. La vita dell'organismo apostolico», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Llull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 197-205.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

89) Saranyana, José Ignacio, «Sobre el imaginario femenino bajomedieval. Ramon Llull vs. Francesc Eiximenis», *Hombre y Naturaleza en el Pensamiento Medieval. Congreso Internacional de Filosofía Medieval. 7º Latinoamericano* (Buenos Aires, 1999), pp. 341-370.

Obra no vista.

90) Simon, Robert, «Remarks on Ramon Lull's Relation to Islam», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 51: 1-2 (1998), pp. 21-29.

Ressenyat a continuació.

91) Simó Artero, Joan Carles, «El latín de Ramon Llull», *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos II* (Madrid, 2001), pp. 223-9.

Ressenyat a continuació.

92) Stone, Gregory B., «Ramon Llull», *The Literature of al-Andalus* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000), pp. 345-357.

Ressenyat a continuació.

93) Stotz, Peter, «Was lebt, will wachsen - Veränderlichkeit von Sprache zwischen Praxis und Reflexion im lateinischen Mittelalter», *Archivum Latinitatis Medii Aevi - Bulletin Du Cange* 53 (1995), pp. 87-118.

Ressenyat a continuació.

94) Sugranyes de Franch, Ramon, «Raymond Lulle hérétique?», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Théologie* 45 (1998), pp. 534-6.

Ressenyat a continuació.

95) Tellechea Idígoras, José Ignacio, «Ramón Llull y Nicolás Eimeric», *Sal-manticensis* 45 (1998), pp. 331-7.

Ressenyat a continuació.

96) Torralba Roselló, Francesc, «Llibre de les Meravelles», *Ars brevis - Ramon Llull al llindar del segle XXI* núm. extra. (1998), pp. 163-170.

Ressenyat a continuació sota el núm. 10.

97) Traninger, Anita, *Müheleose Wissenschaft. Lullismus und Rhetorik in den deutschsprachigen Ländern der Frühen Neuzeit* (Munic: Fink, 2001).

Ressenyat a continuació.

98) Vega, Amador, «Llibre del gentil e dels tres savis», *Ars brevis - Ramon Llull al llindar del segle XXI* núm. extra. (1998), pp. 171-5.

Ressenyat a continuació sota el núm. 10.

99) Vega, Amador, «Variationen über Vision und Imagination: Ideen einer Religionsästhetik bei Ramon Llull», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Llull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen*

Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br., ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 127-134.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

100) Vidal i Roca, Josep M., «El context de Ramon Llull», *Ars brevis - Ramon Llull al llindar del segle XXI* núm. extra. (1998), pp. 33-53.

Ressenyat a continuació sota el núm. 10.

101) Villalba Varneda, Pere, *En el setè centenari de l'Arbor scientiae de Ramon Llull* (Palma de Mallorca; Publicacions del centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 1998), 32 pp.

Ressenyat a continuació.

102) Villalba, Pere, «Raimundi Lulli *Arbor scientiae*. Codices et editiones», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Llull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 65-78.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

103) Villalba, Pere, «Reminiscencias ciceronianas en Ramon Llull», *Cicero and the Middle Ages «Convenit Selecta»* 7 (Frankfurt am Main/Barcelona, 2001), pp. 81-86.

Ressenyat a continuació.

104) Walter, Peter, «Der Baum über Gott (*Arbor divinalis*)», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Llull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 287-301.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

105) Wieland, Georg, «Logik der Tugenden. Die *Arbor moralis* des Raimundus Lullus», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Llull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez

Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana» 1 (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 159-173.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

RESSENYES

1) Llull, *Félix ou le livre des merveilles*. trad. Patrick Gifreu

Primera traducció al francès modern del *Félix*, signada per Patrick Gifreu, autor també d'un breu però complet prefaci. El traductor, després d'una nota biogràfica, presenta l'obra com un mirall enciclopèdic del món material, humà i diví, amb els ingredients bàsics d'una novel·la de formació del protagonista. Tot i que la qualifica com a obra literària, Gifreu no passa per alt la identificació del sistema lul·lià que la sosté: una jerarquia de la bondat que és expressió de la jerarquia de l'ésser, un ensenyament doctrinal i metafísic dirigit als contemporanis de l'autor: missioners, alumnes i mestres en teologia de la Universitat de París, papes, cardenals, reis, consells de les ciutats, contemplatius, capellans, poble, i també cristians extraviats, musulmans, jueus i mongols.

El traductor esmenta que els materials teològics, filosòfics, científics i els episodis de la vida quotidiana nuen l'obra mitjançant la unió d'un vocabulari abstracte i un de concret i popular, patrimoni del català oral, que enllacen els capítols enciclopèdics i els centenars d'exemples extrets de la vida humana o animal tot fent un ús elegant de la sintaxi, que no estalvia la subordinació ni l'ús del subjuntiu. En darrer terme, la utilització de l'exemple com a mitjà pel qual es transmet l'ensenyament i s'obté l'enteniment espiritual, és presentat per Patrick Gifreu com un estímul de la intel·ligència que prové d'una obscuritat aparent.

El *Félix* és presentat al públic lector com un manual moral i espiritual d'ús per als dirigents de la societat medieval, a l'ensem que un prec pel retorn a una veritable ètica i espiritualitat cristianes, a una església primitiva, modelada pels apòstols i els màrtirs i l'admiració per la meditació solitària.

Jordi Badiella

2) *ROL XXI*, ed. Fernando Domínguez Reboiras

Este tomo contiene cuatro obras de Llull escritas en Mallorca en 1300 y una nota sobre el poema en catalán, l'*Aplicació de l'Art general*, fechado en 1301, que puede ser apócrifo. Para cada obra hay una introducción en castellano.

Fernando Domínguez Reboiras es muy conocido ya como editor de muchas obras lulianas. En 1993, en *ROL XIX*, explicó el fondo histórico de las obras escritas en Mallorca en 1299-1300. Las contenidas en *ROL XXI* están principalmente dedicadas al concepto de Dios. El *Liber de homine* está relacionado con las otras obras porque considera el hombre como un ser capaz de conocer, amar y servir a Dios.

Dos de las cuatro obras del tomo, el *Liber de Est Dei* y el *Liber de cognitione Dei* no habían sido publicadas antes en latín. Estas dos obras y el *Liber de Deo* salieron en catalán en 1901, editadas por Jerónimo Rosselló en sus *Obras de Ramón Lull*. Por desgracia, sabemos que las ediciones de Rosselló no son fiables. Para esta nueva edición Domínguez ha tenido que consultar el manuscrito original en catalán en la Biblioteca del Marqués de Vivot en Palma. Aunque para el texto catalán del *Liber de homine* tenemos la edición de 1950 de Miquel Tous Gayá, preferible a la de Rosselló, Tous no conoció el más antiguo y probablemente el mejor manuscrito, actualmente en la Biblioteca Bartolomé March Servera (también en Palma); éste tampoco ha podido ser utilizado en esta nueva edición.

La intención de Llull –como nos dice– era traducir el *Liber de Est Dei*, y probablemente también el *Liber de cognitione Dei*, en árabe. Por esto decidió no utilizar la terminología cristiana de tres personas divinas al hablar de la Trinidad. Sus obras serían dirigidas a judíos, musulmanes y «paganos» (se supone que por «paganos» Llull estaba pensando en los tártaros que esperaba evangelizar durante la misión al Oriente que tenía en preparación). El uso del término «Est Dei», que parece una invención luliana, es un ejemplo de su esfuerzo de encontrar nuevas maneras de expresar sus ideas. Como dice (pág. 31) «para expresar nuestro intento (*propositum*) tenemos que utilizar términos nuevos». Se refiere sin duda a la terminología correlativa mencionada por Llull en 1290 en su *Ars amativa*. Domínguez piensa que es más probable que el término «Est Dei» derive del lenguaje teológico cristiano que del árabe. Resulta significativo, empero, que Llull no utilice el término en escritos posteriores, que no van principalmente dirigidos a promover el diálogo con los musulmanes.

Del *Liber de Est Dei* sólo tenemos cuatro manuscritos latinos y tres en catalán más un fragmento en latín, copiado por Nicolás de Cusa, probablemente de un códice (actualmente perdido) de París. Dos de los manuscritos latinos son contemporáneos del autor. Tanto el *Liber de cognitione Dei* como el *Liber de*

Est Dei se encuentran en el Ms. París, Bibl. Nationale de France, lat. 16615, que perteneció al discípulo de Llull, Tomás Le Myésier. El *Liber de cognitione Dei* se encuentra también en los mismos tres manuscritos catalanes que el *Liber de Est Dei* y en dos otros códices latinos. Pretende contener las últimas palabras de Llull sobre la esencia de Dios y la Trinidad. No iba a ser así; el *Liber de Deo* fue escrito dos meses más tarde, en diciembre de 1300.

Le Myésier consideraba el *Liber de Deo*, junto con el anterior *Liber de anima*, «la mejor práctica de la Arte». El *Liber de Deo* es más extensa que las dos obras ya citadas. Probablemente porque habla no sólo de la Trinidad sino también de la doctrina de la Encarnación, el *Liber de Deo* era más popular que las dos obras ya mencionadas. Se encuentra en diecisiete manuscritos en latín y cinco en catalán. Fue incluido en la gran antología de Le Myésier y en la célebre edición de Salzinger. Dos excelentes manuscritos mallorquines permiten al editor corregir algunas de las lecturas de los códices de Le Myésier.

Entre las obras lulianas escritas en Mallorca en 1300 tenemos el *Liber de homine*. Como las otras obras ya mencionadas fue escrita primero en catalán y luego traducida al latín. El libro deriva en gran parte del «Arbor humanalis» (parte del *Arbor scientiae*) y es la última obra luliana dedicada a este tema. El hombre para Llull tiene un papel central en el plan de la creación. La obra contiene alusiones evidentes a disputas contemporáneas en la Universidad de París. Llull acepta la tesis de Tomás de Aquino que el alma es la forma del cuerpo.

De los diecisiete manuscritos del *Liber de homine* menos de la mitad son anteriores a 1500. Entre los manuscritos medievales destaca una copia (Bernkastel-Kues, St. Nikolaus Hospital 37), debido probablemente al mismo Cusano. Aunque Domínguez se apoya en gran parte en este manuscrito, su aparato crítico revela también las diferencias entre el texto catalán original y la versión latina.

J. N. Hillgarth

4) Lullo, *Phantasticus: disputa del chierico Pietro con l'insensato Raimondo*, trad. Mario Polia

Esce per la casa editrice il Cerchio la prima traduzione italiana del *Phantasticus*, un'opera ancora attuale, come ci ricorda p. Guglielmo Spirito con parole che non hanno bisogno di commento (p. 6):

All'Averroismo ci pensarono, grazie al cielo, i discepoli di San Tommaso, i «*canes domini*», i domenicani (ma dove sono oggi che i loro "latrati" sono necessari? Un domenicano (ex?), padre Anthony Elenjmittam, indiano, sta preparando ad Assisi (!) un centro di ricerche spirituali *New Age* in pieno centro storico! Altro che Averroè in questo fine millennio...!!!!).

La nota introduttiva di Adolfo Morganti (pp. 9-25), che dichiara di seguire la *Vida coetània*, contiene una serie di sviste e di ingenuità che la rende poco affidabile. Parlando dell'ambiente di Maiorca all'epoca di Lullo, afferma che la «suntuosa decadenza spirituale era d'altronde largamente diffusa nei ceti aristocratici europei»; il protagonista del *Libre del gentil e dels tres savis* è definito «un impressionante avo dell'*homo oeconomicus* e nichilista della modernità».

Al di là delle opinioni, si segnalano diversi errori nella datazione delle opere e nei riferimenti storici. Per esempio, si viene a sapere che «verso il 1274 Raimondo fu strappato dal suo ritiro e chiamato a Montpellier da don Juan Manuel, il nuovo Infante di Maiorca», il quale nacque però solo nel 1282; forse si voleva dire Jaume I. L'*Art demostrativa* è datata 1275, anno che «vede probabilmente la stesura» anche del *Libre de l'Ordre de Cavalleria*. La bibliografia di riferimento è poi troppo limitata rispetto al numero di pubblicazioni disponibili sul tema.

Nella nota che precede la traduzione integrale del *Phantasticus* si indica come testo di base l'edizione critica a cura di A. Olivier e M. Senellart, uscita per il CCCM nel 1988. Per una svista, il nome dell'editore è diventato Senellant e l'anno il 1986.

La traduzione integrale dell'opera (pp. 29-60) è accettabile, soprattutto perché consente di recuperare i termini chiave del testo latino, spesso riportati contestualmente fra parentesi. Così si può osservare che *phantasticus* è restituito ora con «utopista», ora con «sragionevole», ora con «insensato» e così via.

L'appendice contiene la traduzione di *Ars generalis ultima* IX.5.2. «Sull'immaginazione dedotta dalle regole» (pp. 61-69). Né la prefazione né la nota introduttiva spiegano il rapporto esistente tra il *Phantasticus* e l'estratto proposto, di cui non viene fornita nemmeno l'edizione di riferimento. Si intuisce che esso serve a fornire un'idea del ruolo dell'immaginazione nella psicologia lulliana, dando forse per scontato che *phantasia* e *imaginatio* siano la stessa cosa. Qualche parola esplicativa su questo accostamento non avrebbe guastato.

E. Pistolesi

5) Lúlio, *O livro do gentio e dos três sábios* (1274-1276), trad. Esteve Jaulent

Després d'una sèrie de traduccions del *Llibre del gentil* basades en el millor dels casos en l'edició de Jeroni Rosselló de principis del s. XX (la reproduïda a les *Obres essencials*) i en el pitjor dels casos en la traducció llatina reproduïda a *MOG*, és d'agrair una basada en una edició més moderna i fiable, i que a més a més sigui una traducció acurada i bona. Per tant és de doldre que la introducció,

amb una sèrie d'inexactituds i errors, sembli com si volgués preparar el lector per a una obra de filosofia especulativa escolàstica i no d'apologètica cristiana basada en els mecanismes de l'Art, com també és de doldre la manca d'il·lustracions dels cinc arbres, que sempre acompanyen el text com una mena d'índex gràfic dels seus mecanismes. Però almenys els lectors de llengua portuguesa ara tindran l'oportunitat de gaudir d'una traducció correcta d'una obra central de la producció lul·liana.

A. Bonner

6) Vega, *Ramon Llull y el secreto de la vida*

En aquest llibre, Amador Vega ofereix una particular lectura d'un conjunt de textos lul·lians, a partir d'una interpretació que ubica el pensament de Llull en la línia de les grans tradicions místiques (o, millor, de la tradició mística universal que subjau a les manifestacions històriques concretes del fet místic).

En la primera secció de l'estudi, la pròpiament assagística, es parteix del relat de la *Vita coetanea* per tal d'esbrinar les diverses etapes de conversió, formació, contemplació i predicació per les quals travessa Llull. Seguidament, a partir de textos del *Llibre de contemplació* i de l'*Ars* (especialment de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* i de l'*Ars demonstrativa* i de les obres amb ella directament relacionades), es presenta l'itinerari lul·lià del coneixement, en el qual «saviesa» i «compassió» es conjuminen en un trajecte que és descrit com un ascens-descens del sensible a l'intel·ligible, tema aquest que ja havia estat tractat per Vega en altres estudis importants. En la tercera part de la primera secció, titulada «La alquímia del llenguatge», es tracta la qüestió de la comunicació de l'experiència mística; s'hi fa referència a textos com el *Cant de Ramon*, el *Desconhort*, el *Gentil*, el *Llibre d'amic e Amat* i el *Fèlix*, entre altres.

L'itinerari lul·lià esbossat relaciona l'obra i el pensament del nostre autor amb aqueixa suposada tradició mística universal, de manera que la lectura d'Amador Vega connecta, en l'epíleg de la primera secció, la «pelegrinació» de Llull (un sortir cap a fora d'un mateix per trobar-se) amb les tradicions místiques orientals, com ara el budisme zen. L'ús d'un terme com «compassió» per referir-se a la necessitat lul·liana de comunicació de la seva *Ars* (concepte central en el pensament budista), ja apunta els pressupòsits interpretatius que orienten la lectura.

La segona secció del llibre està formada per una selecció de textos de Llull, una antologia de fragments de les obres que s'han citat i comentat a la secció anterior. Els textos apareixen en traducció al castellà, obra d'Amador Vega en el cas que no hi hagués una versió castellana preexistent. Aquesta secció mani-

feita el tarannà divulgatiu del llibre, adreçat a un lector no específicament lul·lista però interessat en les grans tradicions místiques, dintre de les quals es dibuixa el lloc que pertany a Ramon Llull en un moment en què el pensament occidental viu un període d'efervescència.

J. E. Rubio

- 7) Adler, «“Weder kreisförmig noch viereckig noch dreieckig” sind die Engel für Ramon Llull»
- 12) Badia, «The *Arbor scientiae*: A “new” encyclopedia in the thirteenth-century Occitan-Catalan cultural context»
- 14) Bonner, «The structure of the *Arbor scientiae*»
- 35) Garí, «“Al despuntar el alba.” María y el *Árbol de la madre*»
- 37) Gayà, «“Ipsi non credunt, quod credamus sicut credimus.” Cristologia luliana en *Arbor scientiae*, XIII»
- 39) Guerrero, «Comentaris a l'*Arbor vegetalis*, la noció d'origen i les definicions bàsiques de la vida»
- 40) Hauf, «Sobre l'*Arbor exemplificalis*»
- 43) Imbach, «Die *Arbor humanalis* und die anthropologische Relevanz der “artes mechanicae”»
- 44) Jacobi, «*De arbore quaestionali*. Über den Baum der Fragen»
- 46) Kessler, «Die Theorie der natürlichen Prozesse bei Raimundus Lullus. Beobachtungen zur *Arbor celestialis*»
- 51) Lohr, «*Arbor scientiae*: The tree of the elements»
- 61) Miethke, «Die *Arbor imperialis* des Ramon Lull von 1295/1296»
- 69) Pereira, «“Vegetare seu transmutare.” The vegetable soul and pseudo-Lullian alchemy»
- 73) Pring-Mill, «The role of numbers in the structure of the *Arbor scientiae*»
- 77) Reinhardt, «Der Baum des ewigen Lebens (*Arbor aeviternalis*) bei Ramón Lull»
- 82) Rubio, «Sobre l'*Arbor sensualis*»
- 88) Santi, «*Arbor apostolicalis*. La vita dell'organismo apostolico»
- 99) Vega, «Variationen über Vision und Imagination: Ideen einer Religionsästhetik bei Ramon Llull»
- 102) Villalba, «Raimundi Lulli *Arbor scientiae*. Codices et editiones»
- 104) Walter, «Der Baum über Gott (*Arbor divinalis*)»
- 105) Wieland, «Logik der Tugenden. Die *Arbor moralis* des Raimundus Lullus»

Aquest gruixut volum, que inaugura la col·lecció SVBSIDIA LULLIANA de l'editorial Brepols, aplega les conferències pronunciades el 1997, en ocasió del 40

aniversari del Raimundus-Lullus-Institut de la Universitat Albert Ludwig de Friburg, entorn de l'*Arbor scientiae*. Així doncs, després de quatre aportacions de caire introductori sobre l'*Arbor scientiae* com a conjunt, es presenten sengles estudis dels setze Arbres d'aquesta obra (l'*Arbor vegetalis* n'és objecte de dos), encarregats cadascú a un especialista en la respectiva matèria, sigui la biologia, la filosofia pràctica, la teologia, etc., encara que –fins ara– no necessàriament especialistes en Llull.

El primer dels quatre estudis introductoris, de Lola Badia, situa l'*Arbor scientiae* en el context de les enciclopèdies medievals presentant l'obra com un cas *sui generis*. Així, l'autora observa que Llull no segueix el criteri subjacent a les obres enciclopèdiques del seu temps pel que fa a la disposició de les seves matèries, que seria l'autoritat de les seves fonts, sinó que suplanta aquest criteri per una concepció deductiva i dinàmica, tot ordenant les seves matèries per un sistema de raons necessàries. Compartim aquesta interpretació, encara que sobta que Badia addueixi el *Dragmaticon philosophiae* de Guillem de Conques per a justificar-la, quan precisament aquest –com l'autora mateixa ha demostrat en una altra ocasió– està molt més a prop del concepte lul·lià d'enciclopedisme que cap altre autor medieval.

Anthony Bonner analitza l'estructura de l'*Arbor scientiae* a partir de l'*Art*, demostrant, de manera convincent, com aquella descansa clarament sobre els nou subjectes d'aquesta. No obstant això, pel que fa a la seva equiparació de l'*Arbor moralis* amb el subjecte *instrumentativa* de l'*Art*, cal formular algunes reserves (com també ho fa Robert Pring-Mill a l'article següent): Així, a l'*Art*, l'*instrumentativa*, a diferència de l'*Arbor moralis*, no es col·loca «a sobre» del subjecte *homo*, sinó «a sota» de l'*elementativa*, ja que no es limita a la moral –també es donen relacions instrumentals entre el martell i l'artesania, etc.–. Sembla, doncs, que, en lloc de ser una realització de l'*instrumentativa*, l'*Arbor moralis*, juntament amb l'*imperialis* i l'*apostolicalis*, resulta d'una projecció de les virtuts i els vicis de l'*Art* sobre els possibles agents morals: l'individu, l'estat i l'església. Apart dels subjectes, Bonner destaca altres elements, com ara la gran importància de les *Arbores exemplificalis* i *quaestionalis*, que no són simples afegits, sinó el lloc on es manifesta un dels trets centrals del pensament lul·lià, a saber, el seu caràcter de ciència tòpica.

Robert Pring-Mill reprèn la qüestió de l'estructura de l'*Arbor scientiae* sota una altra perspectiva: la numerologia, mostrant com les set parts orgàniques de cada Arbre es corresponen a l'addició dels números arquetípics 3 i 4 = 7, la universalitat. Més intricat és el cas dels setze Arbres: Aquí, en un primer moment, Pring-Mill ens diu que els Arbres I-VII i VIII a XIV representen dues manifestacions d'aquest mateix número 7. Roman oberta la qüestió de per què Llull va afegir-hi dos Arbres més: les *Arbores exemplificalis* i *quaestionalis*, que, segons

l'autor, haurien pogut repartir-se perfectament com a apèndixs a cadascun dels Arbres precedents. Pring-Mill suggereix que Llull es trobava davant d'una mena de «Systemzwang», perquè, més enllà del $7+7=14$, volia arribar al número 16 (en homenatge a la fase quaternària). Ara bé, tot i la gran empatia de l'autor, aquest punt no és gaire convincent, tenint en compte que aquests dos últims Arbres, com s'acaba de dir, no són això: uns apèndixs que s'haurien pogut col·locar en qualsevol altre lloc de l'obra.

Els estudis de caràcter general es clouen amb unes observacions filològiques de Pere Villalba, l'editor de l'*Arbor scientiae* (ROL XXIV-XXVI, vegeu la ressenya a SL 41 [2001]), que dóna una breu valoració dels manuscrits, a més de reprendre la seva tesi sobre la prioritat de la versió llatina respecte a la catalana. Amb tot, aquesta tesi no ha quedat sense qüestionar: Fins i tot al mateix volum, Lola Badia (pp. 2 i 4) i Anthony Bonner (p. 21, n. 1) semblen donar preferència a la versió catalana (vegeu el meu replantejament d'aquest assumpte a *Faventia* 25/2 [2003]). Una pregunta nova i important que Villalba afegeix és la procedència de les edicions humanístiques. Aquestes, diu, sortirien de la família x^7 dels manuscrits llatins que també seria la base per la suposada traducció catalana. Tot i així, ens sembla major el deute de les edicions amb la tradició catalana: Així, mentre que x^7 segueix l'ordre habitual de les qüestions de l'*Arbor quaestionalis* (Part V: «Folia») segons les categories aristotèliques, les edicions reprenen l'ordenació segons Arbres que només (!) trobem a la tradició catalana.

El recorregut dels setze Arbres s'obre amb unes reflexions de Charles Lohr, que es proposa l'anàlisi de l'*Arbor elementalís* a la llum de la teoria del caos de mestre Ramon, esbossant, en poques pàgines, un quadre impressionant i de gran erudició de la metafísica lul·liana, tot i que la seva exposició resulti una mica inconnexa de l'Arbre que pretén examinar.

Un seguiment molt detallat del seu Arbre el presenta Ricard Guerrero, biòleg de professió, que valora els continguts de l'*Arbor vegetalis*, on no tan sols troba les categories classificadores de la biologia segons Linné, a saber, *species* i *genus* (cosa que no és gaire sorprenent), sinó que també hi veu prefigurats, a l'apartat de les branques, els diferents cicles del metabolisme. Aquestes pàgines molt suggestives al mateix temps que equilibrades sobre l'«Arbre de la vida en si mateixa» (Guerrero) es complementen amb unes consideracions innovadores de Michela Pereira sobre la importància del substrat invisible de la potència vegetativa, que Llull concep com una mena de líquid, per a la tradició pseudolul·liana de l'alquímica com es presenta al *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*.

Josep E. Rubio repassa els diferents elements de l'*Arbor sensualis*, des de les seves arrels fins els seus fruits, insistint, sobretot, en l'estructura que ell defineix com a clarament platònica i que explica en termes d'emanació i participa-

ció. Cal esmentar una certa tensió entre aquesta interpretació i l'afirmació de Lohr, p. 81, segons la qual Llull trencaria amb el «Stufenkosmos» platònic; això fa pensar que el classificador molt genèric de «platonisme» s'hauria de precisar més.

Amador Vega pren la noció central de l'*Arbor imaginalis*, és a dir, la facultat *imaginativa*, com a punt de partida d'unes reflexions –de caire més aviat lliure i que s'allunyen una mica del seu Arbre–, sobre el paper de la imaginació en l'obra i la vida de Llull. Així, explica com la imaginació esdevé el vehicle per excel·lència en el camí de la ment humana a Déu i als misteris de la fe, d'altra manera inefables, –una interpretació que es veu corroborada també per la conversió i la il·luminació de Llull.

Ruedi Imbach se centra en la representació de les *artes mechanicae* a l'*Arbor humanalis* i mostra com Llull, a diferència d'autors anteriors i fins i tot contemporanis (Hug de Sant Víctor, Bonaventura, Robert Kilwardby, etc.), desenvolupa una teoria d'aquestes arts que s'allibera de tota interpretació teològica. A aquest respecte, apropa Llull a Dominicus Gundissalinus (una pista que ja va donar Longpré al *Dictionnaire*, col. 177, tot i que, al nostre parer, no recolza sobre cap dependència textual).

L'*Arbor moralis* és presentada per Georg Wieland qui constata que l'ètica lul·liana no ha assumit la diferenciació crucial per a l'ètica entre filosofia i teologia que trobem en altres tractats ètics del seu temps. I també pel que fa a la teoria de les virtuts que Llull hi elabora, l'autor destaca una sèrie d'insuficiències i «trivialitats» (*passim*). Tot això el porta a opinar que Llull no apuntava a una ètica en sentit estricte, sinó que el seu intent s'ha d'interpretar com un discurs meta-ètic dedicat a una demostració de la coherència i correlació dels principis ètics.

Jürgen Miethke suggereix una lectura de l'*Arbor imperialis* en la tradició dels Espills de príncep. Situant, doncs, aquest Arbre entre les compilacions que emergeixen al voltant de Vicent de Beauvais i el *De regno ad regem Cypri* de Sant Tomàs d'Aquino, Miethke demostra com Llull desenvolupa una teoria política dels estaments de caire molt conservador que no comportaria elements normatius, sinó que s'ha de considerar com a merament apel·lativa.

Exposant l'*Arbor apostolicalis*, Franceso Santi observa les importants implicacions de la denominació que Llull aplica al Papa, a saber, *vicarius Petri*, en lloc de l'expressió *vicarius Christi*, acceptada en el seu temps. Amb això, com mostra Santi, el Papat no es basaria ja en la divinitat del Crist, sinó en la humanitat de Pere, i, per tant, la seva legitimitat no li correspondria al Papa *eo ipso*, sinó només en la mesura que aquest porta endavant la missió cristiana. Com l'autor apunta amb encert, aquesta construcció es pot llegir perfectament com un reflex de les frustrades intervencions de Llull davant els Papes.

Eckhard Kessler es dedica a l'*Arbor caelestialis* per discutir la concepció de la influència sideral sobre el món sublunar i, especialment, el problema d'una *actio in distans*. La solució d'aquest problema, que alhora resulta una teoria de l'acció pel món creat *in toto*, Kessler la troba en el tractament lul·lià de la quantitat que adquireix un status *sui generis* envers les categories com a condició de possibilitat dels éssers discrets. Cal afegir que resseguir les freqüents remeses de Llull a altres Arbres, si bé pot resultar un treball pesat, és indispensable, com demostra molt bé aquest estudi.

Gerhard Adler tracta de l'*Arbor angelicalis* abordant l'angelologia en un to agradablement lleuger i viu. Amb tot, el seu lloable intent de rehabilitar un tema tan injustament descuidat a la mateixa teologia del nostre temps es queda curt en relació a Llull. La seva afirmació, per exemple, que Llull no prova l'existència dels àngels perquè la té més que assumida no és correcta, cosa que hauria pogut descobrir amb una ràpida ullada al *Llibre dels àngels*, on el Beat dedica una bona part del tractat només a això. A més, trobem a faltar, si més no, una breu referència a l'obra de Carles Llinàs.

Molt recomanable és l'article de Klaus Reinhardt sobre l'*Arbor aeviternalis* que se centra en l'ús característic que Llull fa dels termes *aeternitas*, reservada a Déu, i *aeviternitas*, l'estat de les criatures: homes i àngels, al paradís. D'una banda, amb aquest ús Llull discrepa dels autors del seu temps que, tot i utilitzar ambdues nocions, aplicaven la segona exclusivament als àngels en el seu estat natural. D'altra banda, l'accepció lul·liana de l'*aeviternitas* està recobrant una gran actualitat en la teologia del nostre temps, on s'està reprenent l'*aeviternitas* precisament per descriure l'estat de l'home al paradís (cf. Gerhard Lohfink). Una petita crítica encara: l'autor, per distracció, es fa un embolic amb la datació d'algunes obres de Llull (pp. 245s.).

Blanca Garí es proposa l'estudi de l'*Arbor maternalis* presentant les seves diferents parts. Ara bé, aquesta presentació, al nostre parer, no arriba sempre a situar-se en un nivell de distància crítica del text, sinó que interpreta els seus elements en un llenguatge encara més metafòric i entusiasta que el mateix Llull, confonent-se, així, la veu de l'autora i la de Llull en un gran himne, sens dubte estètic, a la Santa Verge, la qual, fins i tot, és apostrofada (o hauríem de dir: invocada?) com la «Diosa creadora de los Dioses» (p. 267).

Jordi Gayà, després de col·locar el tema cristològic al centre del pensament apològic lul·lià, presenta la solució de l'*Arbor Iesu Christi* respecte a com entendre l'Encarnació i les dues naturaleses, divina i humana, a la persona del Crist. Per a aquest objectiu, Gayà se serveix bàsicament del llenguatge de la teoria dels correlatius, la qual diu ser més propera de la cristologia lul·liana que no pas de la teoria dels elements, encara que —com el mateix Gayà ha d'admetre— aquí Llull no la formula gaire explícitament.

Un altre tema igual de central per al pensament apològic de Llull, és la Trinitat que Peter Walter ressegueix a l'*Arbor divinalis*. També aquí trobem, com és prou sabut, la teoria dels correlatius al darrere del pensament lul·lià. Un interessant aspecte que l'autor esmenta, i que separa Llull d'altres autors, és que el Beat admet en Déu no tan sols la categoria «relació», sinó també «qualitat», «acció» i «passió», en tant que les concep com a no-accidentals. Walter conclou les seves consideracions atribuint a Llull una gran familiaritat amb les especulacions trinitàries.

Amb això, arribem als dos últims Arbres, les *Arbores exemplificalis* i *quaestionalis*, que, com ja s'ha dit, no són uns simples afegits a l'obra, sinó possiblement la seva part més significativa. El primer, l'*Arbor exemplificalis*, és analitzat per Albert Hauf, que compara els *exempla* lul·lians amb els del *Calila-wadigma*, traduït al llatí per Joan de Càpua com a *Directorium humanae vitae*. Hauf demostra que Llull, tot i que coneixia aquest recull i l'utilitzava, al mateix temps se n'apartava considerablement per a desenvolupar una pràctica renovadora d'aquest gènere posant-la al servei de la seva utopia religiosa.

Ateses les immenses dimensions de l'*Arbor quaestionalis*, que ocupa tot un volum de les *ROL*, el seu estudi per Klaus Jacobi és forçosament una aproximació al tema. Entre altres coses, l'autor es planteja el problema del nombre de les qüestions: 4.000 com diu Llull. Ara bé, aquest nombre no sembla correspondre's al que hi trobem; així Jacobi arriba a comptar 4.040 qüestions al manuscrit de l'edició de Villalba. (A la versió catalana sumen 4.056.) Hem de suposar que Jacobi, dissortadament, no disposava de l'edició final de Villalba, ja que allà apareixen 4.058 qüestions i, a més, la numeració emprada per Jacobi en discrepa. Una altra dificultat que l'autor aborda, sense poder resoldre-la, és l'ordenació de la Part V: «Folia» d'aquest Arbre segons les categories, de la qual ja hem parlat més amunt en relació amb l'ordenació alternativa al text català per Arbres, que Jacobi, per desgràcia, no té en compte, però que sembla oferir-nos l'ordenació primitiva, ja que: «In radices quaeremus quaestiones, quae fiunt in radicibus [...] in trunco [...] ad naturam truncorum [...] et sic per ordinem.» (*ROL* XXVI, p. 843, cursiva meua). (Cf. també el meu article al·ludit més amunt).

En referència a les presentacions d'aquests dos últims Arbres, trobem a faltar unes reflexions sobre el seu status al conjunt de l'obra. Així, és veritat que, a primera vista, podrien semblar mers afegits respecte als altres Arbres precisament pel fet que, a diferència dels altres, aparentment no tracten de realitats òntiques. Però de debò és així? De fet, com remarca molt bé Albert Hauf (p. 303), l'*Arbor exemplificalis* tracta de l'«hàbit científic», i això vol dir (en termes aristotèlics), d'una primera perfecció ontològica del subjecte del coneixement. I de la mateixa manera, caldria considerar l'*Arbor quaestionalis* també

com una realitat ontològica (i no un «repetitorium» com diu Jacobi [p. 352]), ja que representa la segona perfecció d'aquest mateix subjecte en tant que coneixent *in actu*. Els dos últims Arbres no són, doncs, mers apèndixs de pràctica i metodologia, sinó que són les perfeccions de la mateixa realitat descrita pels altres Arbres.

El volum es tanca amb un útil *Index operum Raimundi quae citantur* i un *Index personarum* (aquest, per un error de maquetació, porta al cap de la pàgina: «L. Badia... A 'New' Encyclopedia»).

Però aquest i alguns altres comentaris crítics que s'han anat fent en aquestes pàgines no han de distorsionar la nostra opinió sobre el conjunt d'aquest volum: Si al principi d'aquesta ressenya hem destacat el fet d'ésser bona part dels congressistes *amateurs* de Lull, i no «lul·listes professionals», ara podem afegir que aquesta fou una molt sàvia disposició per part dels tres editors d'aquest volum, el qual obre l'espai per a un discurs lul·lista que evita tot tipus d'endogàmies donant nous impulsos tant per a la valoració de l'originalitat del Beat com dels seus possibles límits. En fi, estem davant d'una petita *Clavis lulliana* pel nostre temps que rendeix homenatge al monumental treball d'edició de l'amic Villalba alhora que és un recull molt digne per celebrar els 40 anys del Raimundus-Lullus-Institut.

A. Fidora

8) Aguiló i Forteza, Rubió i Ors, *Correspondència*

El primer volum de la correspondència entre Tomàs Aguiló i Forteza i Joaquim Rubió i Ors (que recull les lletres escrites del 19 d'octubre de 1841 al 22 de desembre de 1844), a cura de Joan Mas i Vives, aplega tres cartes de tema lul·lístic. Si tenim en compte que aquest epistolari consta de 71 epístoles –d'un total de 317, que aniran apareixent en toms propers–, hom comprendrà que el lul·lisme és només un tema molt puntual i que la major part de les cartes aquí recollides no tenen res a veure amb aquesta qüestió. El 5 d'octubre de 1844 (carta 65) Rubió i Ors escriu des de Barcelona a Tomàs Aguiló i, entre d'altres assumptes, li comenta que té la intenció d'ocupar-se de Ramon Lull, «considerándole como poeta, y deteniendome a estudiar el carácter de la poesia religiosa en los siglos medios» (pàg. 132). Rubió i Ors pensa que, de retruc, potser també dedicarà la seva atenció a l'estudi de la resta d'obres de Lull i a les edicions lul·lianes antigues, per la qual cosa demana al seu amic mallorquí que li doni informació i que aconseguixi de Joaquim M. Bover les informacions que aquest erudit tengui. El 18 d'octubre Tomàs Aguiló (carta 66) l'informa d'algunes obres bàsiques que podrà consultar a Mallorca: les *Disertaciones históri-*

cas..., del P. Custurer; l'obra d'Ivo Zalzinger, «autor desconocido de todos excepto de los Lulistas que le conocen de oídas», i «la magnífica edición maguntina» (pàg. 134); les *Cartas eruditas*, del P. Feijoo; i les *Vindiciae lullianae*, del P. Pascual. Aguiló creu que la consulta del llibre del P. Pascual «serviria mas para confundir que para aclarar tus ideas» (pàg. 134). La missiva de Rubió datada el 29 d'octubre (carta 68) ens acaba d'aclarir que la intenció del poeta català era escriure una memòria sobre Ramon Llull per tal de llegir-la a la sessió del 5 de novembre a l'Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona. Ara bé, atès que Pau Piferrer va anul·lar la seva intervenció en una sessió anterior, Rubió va haver d'avançar la seva actuació i, davant la manca de temps, va substituir la conferència sobre Llull per la lectura d'un poema titulat *Atila*. De totes maneres, Rubió manifesta a Tomàs Aguiló la utilitat de les notícies que Bover i ell li han enviat per a aquesta memòria, que diu que té molt avançada. Això no obstant, no sabem res més d'aquest treball lul·lià del patriarca de la Renaixença catalana. En tot cas, aquestes referències són una mostra més de l'interès que els nostres romàntics varen sentir envers Ramon Llull, fins al punt de convertir-lo en un dels seus mites principals.

P. Rosselló Bover

9) Arnall Juan, *El llibre manuscrit*

L'obra de la malaguanyada paleògrafa M. Josepa Arnall és un completíssim diccionari català del llibre manuscrit, amb referències terminològiques relatives als suports d'escriptura, a la confecció i a les formes dels llibres antics, al copista i a les seves condicions i estris de treball, a l'escriptura, a la il·lustració i a la decoració, a l'enquadrernació, a la conservació i a la transmissió i emmagatzemament dels volums, etc. Les 1894 entrades de què consta el diccionari dona una idea de les dimensions de l'obra. Cada entrada conté una definició i equivalències en espanyol, francès i italià; 320 figures i 14 làmines contribueixen notablement a il·lustrar els termes definits. En àmbit català, es tracta d'una eina molt valuosa per a qualsevol estudi paleogràfic o codicològic.

A. Soler

10) Badia i Margarit, «L'expressió formal en Ramon Llull: unitat de llengua i diversitat de llenguatges»

21) Colomer, «A l'encontre de les religions en Ramon Llull»

32) Garcia Font, «Llibre d'Arbre d'amor»

34) Garreta, «Llibre Evast e Blanquerna»

- 49) Llinàs, «La teoria lul·liana del coneixement de Déu: una introducció»
 59) Marín, «Llibre d'Amic e Amat»
 96) Torralba Roselló, «Llibre de les Meravelles»
 98) Vega, «Llibre del gentil e dels tres savis»
 100) Vidal i Roca, «El context de Ramon Llull»
 [63 - Nieto i Galan, «Ramon Llull i la ciència medieval», i 83 - Ruiz Simon, «El joc de Ramon Llull i la significació de l'Art General» són ressenyades a part, sota els seus nombres respectius.]

Aquest número de la revista *Ars brevis*, dirigida per Francesc Torralba, centrat íntegrament en la figura de Ramon Llull, s'estructura en dos grans blocs. El primer consta de sis ponències que tracten diversos aspectes de l'univers lul·lià; mentre que el segon conté cinc seminaris, que comentarem més endavant. La revista comença amb la ponència d'Antoni M. Badia i Margarit dedicada a la llengua de Ramon Llull. Al principi, ressegueix el context lingüístic del segle XIII i el paper del Beat com a creador de la llengua literària catalana. Tot seguit, assenjala un dels problemes metodològics més importants de l'estudi de la llengua del Beat: la relació entre la veritable llengua de Llull i la que ofereixen els manuscrits. Tot i aquesta puntualització, admet que Llull fou el creador del primer model d'estàndard català –tasca que, en acabat, reprendria la Cancelleria– i que fou capaç de crear un retòrica pròpia i personal. A partir d'aquí, Badia i Margarit analitza amb concreció les característiques més destacades del model lingüístic lul·lià, tot recordant, però, que són molt difícils de sistematitzar. Al seu parer, hi ha dues característiques que poden descriure la llengua lul·liana: la mescla de cultismes presos del llatí amb formes populars i l'afany de precisió. Més endavant, n'estudia la sintaxi, el vocabulari i els registres (amb tres exemples concrets del *Cant de Ramon*, el *Llibre de les bèsties* i el *Libre del gentil e dels tres savis*) i; finalment, a les conclusions, destaca la tasca d'ordenació i enriquiment del català de Llull, sobretot pel que fa a la sintaxi i al lèxic i tenint en compte que s'havia trobat un model insegur i en formació.

En acabat, Josep M. Vidal i Roca planteja un exercici de pragmàtica (d'interpretació del context lul·lià) a partir de les dades biogràfiques de què disposem. D'aquests materials, intenta destriar-ne les dades veritables dels tòpics d'època. Després d'aquest plantejament metodològic, l'anàlisi comença amb una enumeració de les fonts biogràfiques (*Vita coetanea*, les dotze miniatures del *Breviculum*, les autoreferències a les seves obres i les seves cartes i documentació notarial). Amb aquestes referències es va crear una mena d'imaginari de la vida del Beat: el procés de formació, la il·luminació del Randa o la seva frenètica activitat proselitista i de creació literària, per exemple. Vist això, Vidal s'adona que les miniatures de Karlsruhe són farcides de convencions, rebutja el

valor historiogràfic de les autocitacions i palesa la minsa quantitat de documentació del Beat. Per tot plegat, la tradició posterior hauria intentat omplir els buits que no completava la *Vita* (amb llegendes com la de la seva casa, la de la dama amb el pit cancerós, la del puig de Randa, la de la trobada amb Duns Scot, la de la lapidació...). A continuació, fa una exercici crític de les biografies sobre Llull que, en general, l'han interpretat des d'un fals psicologisme, tot sovint relacionant-lo amb l'esperit i el tarannà del poble català. L'article es clou amb una lectura modèlica i hagiogràfica de la *Vita*, en la qual diferencia les dades històriques de les llegendàries. En aquest sentit, enumera els punts coincidents de la *Vita* amb les històries de sants: joventut pecaminosa, conversió, abandonament del món i oposició familiar, rebuig dels diners, presència de la creu, afany eremita, aparicions, fama entre el poble, preocupació per la conversió dels infidels, però, al cap i a la fi, fracàs entre els contemporanis. Finalment, la conclusió a què arriba J. M. Vidal és que la *Vita coetanea* no s'hauria de considerar des del punt de vista historiogràfic.

Més endavant, Carles Llinàs estudia les maneres com Llull s'enfronta als dogmes cristians (trinitat, unitat, encarnació...) mitjançant les metàfores i tenint en compte que l'*Ars* havia de servir per a demostrar per raons necessàries els articles de la fe. La primera convicció de Llull que destaca és l'assimilació de raó i fe. La fe, per exemple, és claror, afinador de l'enteniment i ascens infinit. Aquest mitjà de coneixement, que és la fe per a Llull, és atorgat per Déu, el qual n'estableix els límits. En conclusió, la fe és Déu que se'ns ofereix per mostrar-nos «la seva suprema intel·ligibilitat».

L'última ponència és la d'Eusebi Colomer en la qual reflexiona sobre la posició de Llull davant les altres dues religions monoteistes. El Beat pretenia el diàleg; això sí, des de la convicció de la superioritat del cristianisme. De fet, Colomer assenyala que l'obra de Llull fou pensada com un pont de confraternització, que ningú no havia volgut afrontar en el segle XIII. Des d'aquest punt de vista, analitza les principals obres interreligioses de Llull: *Libre del gentil e dels tres savis*, *Liber de Sancto Spiritu*, *De adventu Messiae*, *Liber Tartari et Christiani*, la *Disputació de cinc savis*, la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni* i *Liber de participatione christianorum et saracenorum*.

La segona part del número extraordinari d'*Ars Brevis* es dedica a diversos estudis monogràfics d'alguns dels llibres més significatius de Ramon Llull. Francesc Garreta s'ocupa del *Blaquerna*; n'estudia l'estructura de viatge, les fonts, la moralitat, i conclou que és una novel·la iniciàtica estructurada a partir de la metàfora del viatge. Joan García Font estudia el *Llibre d'arbre d'amor* (*l'Arbre de filosofia d'amor*) com a novel·la simbòlica, n'enumera les escenes (malaltia, empresonament, judici, mort, testament, oració, com l'amic no pot morir, sepultura i consolació) i, en apèndix, analitza la simbologia de l'arbre i

de la concepció de l'amor. Francesc Xavier Marín tracta el *Llibre d'Amic e Amat* des del punt de vista de la relació conceptual i formal entre l'Amic i l'Amat. Més endavant, n'ofereix algunes claus de lectura i quatre eixos temàtics fonamentals que interrelacionen: *amor benevolentiae*, dualitat, reciprocitat i igualtat. Francesc Torralba exposa les possibilitats hermenèutiques del *Llibre de les meravelles*. Com a enciclopèdia, hi ha continguts metafísics, teològics, físics; per bé que, sobretot, cal interpretar-la com una obra pedagògica, un llarg viatge contemplatiu d'aprenentatge i meravella, propi de l'home i, alhora, metàfora d'ell mateix. La meravella és donada per la bellesa, que és una mena d'accés a l'experiència de Déu. Per últim, Amador Vega ens fa veure els diversos nivells de lectura i les finalitats del *Llibre del gentil e dels tres savis*.

Xavier Bonillo

11) Badia, «Ramon Llull: el multiculturalisme mediterrani»

Dins d'aquest volum dedicat a la cultura mediterrània a Catalunya (amb les col·laboracions de R. Argullol, N. Bilbeny, R. Cabré, E. Duran, J. Vallcorba o E. Lluch, entre d'altres), Lola Badia ens ofereix una nova reflexió sobre Ramon Llull, segurament un dels catalans més mediterranis de la nostra història. L'article s'estructura a partir de quatre punts: els valors compartits pels països de la Mediterrània en els segles XIII i XIV, les estades de Llull a París, la seva teoria de les missions i el poliglòtisme del Beat. Fins a la primera estada parisenca, Lola Badia ens traça el recorregut vital de Llull i l'espai en què se solia moure (bàsicament, en aquesta època, el triangle constituït per Palma, Perpinyà i Montpeller), tot plegat condicionat pel fet de ser un «colon mallorquí de primera generació» i pel seu «zel apostòlic». Força diferents són les motivacions que el van dur a París; d'una banda la idea d'apropar-se al poder i, d'una altra banda, que la seva Art fos aprovada i adoptada per la Universitat de París. La primera estada a París (1287-9) tingué conseqüències importants per a l'obra de Llull –va acabar de concebre la primera versió de la seva Art (l'*Art demostrativa*), però va fracassar de totes totes en els seus objectius, «es va sentir incomprès, menysprejat i titllat de foll». La segona estada (1297-99) es va caracteritzar, igualment, per la voluntat de fer-se un lloc a la cort i a la Universitat. Va dedicar als reis l'*Arbre de filosofia i amor* i va presentar a la Facultat d'Arts el *Tractat d'astronomia* i el *Liber de nova geometria*. La tercera, i darrera estada, es va esdevenir entre el 1309 i el 1311. Va aconseguir alguns èxits relatius i, finalment, la Facultat d'Arts va atorgar l'aprovació a l'*Ars brevis*. Pel que fa als viatges missionals, Lola Badia ens adverteix que, tot i que no va anar a terres islàmiques fins al 1293, la idea fou una constant del seu pensament com es pot

comprovar fàcilment amb totes les obres en què el Beat es va referir a aquest fet. Com les estades parisenques, però, les tres aventures missionals de Llull (a Tunis el 1293, el viatge que el va dur a Xipre tot cercant l'ambaixador dels tàrtars entre el 1301 i el 1302 i a Bugia el 1307) tampoc no van aconseguir-ne pas els objectius. Per últim, l'article es clou amb una anàlisi del plurilingüisme lul·lià. Com a viatger i home de cultura, havia de dominar el llatí. De fet, una de les seves pretensions era la «restauració universal del llatí». Cosa que no impedia, però, l'ús del català com a llengua de cultura i la consideració del vulgar com a llengua més apropiada per a l'ensenyament dels infants, com deia a la *Doctrina pueril*. Llull també va dominar l'occità i l'àrab i sempre es va preocupar per la difusió de traduccions dels seus escrits al francès, a l'italià, a l'occità o al llatí, quan calia.

Xavier Bonillo

13) Bonner, «Recent Scholarship on Ramon Llull»

En aquest breu escrit, Anthony Bonner ens ofereix una descripció succinta de l'estat dels estudis i edicions lul·lians i dels diversos aspectes que han estat destacats per la crítica, bàsicament, des dels primers editors del segle XX fins ara. L'article comença recordant-nos la gran quantitat d'obres que escrigué el Beat (265) tant en català com en llatí (per bé que no descarta pas la possibilitat que n'escrigués alguna també en occità). En acabat, ressegueix les edicions en català (ORL i algunes obres esporàdiques a ENC de la primera meitat del segle passat i les més recents a NEORL, ATCA i també a ENC) i les llatines (en destaca les ROL, però no oblida que, entre la primera edició llatina a Venècia del 1480 i el 1950, gairebé es publicà un terç de l'opus llatí). En aquest sentit, ens fa veure que, de tot el corpus, només 57 obres s'han conservat en català; tot i això, justifica el major interès per l'obra en vulgar perquè Llull fou considerat el pare de la cultura catalana i fou emprat com a símbol per l'incipient catalanisme finisecular. Aquest primer apartat es clou amb l'enumeració de les principals traduccions medievals i modernes.

La segona part de l'article ens planteja les qüestions més importants que cal tenir en compte per a introduir-nos en l'univers lul·lià. En primer lloc, ens diu que tota edició crítica de Llull ha de tenir en consideració les diferents traduccions conservades de cada obra. Tot seguit, ens fa avinent que el concepte de literatura en Llull no és ben bé el mateix que el d'altres autors més convencionals i ens recorda que, sigui com sigui, s'ha d'admetre que la literatura només és una petítíssima part de la seva obra. En acabat, ens ofereix un ventall dels principals temes d'estudi actuals: la sistematització i aplicació de l'Art, l'ús de la retòrica medieval

–sobretot pel que fa referència a l'ús de l'*exemplum* i dels proverbis–, la relació de la seva obra amb la ciència, l'enciclopedisme, la relació amb les cultures àrab i hebrea o la recerca de fonts, tan difícil en el cas del Beat. Finalment, l'article ens proporciona una exhaustiva i acurada bibliografia, bàsica per tot aquell que vulgui iniciar-se en l'estudi de Ramon Llull i el seu món.

Xavier Bonillo

15) Bordoy Fernández, «Ramon Llull: un pensador entre dues èpoques»

El punt de partença de l'article és l'anàlisi de l'obra de Llull destriant-ne els aspectes que l'ancoren a la cultura medieval i, sobretot, els que l'apropen a l'humanisme ulterior. Antoni Bordoy resumeix en dos punts la modernitat del pensament lul·lià: d'una banda «el rebuig de l'*auctoritas*» i «la confiança en la racionalitat humana»; i de l'altra, «la introducció d'un nou mètode d'estudi» (que, alhora, es caracteritza pel diàleg platònic, per l'ús de la metàfora, per una nova concepció de Déu i per l'arraconament de la matemàtica «com a eina d'aproximació a la realitat física o espiritual»). Un cop desenvolupats aquests conceptes, Bordoy arriba a la conclusió que Llull és «un pensador entre dues èpoques».

Xavier Bonillo

16) Bover, *Els Capó, impressors de Mallorca. Segles XVII-XVIII. Història i catàleg*

Al costat d'altres impressors importants, les tres generacions de la família Capó que es van dedicar al negoci de produir i vendre llibres tenen també un lloc destacat en la història de la impremta mallorquina, el qual de vegades no se'ls ha acabat de reconèixer. La reivindicació de la importància que la producció de la impremta Capó va tenir sobretot durant el segle XVIII –va ser activa entre els anys 1688 i 1769– és un dels objectius que han mogut Jaume Bover, director de l'antiga Biblioteca Española de Tànger, avui adscrita a l'Institut Cervantes, a elaborar l'estudi que ressenyem.

L'origen del treball de Bover parteix de la troballa d'una curiosa «Lista o enarració de algunes feynes de relevància fetas y treballadas en casa de Miquel Capó y Pere Antoni son fill», amb la qual el segon pretenia curiosament, en un plet per deutes incoat contra ell l'any 1754, mostrar la seva solvència econòmica. En aquesta relació no sols es recullen una quarantena llarga de «feynes de relevància», sinó també un munt d'altres indicacions sobre papers, tiratges, tipus de lletra usats, sortida dels llibres, etc., molt interessants per a la història de la impremta mallorquina. Partint d'aquesta llista, l'autor de l'estudi s'ha

dedicat a recopilar dades sobre els Capó en catàlegs i biblioteques, fins arribar a identificar un total de 260 produccions en les quals els Capó van intervenir, sovint com a impressors únics, si bé de vegades també associats amb altres tallers; s'hi inclouen tant llibres com sermons, catecismes, oracions, goigs, butlles o, fins i tot, papers oficials (l'impost del timbre, el del tabac... i el Decret de Nova Planta del 1716). A partir d'aquestes 260 obres s'ha elaborat el catàleg de la impremta, que forma el gruix de l'estudi (pp. 85-224), on, sempre que ha estat possible, juntament amb una breu descripció de cadascuna de les edicions, s'hi han afegit reproduccions de la feina feta a la impremta (portades, gravats, goigs, etc.), altres referències aparegudes en catàlegs i repertoris, i les biblioteques on se'n conserven exemplars.

Un dels àmbits en els quals destaca especialment la impremta Capó és en el de l'edició de llibres lul·lians. De les seves premses, en sortiren edicions com ara un *Liber proverbiorum*, primera i segona parts, de 1735 i 1738, respectivament (RD 309 i 313); la primera edició catalana de la *Doctrina pueril* (el 1736; RD 311); una traducció espanyola de l'apòcrif *Benedicta tu in mulieribus*, de 1739 (RD 316); els volums primer i cinquè de l'*Opera parva Raymundi Lulli*, el primer dels quals s'obria amb l'*Ars brevis* (1744 i 1746; RD 325 i 334); el primer dels setze volums del *Liber magnus contemplationis in Deum*, fet en col·laboració amb Miquel Amorós, aparegut el 1746 (RD 338), o l'*Opera medica* de 1752, on s'incloueren quatre textos mèdics lul·lians (RD 363). També s'hi imprimiren nombrosos sermons en lloança del Beat, i les famoses *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullio* del pare Jaume Custurer, aparegudes l'any 1700 (RD 281). Com es pot veure, el bagatge lul·lià de la impremta és força considerable.

L'estudi de Bover, en definitiva, fa justícia a la tasca duta a terme durant més de vuitanta anys per la impremta Capó. Una única objecció, que no desmereix el valor del treball: que el conjunt de dades acumulades no hagi permès fer un estudi introductori que donés una visió més global d'aquests vuitanta anys, i que s'hagi limitat a tocar-ne diversos aspectes de forma independent, cosa que ha comportat que la imatge que es dóna dels Capó i de la seva història sigui en algun cas massa fragmentada.

J. Santanach

17) Buzzi, «La teologia fra quattro e cinquecento. Istituzione scolastica, indirizzi e temi»

Indagare i percorsi della teologia fra Quattro e Cinquecento attraverso la storia delle istituzioni culturali italiane ed europee è l'intento di questo denso arti-

colo di Franco Buzzi. Nei secoli presi in esame la teologia continuò ad essere insegnata nelle università, senza differenze di rilievo quanto al *curriculum* e ai testi di riferimento. Si intensificò invece il rapporto fra le istituzioni pubbliche e gli studi degli ordini religiosi, tanto che in molti casi si può dubitare dell'esistenza di una facoltà teologica pubblica a sé stante. Si realizzò infatti nel Quattrocento quella «osmosi» tra conventi (o collegi religiosi) e *studia* che si riproporrà più volte, anche in altri ambiti, nella storia delle istituzioni universitarie.

Contrariamente a quanto sostenuto da alcune ricostruzioni storiografiche, pur non presentando «nulla di geniale o di creativo» rispetto alla Scolastica, la teologia non subì un declino. Nonostante l'inaridirsi del quadro rispetto all'età precedente, esiste infatti una continuità sotterranea, da esplorare al margine del dibattito istituzionale attraverso la didattica e l'evoluzione delle grandi scuole di pensiero, che conduce al rinnovamento della *devotio nova* e alla riscoperta del testo sacro.

L'articolo si concentra sugli sviluppi dei due principali indirizzi della teologia scolastica, il tomismo e lo scotismo (la cosiddetta *via antiqua*), per poi introdurre la *via moderna* inaugurata da Guglielmo di Ockham. Dopo aver percorso in dettaglio l'opera esegetica e testuale dei maestri che assicurarono la diffusione delle opere di Tommaso e di Duns Scoto, Buzzi individua tre temi rilevanti di confronto e ne segue sinteticamente l'evoluzione per due secoli. I tre ambiti scelti riguardano la teologia come «scienza», la cristologia e la questione della grazia.

Il primo argomento di dibattito non poteva prescindere dalla nozione di scienza tramandata da Aristotele, ovvero dalla distinzione tra scienze teoretiche, all'interno delle quali il primato spetta alla metafisica (o filosofia prima o teologia), e scienze pratiche (etica e politica). Per Tommaso la teologia è una scienza subalterna in quanto «*procedens ex principiis per se notis in scientia superiori: scilicet Dei et beatorum*». Mentre l'uomo è in grado di ricavare con i propri mezzi i principi della metafisica, nella teologia riceve la verità attraverso la rivelazione divina. A partire dalla definizione della teologia come scienza e come scienza subalterna, si aprì un fronte di dibattito sulla sua natura speculativa o pratica, che impegnò a lungo i discepoli delle due scuole. In quanto scienza che ha come oggetto la conoscenza di Dio, la teologia è per i tomisti fondamentalmente speculativa; per gli scotisti, al contrario, essa deve dirigere la volontà dell'uomo all'amore totale di Dio, dunque è fondamentalmente pratica. Si riflettono nelle distinte posizioni le distinte visioni antropologiche di Tommaso, per il quale l'uomo è definito dall'intelletto, e di Scoto, che vede nella volontà e nell'amore le sue facoltà più nobili.

Nel corso del Quattrocento e dell'inizio del secolo successivo, il dibattito fu inutilmente complicato dal moltiplicarsi di temi e di aspetti marginali, e giunse

ad un tale grado di astrattezza da risultare estraneo alla condotta del cristiano. A parziale compensazione di questa distanza speculativa, e nel rifiuto della teologia scolastica scientifica, alla fine del Trecento nacque una nuova sensibilità che informò sia la *devotio nova* sia l'umanesimo biblico.

Il secondo terreno di confronto è costituito dalla questione cristologica, in particolare del rapporto tra incarnazione e redenzione. Nella visione tomistica, fondamentalmente antropocentrica, l'incarnazione è figlia della redenzione e in tal senso risulta intelligibile.

Diversa è la posizione francescana, secondo la quale l'incarnazione è indipendente dal peccato ed è voluta da Dio prima del peccato originale; l'azione di Dio, totalmente libera e incondizionata, riflette il principio platonico e neoplatonico del «*bonum est diffusivum sui*». L'universo non potrebbe infatti essere perfetto se non contenesse la perfezione di Gesù Cristo. In proposito Buzzi richiama l'opera di Raimondo Lullo, indicandolo come l'autore che ha espresso in forma più rigorosa e speculativa quest'ultima posizione. Si ricorda in particolare il *Liber de Trinitate et Incarnatione* (1305), secondo il quale Cristo compie la perfezione del creato (pp. 393-394). Vale la pena ricordare che per Lullo le due tesi, quella dell'incarnazione come *operatio intrinseca* di Dio e quella della sua necessità in seguito al peccato di Adamo, non si escludono a vicenda, perché entrambe obbediscono alla volontà di Dio.

Anche in questo caso, nel corso del Quattro e del Cinquecento le due posizioni sull'incarnazione sono ben rappresentate, ma svuotate della loro profondità originaria, irrigidite nella loro formulazione.

La terza questione affrontata investe il tema della grazia, ovvero il modo di concepire la carità e l'amore infusi dallo Spirito Santo. Sulla necessità della grazia si registrano le principali divergenze fra le due scuole. Per Tommaso la grazia, indicata come una qualità dell'anima che trasforma l'uomo, è necessaria per compiere azioni che meritino la vita eterna. Per Scoto l'amore di Dio è assolutamente libero; la giustizia dell'uomo non dipende infatti dalle sue opere o dal suo arbitrio, ma dalla misericordia divina che ne accoglie le opere procedenti dal dono della grazia. Sul terreno del primato assoluto della misericordia di Dio è facile intuire la convergenza tra la dottrina di Scoto e quella luterana.

Una volta esplorati i temi del dibattito teologico che conobbero una prosecuzione nei secoli successivi a quello della Scolastica, Buzzi affronta la cosiddetta *via moderna* aperta dall'occamismo. La teologia divenne allora un modo sempre più astratto di considerare la natura divina. L'appassionato dibattito sull'incarnazione lasciò il passo a speculazioni più ardite sull'aspetto enigmatico di Dio, che resero marginale il messaggio della Bibbia e la guida della vita spirituale dei credenti. Proprio l'atteggiamento verso la Scrittura e il desiderio di spiritualità segnano le differenze tra la *via moderna* e quella *antiqua*.

In questo contesto, l'esigenza di una teologia dell'uomo finì per accomunare i cristiani che ne reclamavano la guida nella vita quotidiana e quanti predicavano il ritorno alla lettera de testo sacro. Nel Quattrocento gli studi biblici si moltiplicarono, soprattutto grazie alle glosse degli umanisti e le loro considerazioni filologiche, basti pensare all'opera del Valla e di Erasmo.

Le conclusioni cui giunge Buzzi al termine della sua ricognizione negano una contrapposizione troppo netta di Umanesimo e Scolastica. L'idea di una cesura occulterebbe quel versante della speculazione teologica che si fece interprete, con strumenti diversi, di una nuova spiritualità; le istituzioni scolastiche, con alcune omissioni e un impoverimento di prospettiva, garantirono comunque la continuità del pensiero teologico. Grazie a questa continuità fu possibile il recupero di istanze spirituali che la *via moderna* aveva reso marginali. Il tema più trascurato fu quello della predestinazione assoluta di Cristo, sostenuta dalla scuola francescana scotista, che, se sviluppata, avrebbe conservato una visione unitaria del creato incentrata sull'incarnazione. Il prevalere del tomismo pose invece le basi perché la teologia moderna operasse una separazione netta fra naturale e soprannaturale, mentre «la comprensione del primato assoluto di Cristo avrebbe potuto contenere e ridimensionare, in linea di principio, la sottolineatura enfatica del tema del peccato che esplose in Occidente con la crisi della Riforma».

E. Pistolesi

18) Campbell, «Mathematics and Physical Sciences»

Crida l'atenció que una publicació com el *Year in Review* (2001) de l'*Encyclopaedia Britannica* comentin les eleccions nord-americanes del 2000 tan contestades explicant que el sistema electoral del país és inadequat a una situació on hi ha més de dos candidats, com era el cas aquest any, i que des de les propostes de Borda i Condorcet al s. XVIII s'ha sabut que n'hi ha de més correctes i justs. Amb un sistema Condorcet sembla que hauria guanyat Al Gore. Però de fet, diu, aquests dos sistemes del s. XVIII ja havien estat proposats al s. XIII per Ramon Llull, i llavors al s. XV per Nicolau de Cusa, d'acord amb una de les obres de Llull sobre votació que ell havia copiat, fets que, com podem comprovar amb aquest article, ja han entrat en el *mainstream* del pensament sociomatemàtic gràcies als treballs de McLean, London, Pukelsheim i Hägele. Amb això i tot, no deixa de sorprendre que un editor de l'*Encyclopaedia Britannica* digui que si els Estats Units haguessin adoptat un sistema electoral originalment proposat pel Beat...

A. Bonner

19) Carreras y Artau, *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV. Edició facsímil*

En els darrers anys l'Institut d'Estudis Catalans ha impulsat una política de recuperació, mitjançant reproduccions facsímil, de tot un seguit de llibres apareguts al llarg del segle XX, que en molts casos avui ja considerem «clàssics», sobre qüestions històriques i culturals. A les pàgines d'*SL* ens hem fet ressò de diverses d'aquestes publicacions, relacionades amb Ramon Llull o amb la seva època, com ara els *Documents per a la història de la cultura catalana medieval* d'Antoni Rubió i Lluch, la reproducció dels quals va aparèixer l'any 2000 (vegeu *SL* 41, 2001, p. 175).

La reimpressió, també en facsímil, dels dos volums de la *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* dels germans Tomàs i Joaquim Carreras i Artau és una nova fita en l'esforç de l'IEC per tornar a posar a l'abast dels investigadors títols bàsics de la bibliografia del país, que aquesta vegada ha comptat amb la col·laboració de la Diputació de Girona. Apareguda els anys 1939 i 1947 (encara que el segon volum porta data de 1943), en circumstàncies molt poc favorables, no sols per a la cultura catalana, sinó per a la cultura en general, l'obra és un ampli resum de la història del pensament desenvolupat en els territoris de l'actual Estat espanyol durant els segles XIII-XV. Al llarg dels dos volums es desenvolupen veritables monografies sobre el context cultural de l'època, Pere Hispà i altres mestres del XIII, l'evolució de l'escolàstica en els segles XIV i XV, els ressons que d'aquestes qüestions es poden trobar en obres literàries, etc. Mereix un esment especial el capítol que dedicaren a Arnau de Vilanova, punt de partida per a moltes recerques posteriors, entre les quals cal comptar diverses aportacions del mateix Joaquim Carreras, el més jove dels dos germans. De totes maneres, com és prou sabut pels lectors d'*SL*, l'autor més extensament estudiat a la *Historia de la filosofía...* és Ramon Llull. Efectivament, les pàgines que es dediquen a la seva figura i a la seva producció, com també al lul·lisme –l'estudi del qual supera àmpliament els límits cronològics que es recullen al subtítol de l'obra, ja que arriba fins a les darreres aportacions aparegudes fins al moment de publicació de l'obra– van constituir aleshores, i en algun dels aspectes tractats encara ho són avui, la síntesi més àmplia i aprofundida que s'havia dut a terme sobre la qüestió. I és que no en va l'estudi sobre Llull i el seu sistema filosòfic, evidentment centrat en l'Art, ocupa dues terceres parts del primer volum, i més de quatre-cents pàgines del segon l'exhaustiva història del lul·lisme.

El facsímil que ressenyam s'obre amb una presentació de Pere Lluís Font, en què es fa una breu semblança dels dos germans Carreras i Artau (pp. 7-11). Així mateix, amb el títol «Seixanta anys després», s'hi inclou una valoració sobre l'estat actual dels estudis dedicats a diversos dels àmbits tractats a la *Historia de*

la filosofia (pp. 13-69), on es fa un comentari sobre les aportacions bibliogràfiques posteriors a l'aparició de l'obra, especialment centrat en Ramon Llull (a càrrec de Josep M. Ruiz Simon), Arnau de Vilanova (elaborat per Jaume Mensa), el lul·lisme i l'arnaldisme, i Ramon Sibiuda (Jaume de Puig s'ha encarregat d'aquests dos darrers apartats).

J. Santanach

20) Cifuentes i Comamala, Lluís, *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*

Aquesta obra de Lluís Cifuentes marca un abans i un després en el coneixement i estudi de les obres científiques que es varen escriure en llengua catalana a les èpoques medieval i renaixentista. L'autor, amb coneixements d'història de la ciència i de la filologia, ha estat capaç d'oferir una obra de conjunt que permet ser conscients de la divulgació de la ciència en català en els primers temps de la nostra llengua. Aquest fet pren importància a l'hora d'estudiar Ramon Llull en la seva època.

Després de situar perfectament l'abast de l'estudi, Cifuentes analitza, en la primera part, el procés de vernacularització de la ciència que es va esdevenir a l'Europa llatina medieval a partir del cas català. Així, analitza les necessitats de la nova societat emergent a fi de veure quins públics llegien els textos de ciència en català, com també la manera en què el cas català se situa en el marc de l'Europa llatina. El capítol segon d'aquesta primera part és dedicat a la traducció d'obres de referència i a la redacció original en la nostra llengua, a més del paper de la impremta en tots aquests processos. Les reflexions que l'autor fa en aquesta part permeten al lector entendre perfectament el paper que va fer el català en un món en què la ciència solia parlar en llatí i la difusió que va tenir en el nostre àmbit, tant des de fora cap a dins com en el mateix territori.

La segona part del llibre ens ofereix un volum ingent d'informació, nova en la major part, difícil d'assimilar en una sola lectura. És un catàleg completíssim d'obres i autors, amb totes les informacions que són al seu abast, ordenat per àrees del saber i per gèneres científics. Aquest repertori es refereix a tots els textos relacionats amb la ciència i la tècnica dels quals l'autor actualment té notícia que varen ser traduïts al català o redactats en aquesta llengua durant el període cronològic comprès entre les darreres dècades del segle XIII i les primeres del XVI. Els gèneres en què es divideix aquesta part són englobats en dos grans capítols. El primer, dedicat a la cura de la salut, abraça els primers textos mèdics universitaris, les grans compilacions medicopràctiques, els regiments de sanitat i els tractats de pesta. També estudia els escrits de decoració de les dones, la ginecologia i l'obstretícia, els antidotaris i receptaris, els llibres sobre les malal-

ties dels ulls, els tractats d'anatomia i cirurgia, els textos sobre ètica mèdica, aquells tractats dedicats a la salut dels animals i té un apartat sobre l'alternativa mèdica que suposa el lul·lisme referit a aquesta disciplina. Aquest apartat analitza el propòsit de Llull de construir un marc teòric nou en el qual la medicina s'hi inseria perfectament, a partir de l'Art i de les obres dedicades específicament a aquest objectiu. També parla de la forta influència que les idees de Llull exerciren en alguns cercles mèdics de l'època.

El capítol segon d'aquesta segona part es titula genèricament "El món que ens envolta" i és dividit en nou apartats. El primer, ofert a la filosofia natural, conté una bona anàlisi de l'obra científica de Llull escrita en català, a més d'Eiximenis, altres summes de filosofia, l'obra de Boeci i el *Breviari d'amor* de Matfré Ermengaud de Besiers. Un segon apartat engloba els textos astrològics i astronòmics coneguts, juntament amb els que parlen d'arts endevinatòries. El tercer engloba la màgia i els llibres sobre forces ocultes. L'alquímia –el pseudoLlull, el pseudoVilanova, Rocatalhada i d'altres– forma el quart apartat. El següent reuneix aquells escrits que donen a conèixer el món –miralls, llibres de viatge, mapes, portolans... Els dos apartats següents tracten d'història natural (bestiaris, lapidaris i herbaris) i d'agronomia i cuina, respectivament. I els dos darrers analitzen la producció dedicada als mercaders (aritmètiques, llibres de mercaderia, amb un subcapítol dedicat a Ramon Llull i la geometria) i als menestrals.

Adesiara, en l'esment constant d'obres i de referències que fa, Cifuentes ens anuncia que prepara –ell sol o en col·laboració amb d'altres estudiosos– edicions crítiques d'un bon nombre d'obres científiques cabdals d'aquesta època que esperam amb deler poder llegir ben aviat. Ben segur que aquests estudis particulars contribuiran al coneixement del model lingüístic que es feia servir en la llengua catalana no literària.

El mateix autor ens diu que és conscient que ofereix "una aportació d'alt risc per a qui la signa". Aquesta aportació, que constitueix un estudi de conjunt, amb referències concretes a moltíssimes d'obres, ben compartimentat i molt complet, supera amb escreix la responsabilitat que suposa fer aquest tipus de contribucions. Perquè, a més d'oferir perfectament la visió de conjunt que se li suposa, és capaç de tractar amb profunditat els textos i autors més importants d'obres científiques i tècniques en català d'aquesta època, amb les limitacions d'espai lògiques d'aquests tipus d'estudis.

Ens felicitem, doncs, molt gratament per l'aparició d'aquesta obra, que, com hem dit, és ja un punt de referència obligat tant per a l'estudi de la ciència en les primeres èpoques de la nostra llengua com per tenir una visió àmplia del context científic de Ramon Llull. Confiam que les continuacions promeses per l'autor siguin una realitat en un futur proper.

J.A. Mesquida

- 22) Costa, «La caballería perfecta y las “virtudes” del buen caballero en el *Libro de la orden de caballería* (ca. 1279-1283), de Ramon Llull»
- 27) Faitanin, «La huella de la doctrina de la pluralidad de formas en la configuración de la doctrina de la individuación de Ramon Llull»
- 29) Fidora, «El *Ars brevis* de Ramon Llull: hombre de ciencia y ciencia del hombre»
- 42) Higuera Rubió, «Honor y dialéctica (Sobre la representación caballeresca de Ramon Llull en el *Breviculum* de Tomás Le Myésier)»
- 66) Pardo Pastor, «El lulismo hispánico del trescientos»

Els cinc articles ressenyats a continuació pertanyen al llibre *Ramon Llull: caballero de la fe. El arte luliana y su proyección en la Edad Media*, que recull les comunicacions presentades a un seminari que sobre la figura i el pensament de Ramon Llull va tenir lloc a Pamplona el 30 de març de l'any 2001, organitzat pel Departament de Filosofia de la Universitat de Navarra, en el marc del Grupo de Investigación sobre Pensamiento Clásico Español. Els treballs aplegats en el volum, que incideixen principalment en el vessant filosòfic de l'obra lul·liana, mostren una qualitat molt desigual. Així, el llibre s'obre amb un article de Ricardo da Costa dedicat a l'anàlisi de l'exposició de les virtuts pròpies del cavaller al *Libre de l'Orde de cavalleria*, amb un llarg preàmbul contextual que no aporta res de nou. Allò que se suposa que és la contribució original de l'autor, l'anàlisi de l'oposició entre vicis i virtuts segons el codi cavalleresc exposat per Llull, es limita a una mera descripció de continguts, que no sembla justificar la llarga introducció.

L'article de Paulo Faitanin tracta un aspecte molt concret del pensament filosòfic lul·lià, la relació entre la doctrina agustiniana de la pluralitat de formes i les teories de la individuació de la substància. Per dur a terme aquest objectiu, ressegueix les posicions respecte a aquesta qüestió de pensadors immediatament anteriors o contemporanis a Llull, per passar a exposar tot seguit de quina manera el Beat s'enfronta als mateixos problemes.

Els treballs més interessants corresponen a Alexander Fidora i José G. Higuera Rubió. El primer s'ocupa de l'estatut de l'Art com a ciència, situant-la, un cop superades les limitacions de la lògica i la metafísica, en la perspectiva d'una ciència de l'home de voluntat totalitzadora, tot i que potser en fa un gra massa en voler presentar la formulació lul·liana com a anticipadora d'una certa visió existencialista. Higuera, al seu torn, dibuixa un paral·lelisme en el concepte d'honor aplicat successivament a l'estament cavalleresc i al món intel·lectual. Així, si l'honor del cavaller consisteix en la defensa de la justícia al servei de la fe, fins arribar a la seva expressió màxima en la croada, també la saviesa clerical manifesta les més altes virtuts en l'aplicació del coneixement a la refutació

dels errors dels infidels. Higuera estudia a continuació amb cert detall les miniatures VI i VII del *Breviculum* com a plasmació gràfica de la correspondència entre debat intel·lectual i lluita cavalleresca.

Tanca el volum un esbós de Jordi Pardo Pastor, molt breu i que depèn en tot de la bibliografia ja coneguda, del panorama històric de les escoles de seguidors del mestre que apareixen a la Corona d'Aragó immediatament després de la mort de Llull.

Eugènia Gisbert

23) Courcelles, «Entre la folie et les pleurs: la fonction de l'ironie lullienne dans le *Desconhort* (1295)»

L'autora posa en evidència la presència insistent de la ironia en la teatralització de l'intercanvi comunicatiu entre Ramon i l'ermità que dialoga amb ell al *Desconhort*. El punt de partida és la definició d'aquest terme retòric al *Diccionari Alcover-Moll*: «una figura de llenguatge consistent a dir el contrari d'allò que volem donar a entendre; la forma d'humor que es tradueix en l'adopció d'aquesta manera de parlar» (vol. 6, pàg. 719). La mateixa entrada reporta la citació d'Eiximenis, deslligada de definició i de context, que hom esmenta abans d'iniciar la descripció de les tensions dialèctiques del nostre poema bímembre: a la primera part Ramon plora i suporta les dures crítiques de l'ermità, a la segona imposa la validesa dels seus plantejaments i acaba donant la volta als arguments del contrincant, que és tractat amb ironia.

Ironia és, doncs, la sospita introduïda per l'ermità als vv. 121-126 de l'estrofa 11, segons la qual Llull està trist i no fa «bell semblant» perquè ha pecat i Déu no se serveix de pecadors per als seus determinis. L'autora ressegueix el caire dialèctic dels principals moments d'atac i de defensa amb especial atenció als estats d'ànims que impliquen, com ara l'enfolloniment que manifesta Ramon als vv. 433-437 (estrofa 37). També hi ha ironia quan Ramon desqualifica els arguments de l'ermità amb frases negatives («N'Ermità, no és hom creat principalment per ço que haja gran gloriejament», v. 625, estrofa 53). La ironia esdevé un «principi d'acció», en la mesura en què articula l'enfrontament dialèctic en el curs del qual Ramon s'afirma com l'autor de l'Art, algú que treballa desinteressadament en un projecte de salvació d'abast general. Atesa l'absència d'agafadors que permetin de confrontar la pràctica de la ironia lul·liana tal com ens ha estat descrita amb alguna forma de teoria vigent en el context de Ramon, l'única observació que se m'ocorre és que potser hauria estat millor aturar la definició del diccionari Alcover-Moll reportada més amunt després del punt i coma: se m'escapa com associar qualsevol forma d'humor a

un poema d'autojustificació i propaganda, tan intens, dur i programàticament esperançat com és el *Desconhort*.

L. Badia

24) Eimeric, *Diàleg contra els lul·listes*, trad. Jaume de Puig

Com diu el curador del volum a la introducció, és un fet absolutament inusual que un inquisidor «abandoni la rígida escriptura de processos i sentències i baixi a l'arena literària». Aquesta singular condició de l'obra d'Eimeric segurament ha fet que, llevat de limitadíssimes excepcions, ni els especialistes ni el públic general li hagin atorgat mai gaire atenció. Què pot dir de tècnicament rellevant una obra literària si ja coneixem les idees de l'autor en fonts més homologables? Quin goig pot proporcionar llegir «el pamflet d'un energumen»? Doncs, potser no aprendrem res de nou en el terreny teològic i tal vegada no ens divertirem gens ni mica, però cal aplaudir la iniciativa de posar el llibre en circulació en versió catalana: el lector sentirà com la retòrica bíblica inflama una santa indignació que ningú no comparteix i comprovarà com es poden fer passar els que ell considera els bons per totes les denigracions i els vituperis. Poques vegades tindrem l'avinentsa de conèixer tan bé el camp contrari!

El llibre de Quaderns Crema es beneficia dels amplis coneixements de Jaume de Puig, que va publicar l'edició crítica llatina de l'opuscle al volum 19 (2000) de l'ATCA i que porta molts anys treballant sobre la figura d'Eimeric. Això, juntament amb una ploma àgil i una clara aptitud per a la divulgació, fa que aquesta traducció sigui un text llegidor, acompanyat d'una introducció essencial i ben calculada i amb unes notes precises i escaients. Nicolau Eimeric (1316-1399) va ser el responsable de la condemna papal de vint llibres de Ramon Llull (butlla de Gregori XI, *Conservationi puritatis*, 1376). La introducció descriu els trets essencials de la seva fòbia antilul·liana, amb els seus èxits i els seus fracassos. Concretament el *Diàleg contra els lul·listes* és una peça d'autojustificació de l'inquisidor, datada el 31 de desembre de 1389, a València. La ciutat comptava amb un grup organitzat de seguidors de Ramon Llull que va aconseguir d'aturar la campanya aniquiladora del frare. La consideració que Eimeric escrivia a la defensiva potser ens ajudarà a superar el disgust de la seva intolerància militant. De fet, ell mateix explica les raons de tantes ganes de fer neteja: la divulgació dels escrits de Llull era tan massiva que semblava impossible controlar tots els exemplars i totes les còpies de les seves obres innumera- bles per veure si a tot arreu hi havia o no bogeries i proposicions herètiques. Com a mesura preventiva l'inquisidor proposa arrasar tot el que sigui mínimament sospitos: «¿Qui aplegarà tots els llibres de Ramon Llull en tan bella quan-

titat, qui els examinarà, amb quina autoritat sentenciarà i amb quin al·licient podrà ésser arrossegat a una tasca tan enorme?» (pàg. 124). Els recursos dialèctics i retòrics d'un Eimeric acorralat mereixen estudi. A grans trets desautoritza i ridiculitza els oponents invalidant el punt de partida teòric que ell mateix els atribueix i els dóna la paraula per comprovar que en són presoners. L'anatema inquisitorial esdevé la tornada d'una peculiar cançó de l'enfadós: «Insensats! ¿qui us ha pogut fascinar per no creure en la veritat?». Arnau de Vilanova i Ramon Llull també van polemitzar literàriament i el mètode escolàstic de la disputa afavoria el debat des del segle XII. D'entrada Eimeric no sembla massa convincent amb la seva indignació ni excessivament hàbil en la gestió del descrèdit d'altri. Si se'm permet, Ramon li guanya la partida en tots els sectors, des del *Llibre del gentil*, on tothom és sempre molt amable, al *Desconhort*, ple d'aspres tensions i fins amb algun esclat d'ira, al *Fantàstic*, on Ramon no s'està de condemnar l'oponent a una pena que no té remissió.

L. Badia

25) Ensenyat Pujol, *Pobresa i beneficència en Ramon Llull*

El darrer opuscle aparegut fins ara dins la col·lecció de Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, que el CETEM publica anualment en commemoració de la festa del Beat Ramon Llull, és dedicat al tractament que es dóna al fenomen de la pobresa, i a les diverses manifestacions de la beneficència, en l'obra de Ramon Llull. Gabriel Ensenyat, l'autor del treball, abans de parlar del cas concret del Beat, ofereix un ampli panorama de la situació durant l'Edat Mitjana (tipus de pobresa –voluntària o involuntària–, lloc i funcions que tenia en la societat medieval, causes que la motivaven, evolució de les formes de caritat, etc.). Pel que fa concretament a Llull, l'estudiós esmenta diversos textos lul·lians on apareix aquesta qüestió, i fa una comprensible atenció especial al llibre primer del *Blaquerna*. La fundació de l'hospital que Evast i Aloma duen a terme posa de manifest determinats canvis experimentats en les formes de caritat laiques del XIII, que respecte a manifestacions anteriors es caracteritzen per ser dutes a terme directament per la burgesia –en un marc urbà, doncs, i amb una presència femenina efectiva–, i no per un noble rural que en morir llega part dels seus béns a un orde religiós, el qual actua com a intermediari amb els pobres. Ensenyat, així mateix, recull altres propostes lul·lianes, com ara la conveniència de mostrar un ofici als pobres –i a les prostitutes–, i esmenta d'altres passatges on Llull es fa ressò de posicions espiritualment més radicals respecte a la pobresa, com ara les actuacions del «canonge de pobresa» del *Blaquerna*, o llocs on denuncia determinades pràctiques desfavorables per als con-

versos, que augmenten les seves reticències a l'hora d'acceptar el cristianisme –com la requisada dels béns dels jueus convertits al cristianisme, efectuada amb l'excusa que es tracta de beneficis provinents de la usura.

J. Santanach

26) Esquerda i Bifet, «Alla luce dello Spirito Santo, discernere i semi del Verbo all'interno delle culture e delle religioni. Con riferimento alla figura storica di Raimundo Lullo (1235-1316)»

L'attuale dialogo interreligioso ha aperto delle nuove prospettive all'evangelizzazione, ma rischia di esporre la Chiesa al «sincretismo e relativismo». In tutte le religioni e le culture sono presenti i *semi del Verbo* che conducono a Cristo attraverso la guida dello Spirito Santo. Joan Esquerda i Bifet, direttore del Centro Internazionale di Animazione Missionaria per 27 anni, indica proprio nel *discernimento* dei *semi del Verbo* la strada da percorrere per il rinnovamento ecclesiale e per la missione contemporanea. Le fonti d'ispirazione sono da ricercare nella parola del *Vangelo* e nell'esempio di alcune figure missionarie della storia, che potrebbero essere d'aiuto nell'affrontare le sfide odierne. Il radicalismo evangelico e la ricerca del dialogo con le altre religioni sono le lezioni che Lullo ha lasciato in eredità al mondo cristiano.

E. Pistolesi

28) Faye, «Nicolas de Cues et Charles de Bouvelles dans le manuscrit *Exigua pluvia* de Beatus Rhenanus»

L'autor exhuma un manuscrit de Beatus Rhenanus, conegut col·laborador de Jacques Lefèvre d'Étaples i de Charles de Bouvelles, on es conté un opuscle inèdit, *Sapiens est qui se fecit hominem*, consistent en 62 proposicions, i que proposa d'atribuir al darrer. En el manuscrit, l'obreta està situada entre dues sèries de citacions de textos de Nicolau de Cusa i relligada amb obres impreses de Pico della Mirandola. Aquesta circumstància permet tant de copsar la gènesi de la filosofia boviliana de l'home en relació amb la filosofia de la *mens* de Nicolau de Cusa, com la relació d'aquestes amb l'obra de Pico. I cal no oblidar el rerefons lul·lià de tots aquests pensadors.

Faye fa una edició íntegra del manuscrit en qüestió, que cal datar pels volts de 1505, i hi afegeix un comentari de les notes cusanes que transcriu Rhenanus. A continuació tradueix al francès l'opuscle *Sapiens est qui se fecit hominem*, l'anota i el comenta. Llull és present en l'estudi com a font o com a punt de

comparació d'algunes de les doctrines de Cusa, de Lefèvre o de Bouvelles, com ara la concepció trinitària de l'ésser i la teoria dels correlatius o la redacció d'obres a base de proposicions.

A. Soler

30) Friedlein i Traninger, «Lullismus», *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*

Article d'enciclopèdia, que consta d'una presentació mínima de Llull, amb la reproducció de les figures de l'*Ars brevis*, i del repàs de la recepció de Llull a l'època medieval, als temps del Renaixement i del Barroc, i al segle XVIII, quan s'inicia el lul·lisme erudit. La bibliografia, molt essencial, està posada al dia.

L. Badia

31) Friedlein, «Der Islam von Mallorca aus gesehen»

L'article comença amb una contextualització històrica de la Mallorca del segle XIII en relació amb el Nord d'Àfrica, que engloba el paper de Llull com a pensador cristià coneixedor del món musulmà. Seguidament s'estableix una comparació entre el tractament atorgat a l'Islam en quatre textos lul·lians d'ambició molt diversa: la *Doctrina pueril*, alguns passatges d'obres relacionades amb la croada, el *Llibre del gentil* i la *Disputatio Raymundi et Homeri*. L'autor analitza i contrasta el tracte diferent que rep l'Islam en cada cas i atribueix les variacions a les necessitats comunicatives específiques de cada text.

L. Badia

33) García Ballester, *La búsqueda de la salud: sanadores y enfermos en la España medieval*

Llibre brillant, resultat d'anys de recerca tenaç en arxius i biblioteques de tot el territori de l'antiga Corona de Castella, que ofereix una exposició didàctica i rigorosa alhora dels temes relacionats amb la salut i la malaltia des dels segles XII i XIII fins a les primeres dues dècades del XVI, amb la qual cosa omple un buit clamorós en la historiografia. Combina la síntesi informativa amb la investigació especialitzada, la visió panoràmica amb la interpretació intel·ligent i subtil de documents fins avui desconeguts o insuficientment analitzats. Ordenat en sis capítols, el llibre es presenta en realitat dividit en dues parts. La primera (els dos primers capítols) és una bona síntesi de diferents temes generals

d'història de la medicina. La segona (els altres quatre capítols) analitza amb detall la pràctica mèdica i la producció científica al regne de Castella.

La manca d'estudis sobre el lul·lisme, en particular el lul·lisme mèdic, a la Corona de Castella durant els darrers segles medievals, buit del qual es dol l'autor (p. 33), determina una escassa visibilitat d'aquest tema en l'anàlisi efectuada per Luis García Ballester. Malgrat això, se'ns informa de l'interès existent per les obres del Beat, a vegades traduïdes al vulgar, en els cenacles intel·lectuals castellans de la primera meitat del xv, els mateixos que van potenciar la producció científica i que van establir contactes amb els ambients humanistes italians. Així, per exemple, comprovem com Rodrigo Alonso Pimentel, primer comte de Benavente, pertanyent al cercle cortesà de Juan II, tenia a la seva biblioteca dos exemplars en castellà de l'*Arbor scientiae* (p. 75).

Antònia Carré

36) Gayà Estelrich, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*

Manca in italiano una monografia dedicata a Lullo. Il libro di Gayà colma solo in parte questa lacuna, ma rappresenta sicuramente un punto di riferimento per chi voglia avvicinarsi o approfondire la conoscenza del filosofo catalano. Dicendo «solo in parte» non si vuole dare un giudizio riduttivo dell'opera, solo rispettare la scelta dell'autore e la linea della collana che lo ospita, dedicata alla storia della teologia e alla coscienza della fede nel periodo che va da s. Agostino fino alla Riforma. Ciò non toglie che il percorso proposto, sintetizzato nel sottotitolo «una teologia per la missione», tocchi molti altri aspetti della suo pensiero, poiché non è possibile scindere la teologia dagli altri versanti speculativi che l'Arte voleva, come metodo infallibile e inclusivo, perfezionare in una superiore unità. Così l'antropologia, le scienze, le arti trovano nel sistema lulliano un nuovo fondamento e un nuovo metodo d'investigazione. Proprio la natura generale dell'Arte offre agli studiosi di diverse discipline la possibilità di approfondire singoli aspetti, di sondarne la valenza secondo metodi e prospettive divaricati. Non è un caso che la prima parte del libro (pp. 13-17) contenga un bilancio degli studi lulliani e una rassegna dei diversi approcci e delle acquisizioni condivise, individuate in quattro punti: cronologia della vita e degli scritti; priorità della missione, con la ricerca di un metodo rigoroso adatto a questo scopo; ricorso a differenti elementi della tradizione per la formulazione dell'Arte; conoscenza sufficiente, anche se non esauriente della cultura dell'epoca (teologia, filosofia, logica, medicina, diritto), di cui l'Arte costituisce la summa.

La seconda parte del volume svolge, secondo un rigoroso schema argomentativo, il tema dei rapporti tra fede e ragione, tra filosofia e teologia. Gayà delimita in modo netto il campo d'indagine quando, riguardo alla possibilità di

dimostrare le verità della fede, afferma che «praticamente questo è l'unico tema su cui Lullo prede una posizione esplicita all'interno della teologia cattolica. Tutte le sue riflessioni teologiche mancano di qualsiasi profilo formalmente scolastico, situandosi nell'ambito dell'esposizione catechetica e missionaria». Dopo aver esposto le condizioni che guidarono Lullo verso un'idea di missione che privilegiava il dialogo con le altre religioni e l'immersione nella loro cultura, egli affronta il tema della dimostrazione delle verità di fede, che costituisce il cardine dell'idea di missione. Il processo discorsivo e dimostrativo che l'intelletto compie consente, infatti, di accedere a quelle verità condivise che sole possono aprire un dialogo tra religioni. L'Arte guida il cristiano nella comprensione della fede tramite le risorse della ragione e lo conduce consapevolmente alla conversione degli infedeli. Il sistema lulliano esige un rinnovamento della teologia, una diversa esplicazione dei suoi temi fondamentali.

Il primato della missione, nella quale convivono il dialogo e la crociata, è un'eredità dell'ambiente nel quale Lullo maturò il suo progetto, quell'isola di Maiorca dove tre culture si confrontarono. Come l'Arte, anche l'idea di dialogo si evolve in seguito all'esperienza diretta, alle delusioni, tanto che dal modello teorico esposto nel *Llibre del gentil e dels tres savis* Lullo approda alla disputa.

Secondo un pensiero molto radicato nella Scolastica, la fede non può essere oggetto di dimostrazione. La sentenza di Gregorio Magno «fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum» riassume questa posizione, cui Lullo oppone argomenti di diversa natura. Il più importante, dal quale discendono tutti gli altri, investe il vero fine dell'uomo, la sua prima intenzione, che non consiste nell'acquisire il merito ma nel «conoscere, amare e servire Dio». Lullo insiste su questo punto affidandosi, in modo per lui inusitato, anche alle autorità. Il precetto evangelico «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua mente» diventa per lui l'emblema che coniuga la mistica e la teologia nelle operazioni delle tre potenze dell'anima, unite per conseguire lo scopo ultimo dell'uomo.

La filosofia e la teologia debbono cooperare, e non procedere separatamente. L'Arte risponde a questa esigenza in quanto perfeziona la filosofia antica, difettiva perché ha indagato i principi primi senza giungere a conoscere Dio, e fornisce delle nuove risorse dimostrative alla teologia. L'intelligenza e il suo modo di operare attraverso la ragione svolgono un ruolo centrale nel processo conoscitivo, ma non possono procedere senza la fede che opera in loro come disposizione. Sulla credenza o fede s'innesta infatti la possibilità stessa della conoscenza (e del dialogo), in quanto «l'accettazione della verificabilità dell'enunciato» (la regola *Utrum*) è preliminare a qualunque dimostrazione.

Le metafore dell'ascensione, con la dottrina dei punti trascendenti, e del riflesso speculare, grazie al quale il soggetto comprende attraverso se stesso

come partecipe della realtà del creato, sono i due procedimenti che guidano la conoscenza. Si è detto che la dimostrazione razionale non emargina il ruolo della fede. Per Lullo la fede è una disposizione virtuosa che coinvolge tutte le potenze dell'anima. La fede è necessaria per intendere le verità divine, altrimenti non avrebbe inizio il processo discorsivo che l'intelletto intraprende perché suppone di poter *invenire* per ragioni necessarie. Nessuna conoscenza avrebbe inizio senza il suo stimolo. Alla visione della fede come disposizione, che la ragione accetta prima di intraprendere il suo lavoro, si collega l'idea lulliana della missione: la disputa e il dialogo debbono infatti partire da un complesso di verità accettate da tutti gli interlocutori.

I fondamenti condivisi sono le *dignitates*, la loro attività (*agere*), la perfezione e infinitezza dell'essere divino, tutte dimostrate nell'Arte. Gayà ripercorre le tappe della sua evoluzione, dalla quaternaria, fondata sui quattro elementi, al sistema dei correlativi che ne rappresenta il superamento. Sul sistema dei correlativi si fonda la dimostrazione *per aequiparantiam* poiché presuppone un rapporto da condizione essenziale della causa ad un'altra condizione essenziale della causa. Le dimostrazioni *propter quid* e *quia* non sono applicabili a Dio, mentre quella *per aequiparantiam* permette di comprendere in base alla natura delle dignità. Su queste tappe del processo discorsivo si cementa l'accordo fra gli interlocutori e si edifica il dialogo.

Gayà espone a questo punto, dopo aver messo in rilievo le singole questioni, i meccanismi dell'Arte, i suoi principi e le sue figure. Il sistema lulliano, si è detto, esige un rinnovamento della teologia e dei suoi temi fondamentali. Quando Lullo definisce i principi della teologia come *subalternata*, ne indica una risoluzione nell'Arte, così come accade per tutte le altre scienze, e risponde alla domanda che aveva attraversato tutta la Scolastica, se la teologia fosse o non fosse una scienza. Su questo punto il confronto con i teologi del suo tempo è serrato, come conferma anche la terminologia cui ricorre. Oltre al *subalternata*, che richiama la distinzione tra scienze pratiche e speculative aperta da Aristotele e ripresa da s. Tommaso, egli distingue tra due accezioni di teologia che ricordano in qualche modo la teologia *in se* e la teologia *in nobis* di Duns Scoto. La prima può essere considerata scienza in senso appropriato (*appropriate*), guidata dalla fede data da Dio; e la seconda, che si può chiamare scienza con piena proprietà (*proprie*), proviene dalle operazioni proprie dell'intelletto e comprende mediante argomenti. La teologia lulliana è subordinata all'Arte, dunque si sviluppa secondo i suoi principi per realizzare il fine ultimo dell'uomo, che è quello di comprendere, amare e lodare Dio.

Dopo aver ricostruito il modo in cui la teologia è subordinata all'Arte, Gayà passa in rassegna alcuni temi fondamentali del pensiero teologico illustrandoli nella seconda la proposta lulliana (la fede della Chiesa, l'*amància*, l'esistenza di

Dio come preambolo, la Trinità, l'immagine di Dio creatore e la cristologia). Chiudono il volume cronologia della vita del Beato e il catalogo delle sue opere.

Questo è, in sintesi, il percorso attraverso il quale Gayà ricostruisce il rapporto tra fede e ragione e le basi del progetto missionario di Lullo. La ripartizione dei temi non sempre è equilibrata e lineare, così come il grado di elaborazione dei singoli argomenti. Per esempio, si sente l'esigenza di collocare la teologia lulliana nel quadro della sua epoca e delle dispute correnti, proprio perché, come scrive Gayà, sul tema delle verità di fede Lullo «si confronta esplicitamente con i teologi del suo tempo». Il volume ha in alcuni casi il carattere di un'introduzione al pensiero di Lullo (si veda il capitolo II.2 sull'Arte), in altri presenta una sintesi avanzata del suo sistema. Questa oscillazione pone in alcuni casi il problema del destinatario. Dipendono probabilmente dalle scelte editoriali sia l'omissione delle figure, che rende arduo seguirne la descrizione e il funzionamento nel secondo capitolo, sia il rinvio sintetico alle opere, citate secondo la numerazione del ROL, il cui elenco è riportato in appendice. Sarebbe stato utile conoscere il titolo dell'opera nel corso della lettura per avere un immediato quadro di riferimento tematico e cronologico, tanto più necessario se si pensa all'evoluzione del pensiero lulliano. Un ultimo rilievo riguarda la bibliografia, opportunamente ridotta in funzione degli scopi, nella quale si avverte comunque la mancanza, fra gli altri, del libro di Josep M. Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema, 1999) proprio per l'affinità dei temi trattati.

E. Pistolesi

38) Greiner, «La piété de Jacques II de Majorque et les ordres mendiants: une tradition revisitée»

L'estudi fa una completa revisió de les dades que hom pot manejar fins al moment per determinar el pensament i les actituds religioses del rei Jaume II de Mallorca. L'autora adverteix que no aporta dades inèdites sinó que fonamenta el seu treball en estudis anteriors; cal dir que la bibliografia que utilitza no sempre és prou exhaustiva ni posada al dia, i tot i així no es detecten errors importants a l'obra.

El plantejament no és exempt d'interès si tenim en compte que parents i descendents del rei Jaume van significar-se per les seves posicions religioses i pels seus contactes amb personatges clau de l'espiritualitat de final del segle XIII i de començament del XIV: no només els seus fills (el primogènit Jaume, Sança o Felip), sinó també els seus nebots (Jaume II d'Aragó i, sobretot, Frederic III de Sicília); en aquest context, doncs, seria important escatir la influència que la casa reial hagi pogut tenir en la formació de la pietat dels seus membres.

En parlar de Jaume II de Mallorca, de la seva època i de la seva família, és fàcil fer generalitzacions, prendre la part pel tot, i acabar fent un retrat impressionista que tracta tots els esdeveniments com a contemporanis i que estén les actituds d'un personatge a la resta. L'autora procura, en canvi, de ser rigorosa en el tractament cronològic de les dades i en la distinció dels fets i dels seus protagonistes. Analitza el que sabem de les relacions de Jaume II amb Llull, amb els ordes mendicants, franciscans i dominicans, i les compara amb les que tenen, la seva dona, la reina Escarmonda, els seus fills o els seus nebots. Especialment significatiu, en aquest sentit, és el cas d'Arnau de Vilanova, a qui no li coneixem contactes amb el rei Jaume de Mallorca i, en canvi, manté relacions estretes amb Jaume II d'Aragó, amb Frederic III de Sicília, o fins amb l'infant Ferran de Mallorca.

Les conclusions a què arriba aquesta revisió són útils, encara que no siguin espectaculars. Jaume II de Mallorca apareix com un cristià fervorós però sobretot com un rei prudent que, en el període previ al conflicte de l'Església amb els espirituals i els beguins, sembla mantenir-se a una certa distància del moviment i de les persones que el conformen. No és correcte atribuir-li tendències religioses que són pròpies dels seus fills i sobre les quals no sembla que hi hagi influït. Així, per exemple, el compromís espiritual de l'infant Felip de Mallorca no es manifesta fins que el seu pare ja ha mort.

A. Soler

41) Hernando, «Escoles i programes acadèmics a la Barcelona del segle xv. L'escola de mestre Ramon Llull i l'ensenyament de disciplines gramaticals i d'arts»

En el marc d'una àmplia recerca en els fons dels arxius notariais sobre l'ensenyament a Barcelona als segles xiv i xv, l'autor publica una col·lecció de documents sobre les escoles d'iniciativa privada a la ciutat, entre les quals, l'escola lul·liana. Tanmateix, l'autor sembla desconèixer qualsevol bibliografia sobre aquesta institució, per la qual cosa les dades que n'ofereix són molt limitades, plenes de llacunes i d'errors. Gràcies als treballs de Bofarull, d'Alòs, Martí de Barcelona i Madurell sobre aquesta institució sabem molt més del que diu Hernando sobre Antoni Sedacer i els altres alumnes i mestres de l'escola lul·liana. S'esdevé que només és inèdit un dels dotze documents sobre l'escola que presenta al seu treball: el núm. 12, que es refereix a fra Jaume Gener; la resta, havia estat publicada ja per Madurell.

A. Soler

45) Kaeuper, *Chivalry and Violence in Medieval Europe*

Aquest llibre investiga l'alteritat de la societat cavalleresca medieval des del punt de vista de la noció de violència com a realitat concreta i com a projecció imaginària. Es tracta d'un producte universitari amb una bibliografia sistemàtica i un índex de noms copiós. Les recerques s'articulen en quatre apartats. El primer, «Issues and Approaches», tracta de les relacions entre la milícia armada i l'ordre social a l'alta Edat Mitjana i dels canvis esdevinguts a la baixa Edat Mitjana, amb el testimoni de la literatura cavalleresca. Aquesta literatura proporciona unes coordenades mentals que permeten d'entendre el teixit institucional i ideològic que envolta la cavalleria. La segona part, «The Link with *Clergie*», tracta de la devoció laica i del paper dels ermitans en la mitologia cavalleresca. Les idees dels clergues sobre la cavalleria passen per la noció de reforma dels costums i per la idealització dels objectius dels homes d'armes. La tercera part, «The Link with *Royauté*», investiga la funció militar de la cavalleria en el regne dels Capets i la fusió de les nocions de cavalleria i monarquia, també a través de testimonis literaris. La quarta part, «The Ambivalent Force of Chivalry», proposa set conjunts de temes diferents, des de les pràctiques violentes lligades a determinats privilegis cavallerescos a la violència sexual. L'atenció primordial a les fonts literàries fa que es dediquin sengles capítols a les obres ideològicament més marcades de la Vulgata artúrica: *La qüesta del graal* i *La mort del rei Artús*.

El capítol 13 d'aquesta quarta part es diu «Chivalric Self-Criticism and Reform» i aplega cinc testimonis que l'autor considera rellevants en el terreny de l'autocrítica i la reforma de la cavalleria: el *Roman des Eles*, el *Llibre de l'Orde de cavalleria* de Ramon Llull, la *Histoire de Guillaume le Maréchal*, el *Livre de chevalerie* de Geoffroi de Charny i la *Morte Darthur* de Thomas Malory. Les pàgines dedicades a Llull (275-280) estan construïdes sobre el text de les *Obres Essencials* i estudis de Hillgarth (*Ramon Lull and Lullism*) i Bonner (*Selected Works*). No manquen les referències a la traducció anglesa de Caxton. L'autor descriu el marc narratiu de l'obra i l'evocació lul·liana del mite del origen de la cavalleria i contrasta la valoració positiva que l'opusele fa de la milícia amb la condemna del *Llibre de contemplació*, a través dels fragments presos de Hillgarth. Crida l'atenció de l'autor el protagonisme de les idees clericals esgrimides per Ramon i l'absència de tota noció d'un poder institucional religiós. Té un caire catequètic la lectura simbòlica de les armes del cavaller: com un tractat de vicis i virtuts. Llull, tot i lloar la cavalleria, volia ser-ne un reformador i, com que era un home pràctic, va fer una obra agradable de llegir, que proporcionava els elements crítics i els estímuls de canvi sota una bella cobertura.

47) Kiang, «Leonardo and Alchemy. A Bibliographical Note»

Diu (pp. 200-201) que «We may wish to review some well-known Leonardo reading matter like Albertus Magnus, Roger Bacon, “*Meteura daristotile*”, a Lapidario and perhaps Raymond Llull», i en dues notes cita un caramull de treballs, només tres dels quals són posteriors a 1981, i cap referit a Ramon Llull, i això en un camp on les investigacions dels darrers vint anys han estat tan decisives.

A. Bonner

48) Lechner, *Repertorio de obras de autores españoles en bibliotecas holandesas hasta comienzos del siglo XVIII*

Llibre que cataloga 71 (núms. 1714-1760, 4308-4331) impresos lul·lians, el primer grup sota «Autores españoles» i el segon sota «Anónimos y no identificados». La informació que recull sembla basada principalment en els 28 toms (amb 7 de suplement) de Palau, *Manual del librero hispano-americano*, sense haver conegut la *Bibliografía* de Rogent i Duran. Com a exemple dels problemes que allò produeix, citarem *in extenso* una entrada:

1745. LLULL, Ramón. *Metaphysica nova et Philosophiae in aerroistas expostulatio*. París, Badius Ascenscius, J., 1517, 4° (1) Palau 143822.

on l'«(1)» vol dir que és citat en un catàleg de venda. Potser consultant Palau sabrem en quin catàleg de biblioteca (o de venda) i a quina època està citat aquest tom (dades que haurien estat interessants per a la història del lul·lisme als Països Baixos) que no figura en Rogent i Duran ni en la bibliografia de ROL VI on s'edita l'obra. El que sí que hi figuren són dues edicions amb el mateix títol i igualment editades a París per Josse Bade, però l'any anterior i en 8°. És un error o una genuïna novetat bibliogràfica? Sense més informació és impossible saber-ho.

El desconeixement de Rogent i Duran també ha produït errors: el núm. 1716 de l'*Arbor scientiae*, Lyon, Pillehotte, 1515, no és de Pillehotte (editor del s. XVII), sinó de Gilbert de Villiers; el núm. 1738 del *Generalis et admirabilis methodus ad (i no ab) omnes scientias...* és (com explica RD 179) un comentari de Pedro Gerónimo Sánchez de Lizarazu sobre l'*Ars brevis*, i no estrictament una obra de Llull; el núm. 1723 és, em sembla, idèntic al 1724, separació possiblement causada pel fet que (com explica RD 142) hi figura el nom de dos impressors, Joan Sauer i Corneli Soter, que se separaren en els catàlegs copiats; els núms. 1747 i 1750 són idèntics, i fins i tot donen el mateix número de «Palau

143675». Així que per al lul·lista, són informacions massa incompletes i massa poc estudiades i contrastades per poder ser realment útils.

A. Bonner

50) Lull, «Condorcet Splitting and Point Criteria»

Una carta en anglès signada per
 Ramon Lull (1232-1316)
 Left Choir Chapel
 Church of San Francisco
 Palma de Mallorca

explicant que a la seva edat ja no escriu gaires cartes a editors de revistes, però que no troba just que un autor en la mateixa revista atribueixi a Condorcet un sistema de votació que de fet ha inventat ell. Tanmateix, però, està content amb els esforços de McLean, London i altres que han corregit aquesta equivocació en altres cercles. La carta sembla que fou tramesa per Friedrich Pukelsheim.

A. Bonner

52) Lohr, «Aktivität Gottes und Hominisierung der Welt»

El llibre *Philosophen der Renaissance – Eine Einführung (Filòsofs del Renaixement – Una introducció)* forma part d'un cicle dedicat a la història de la filosofia des de l'Antiguitat fins al segle xx que publica la Wissenschaftliche Buchgesellschaft –una mena de Cercle de Lectors amb un públic sobretot acadèmic, encara que no limitat a l'àmbit estrictament universitari.

Ja tan sols pel gran abast d'aquesta col·lecció, l'article de Charles Lohr sobre Lull té una innegable importància, donat que molts lectors alemanys interessats en la història de la filosofia entraran per primer cop en contacte amb Lull. Ara bé, aquest primer contacte serà tan sols superficial, com es desprèn dels temes presentats per Lohr de manera comprimida, però sempre entenedora. Així, l'autor destaca, entre d'altres, l'originalitat de la concepció lul·liana de la ciència, la teoria de les activitats divines i els correlatius, la distinció entre *prima* i *secunda intentio*, la teoria del caos, i, sobretot, l'antropologia lul·liana, que Lohr veu plasmada en la coneguda definició de l'home com a *animal homificans* –temes que en bona part ha tractat més a fons en altres llocs. L'últim dels punts que acabem d'esmentar, és a dir, la definició de l'home que dóna títol a l'article, l'autor l'explica en el sentit que l'operació pròpia

de l'home consisteix en l'hominització de l'univers a través dels seus actes d'intel·lecció. Entenent, l'home s'apropia l'univers i, d'aquesta manera, l'hominitza. Aquesta idea de Lohr, que es pot considerar sens dubte l'aspecte més original del seu present article, és molt suggestiva i posa en relleu força bé la modernitat de Llull, encara que deixa sense contestar algunes preguntes, sobretot pel que fa a les altres definicions d'aquest tipus donades a la *Logica nova* a la qual Lohr es refereix exclusivament: Déu com a *ens deitans*, el lleó com a *animal leonificans*, etc. (he intentat perseguir i elaborar en aquest sentit la idea de Lohr a l'article núm. 29 –ressenyat sota el núm. 22 més amunt–, pp. 74-78). Tot plegat, s'ha de dir que encara que les idees en una publicació com aquesta, que aspira sobretot a donar una visió de conjunt, no poden ser exhaustives, Lohr no tan sols ha aconseguit reunir alguns dels trets més característics de la filosofia lul·liana, sinó que també ha obert noves perspectives, com és el cas de l'hominització del món.

Finalment, si donem un breu cop d'ull a la resta del volum, s'ha de destacar positivament que la figura de Llull torna a reaparèixer sovint als altres capítols, per exemple quan es tracta sobre Nicolau de Cusa, Giordano Bruno, Felip Melanchthon, Petrus Ramus, etc., que, com és sabut, tots tenen a veure d'alguna manera o altra amb la història del lul·lisme. La visió del Renaixement que obtindran els lectors d'aquesta introducció –i que no seran pocs!– serà, doncs, força marcada per la figura de Llull, que no debades encapçala aquest volum.

Alexander Fidora

53) Lohr, «Ramon Llull's Theory of the Continuous and Discrete»

Lohr sets his discussion of the continuous and the discrete in the context of medieval debates on the intensity of qualities or *latitudo formarum*, that is, on increases or decreases in a quality (heat, for example) in a subject. Lohr contends that Llull was a major player in the development of such theories and also to medical theories of the intensity of qualities.

Lohr expounds here Llull's dynamic elemental theory as set forth in the *Arbor scientiae* (1295-6) and its relation to the theory of predicamental accidents as laid out in the *Logica nova* (1303), demonstrating that Llull's conception of quality had both an intensive (or 'proper') and an extensive (or 'appropriated') dimension. He also stresses the dynamism of the principles of the Lullian Art as being active powers which strive for their own perfection in creation.

Lohr is writing here for an extra-Lullian audience and so guides the reader carefully through aspects of Llull's dynamic conception of God and reality, his

efforts to prove God's internal agency (or Trinity), his use of the correlatives, and creation's tendency towards self-perfection. Lohr makes an interesting point in highlighting the fact that while God's actions are necessary *ad intra* and free and contingent *ad extra*, created reality can only attain its true activity *ad intra* by recourse to activity *ad extra*. This feature of Llull's thought, therefore, provides the central focus of Lohr's argument and of this article.

From here Lohr proceeds to show how, for Llull, all actions are either intensive or extensive; that is, are either instantaneous and continuous or successive and discrete, respectively. Qualities, when not considered in themselves, require something external in order to attain their perfection. These external things, that is, the external correlatives or *-bilia*, are instruments («second intentions») which lead to the attainment of the intensive end or *-are* («first intention»).

Lohr then goes on to treat Llull's theory of predicamental accidents, which he says differs from that of Aristotle in its insistence that action and passion are necessary and substantial properties of things. Lohr then views Llull's Art, and specifically his medical art, as an art of natural change in which things possessing a principle of change within themselves are directed towards their state of natural balance (that of the bodily humours, in this case). Nature is understood dynamically as a form which constitutes both the impetus for, and the goal of, change itself, namely the ideal of a perfect essence to which activity always aspires but can never actually reach.

Ultimately, Lohr arrives at the goal of explicating Llull's theories upon the continuous and the discrete with respect to his elemental theory. This is achieved by considering the two types of action of a property: «proper» and «appropriated», in relation to the two Lullian Questions «Quando?» and «Quantum?». Lohr explains the differences between actions which are instantaneous and continuous or successive and discrete, as the case may be.

Lohr sees the existence of the continuous and discrete powers in reality as emanating from Llull's dynamic conception of nature, which seeks to attain an Anselmian *maximum*. «Proper» action in finite creatures remains an ideal, which is approximated by «appropriated», successive and discrete actions.

Robert Hughes

54) Lohr, «The Arabic Background to Ramon Lull's *Liber chaos* (ca. 1285)»

In this article, Lohr begins with an examination of the links existing between Llull's early work, the *Compendium logicae Algazelis* (1271/2) and the text upon which it was based, al-Ghazālī's *Opinions of the Philosophers*, itself grounded in a Persian work by Avicenna.

Llull translated al-Ghazālī's logic but appended material from Peter of Spain on the syllogism and certain *Additiones theologiae* of his own with an epistemological focus. Lohr concentrates on these latter in order to draw comparisons between Llull's broad conception of faith and understanding and that of Muslim theologians for whom it amounted to a duty to prove the doctrines of faith. The central contrast in this article, therefore, is the dissimilarity between Llull's practice and that of contemporary scholastics for whom the articles of faith were not susceptible of demonstration, and the attitudes he shared in this respect with Muslim thinkers.

The agreement of Llull with these latter was manifested in the belief that the affirmation of the possibility of a doctrine was a necessary precondition for its demonstration. Lohr illustrates how the existence of possible (or intellectual) beings formed a cornerstone of Llull's epistemology, as exemplified by Llull's taxonomy of knowledge (the four degrees of: sensory-sensory; sensory-intellectual; intellectual-intellectual; intellectual-sensory), the third degree of which permitted the enquirer to attain intellectual knowledge of intellectual or possible things. Llull's insistence upon the possibility of demonstrating the articles of faith through this third degree of knowledge is, for Lohr, what sets Llull apart from his (particularly Dominican) contemporaries. Lohr shows that the Dominican theory of knowledge restricted itself to but the first two of Llull's categories and envisaged theology as an Aristotelian science in which the articles of faith figured as indemonstrable first principles.

Lohr links Llull's belief in supra-sensory knowledge to a brand of systematic Sufism pioneered by al-Ghazālī. Sufi «straightforwardness» is likened to Llull's *recta intentio*, which leads Lohr to a discussion of the differences between Lullian and scholastic usage of the terms «first» and «second intentions» and Llull's affinity to certain Muslim sources in this respect. What links all these considerations to the *Liber chaos*, however? The key to this question is, for Lohr, the notions of God's dynamism as creator and the dynamism of creation itself. For Llull extends progressively his application of these twin concepts («first» and «second intentions») beyond the realm of ethics (in which it originated) to those of faith and reason, epistemology, and, ultimately, elemental theory. Hence the connection is made between possibility, faith and reason, supra-sensory knowledge, the doctrine of intentions, elemental theory and the *Liber chaos*.

Finally, through a consideration of Ibn al-Arabī, the Sufi master's ultimately Neoplatonic hierarchised cosmos, at the summit of which lies the «Divine Throne», Lohr arrives at the foreground of this article: the *Liber chaos* itself. This work is viewed in the context of the Lullian universe's striving for perfection, a universe whose parts constitute a dynamic unity which reflects that of its creator. Lohr distinguishes Llull's use of the term «Chaos» from both Platonic and

Augustinian usage and ingeniously suggests an Arabic source by means of which Llull could «use it to designate the entire complex of the confused possibilities conceived of by God in a single act together with all the determinations categorizing them» (Lohr, p. 169).

Chaos, for Llull, is based ultimately upon universal form and universal matter, and pre-contains not only all genera and species but substances and accidents as well, in a unity. This unity has three degrees, containing the *semina causalia*, all individual possibilities, and all individual actualisations, actualisations which strive for perfection both intrinsically and through external multiplication.

This article does a great deal towards capturing the multiplicity of Llull's concerns, concepts and methods, in terms of their variance from scholastic norms and their consanguinity with Arabic sources. The mid-ground of this article, if there is one, is that of a dynamic God and a reality conceived of as being driven by dynamic powers in search of their own perfection, that is, the realisation of their essences.

Robert Hughes

55) Lohr, «“Art” and Possibility: The Rule Concerning Possibility in the “Ars Lulliana”»

Si Sant Tomàs volia organitzar les veritats catòliques segons el model aristotèlic d'una ciència deductiva, altres, com Llull, volien presentar la ciència no com un coneixement posseït, sinó com una possibilitat, una cosa que calia cercar a través de l'*operatio* humana. És clar, per tal de discutir amb musulmans i jueus, ells havien de concedir la possibilitat de l'existència, per exemple, de la Trinitat o de l'Encarnació; i per això calia que ells partissin no d'una negació, sinó d'un dubte, en el qual dubte hi havia una possibilitat de persuasió. És aquí on entra la regla d'*utrum*, de dubte o possibilitat, que Lohr explora en aquest treball.

Per a Aristòtil «ciència» es referia al coneixement de les essències universals de coses incanviables i eternes, mentre que «art» es referia a la capacitat raonada de fer coses. Se'n distingien dues menes d'art, una que necessita un procediment extern per posar-se en marxa, com per exemple el treball de l'arquitecte en la construcció, i una altra, de la natura, que té la seva operació interna, com per exemple la salut humana, en la qual el metge només pot intervenir per tal de restaurar un balanç natural que s'ha esbiaixat per qualche raó. Qualsevol art, per al seu desenvolupament, necessita un joc de «regles» per les quals hom pot arribar a la fi desitjada, o com diu Llull a l'*Ars inventiva veritatis*: «Regula est quaedam utilis ordinatio ex necessariis principiis procedens tamquam via compendiosa seu medium veniendi ad finem optatum.» De fet, a la *Taula general* de

1293-94, el Beat incorpora una sèrie de deu «regles»,¹ que esdevindran una peça central de la seva Art; la primera d'aquelles regles tracta precisament de «possibilitat». Amb el temps Llull desenvolupa un mètode nou –un *novus modus demonstrandi*– basat no en el sil·logisme amb qüestions de pertinença a classes, sinó en proposicions de possibilitat com a suposicions o hipòtesis des de les quals pot extreure conseqüències. Això ho fa –ampliant un poc el que en diu Lohr– mostrant o que la hipòtesi implica una conclusió correcta, o/i que la negativa de la hipòtesi duu a una conclusió impossible, cosa que demostra la contingència (en el primer cas), o la veritat (en el segon) de la hipòtesi inicial.

En l'article (pp. 168-9), Lohr parla d'una art específica, la de la medicina, tal com la planteja Averrois en el seu *Colliget*, diferenciant entre els seus «principis», que deriven de la medicina teòrica i especulativa, i les «regles» de l'art derivades de l'experiència del propi metge; les segones no poden funcionar correctament sense els primers. És una formulació amb un interès evident per a les lul·lianes en les obres mèdiques, i com a model en les seves altres obres.

Cal afegir que tot el tom en el qual apareix el treball ressenyat aquí tracta, com diu el títol, sobre la potencialitat i possibilitat, és a dir, les expressions modals en la història de la metafísica. Després d'un sobrevol magistral sobre el tema de part de Klaus Jacobi, hi ha dos treballs sobre grecs (Parmènides i Aristòtil), i nou (sense comptar el de Lohr) sobre l'Edat Mitjana (Anselm, dos sobre Abelard, Avicenna i Averrois, Sant Tomàs, Duns Escot, Occam, Buridan i Nicolau de Cusa), a més de set sobre l'època moderna. Constitueix així un tom d'una importància capital per a la història tant de la lògica com de la metafísica i de l'epistemologia, amb una concentració notable sobre l'època medieval.

A. Bonner

56) Lorenz, «Raimundus Lullus und der Islam – Ein Beispiel interreligiösen Dialogs»

Es tracta d'un breu assaig sobre Llull en tres apartats on la professora Lorenz presenta alguns aspectes del pensament lul·lià a través d'un ventall de citacions del *Llibre de contemplació en Déu*, del *Blaquerna* i del *Llibre del Gentil* extretes de la seva traducció parcial d'aquestes obres (vegeu la ressenya a *EL* 26, 1986, p.

¹ A la p. 172 Lohr diu que potser Llull va prendre la idea del *Budd al-'arîf* d'Ibn Sab'în, sense tenir en compte una altra possibilitat (Avicenna) suggerida pel sotasignat a «Possibles fonts musulmanes de les deu regles i qüestions de Ramon Llull», *Pensar en diàleg. Miscel·lània en homenatge al prof. Dr. Eusebi Colomer. Revista Catalana de Teologia*, ed. Josep Rius-Camps i Francesc Torralba Roselló, XIX [1994] (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1995), pp. 93-98,

214). El resultat és una alternança –sens dubte amena– de fragments lul·lians i comentaris de l'autora que, per als lectors menys familiaritzats amb Llull, pot servir per donar una primera idea de qui era el doctor mallorquí, però que resta, en canvi, poc significativa pel que fa al tema anunciat al títol d'aquest article, és a dir, els trets distintius de l'apologètica lul·liana envers de l'Islam. Per complir amb això, l'autora hauria hagut d'ocupar-se, a més dels aspectes biogràfics, culturals i doctrinals (per exemple el sufisme) que presenta, de la singular proposta filosòfica que està inqüestionablement al centre del pensament missioner lul·lià: l'*Art*. Aquesta, emperò, només la toca de passada en una nota a peu de pàgina afirmant que l'*Art* «produeix els seus resultats automàticament» («weil sich die Ergebnisse automatisch einstellen», p. 214)... Donar una viva imatge de Llull a partir de textos tan suggestius com els que ha escollit l'autora és, sens dubte, meritos; tot i així, no s'ha d'estalviar al lector modern l'esforç de comprendre l'*Art* com a solució filosòfica per excel·lència als problemes plantejats pel diàleg interreligiós, i substituir, en canvi, aquest esforç per tòpics tan distorsionadors com el que acabem d'esmentar. A més, cal lamentar-se de la falta de referències a altres treballs sobre el tema que permetin als lectors aprofundir en aquesta matèria.

A. Fidora

57) Marinoni, «Considerazione su una riscrittura. La versione francese di un'opera lulliana»

58) Marinoni, «Per il testo della *Doctrina pueril* provenzale»

Els testimonis de la *Doctrina pueril* més antics que hem conservat són dos manuscrits pertanyents a les tradicions occitana i francesa. Es tracta del ms. E 4 Sup. de la Biblioteca Ambrosiana de Milà, del final del segle XIII, i del ms. fr. 22933 de la Bibliothèque Nationale de París, del pas del XIII al XIV. No són, però, els únics testimonis que ens han transmès aquestes versions, ja que, de la traducció occitana, ens n'han arribat tres manuscrits més –tots fragmentaris–, i, de la versió francesa, en tenim també una edició incunable.

Ja fa uns quants anys que Armand Llinarès va publicar el text de la versió francesa manuscrita.² Aquest investigador desconeixia, però, que la seva no era la primera edició que es feia del text francès. I és que els estudis lul·lístics no van tenir notícia de l'incunable, imprès anònimament a París l'any 1482, fins que, tres anys més tard que aparegués l'edició esmentada de Llinarès, Gret Schib el va

² Vegeu Raymond Lulle, *Doctrine d'enfant. Version médiévale du ms. fr. 22933 de la B.N. de Paris*, ed. d'Armand Llinarès, París, Librairie C. Klincksieck, 1969 (Bibliothèque Française et Romane, Série B: Éditions Critiques de Textes, 7).

donar a conèixer.³ Pel que fa a la versió occitana, no ha estat fins força recentment –l'any 1997– que se n'ha publicat el text complet.⁴ Precisament fruit de l'interès per la *Doctrina pueril* de l'editora d'aquesta darrera versió, Maria Carla Marinoni, i també de la preparació de la seva edició, són els dos treballs que ressenyem. El primer, sobre els dos testimonis que conservem de la tradició francesa del tractat lul·lià, el comentaré tot seguit. Pel que fa al segon –escrit quan la investigadora preparava l'edició occitana, però aparegut després de la seva publicació–, no pretenia ser res més que un avançament de les consideracions codicològiques i, sobretot, ecdòtiques incloses a la introducció de l'edició. Atès que no s'hi fa cap aportació nova, són vàlides per a aquest estudi les observacions que vaig fer en ressenyar l'edició (vegeu *SL* 39, pàgs. 128-131).

Respecte al primer treball, «Considerazioni su una riscrittura», se centra, com he dit, en la tradició francesa de la *Doctrina*; s'hi reprèn una qüestió que ja havia tractat Gret Schib a l'article citat més amunt: la de les relacions que es poden establir entre el text del ms. fr. 22933 i el de l'incunable. Es tracta d'una qüestió força més complexa del que pot semblar a primer cop d'ull, ja que, d'una banda, la versió del còdex és molt defectuosa, plena d'errors de traducció i de còpia, i, de l'altra, la de l'incunable es va sotmetre a una profunda adaptació estilística i lingüística, que la va distanciar força del text manuscrit. Schib, després de comparar els capítols 1-12 del manuscrit i de l'edició de 1482, havia observat «qu'il s'agit d'une seule et même traduction»; així mateix va considerar, basant-se en el fet que a l'incunable s'han corregit diversos errors que es troben a la versió manuscrita i en la presència –a tots dos testimonis– d'un mateix capítol apòcrif, que la versió incunable depenia de la manuscrita. Partint, doncs, del treball de Schib, Marinoni ha ampliat l'àmbit de comparació als caps. 52-59 i 85-100, cosa que li ha permès confirmar la majoria d'observacions de la primera; al mateix temps, però, la localització d'alguns llocs en què l'incunable llegeix conjuntament amb la versió catalana i contra el manuscrit francès han fet evident que, malgrat la proximitat que hi ha entre els dos testimonis de la traducció, l'incunable no va ser preparat a partir de l'únic còdex francès que coneixem. Manuscrit i edició són, per tant, dos testimonis que deriven d'un mateix antígraf, que potser hem d'identificar, si més no en darrer terme, amb l'original de la traducció francesa, sense que calgui plantejar curioses interposicions de textos catalans o occitans, com fa Marinoni.

J. Santanach

³ Vegeu Gret Schib, «*Le trésor des humains*. Incunable contenant la traduction française de la *Doctrina pueril* de Ramon Llull», *Romania* (1972) XCIII, pp. 113-123. L'estudiosa treballava aleshores en l'edició catalana del text, publicada aquell mateix any a la col·lecció *Els Nostres Clàssics*.

⁴ *La versione occitanica della "Doctrina pueril" di Ramon Llull*, edizione critica a cura di Maria Carla Marinoni (Milà, Edizione Universitarie di Lettere Economia Diritto, 1997).

60) Menant, Martin, Merdrignac i Chauvin, *Les capétiens: Histoire et dictionnaire (987-1328)*

Esplèndid manual sobre els capets francesos: la història política, cultural i espiritual, els reis, el context europeu i oriental, etc. Taules cronològiques, arbres genealògics, índexs, mapes, il·lustracions. Conté un diccionari de persones, llocs i de termes rellevants del període històric que comprèn la dinastia capeta; entrades sobre Arnau de Vilanova, Pere de Joan Olieu, Ramon de Peñafort, Ramon Llull, amb una informació prou acurada en general.

A. Soler

62) Mut Garcia, «La influència de Ramon Llull en el pensament de Joan Mascaró Fornés»

Aquest article es divideix en dues grans parts. A la primera, queda ben palès la importància que tenia Ramon Llull per a Joan Mascaró. L'estudiós admirava Llull, el considerava una de les grans figures universals, i en destacava el pensament místic. Aquest pensament quedava prou explícit, per a Mascaró, al *Llibre d'amic e Amat*, un dels llibres «guia» de l'estudiós de Santa Margalida. L'autor de l'article deixa constància de dita importància en el fet que Mascaró tenia la intenció de traduir a l'anglès el llibre lul·lià. Sens dubte, la concepció de l'amor com a pont entre l'home i Déu és un dels grans vincles entre el pensament de Llull i la tradició oriental. Altrament, per a Mascaró era determinant la figura del Doctor Il·luminat en la creació de la prosa literària catalana. En les citacions epistolars de Mascaró que presenta Mut són freqüents les al·lusions a «la llengua de Llull» per referir-se al català, llengua que Mascaró defensava a ultrança i sobre la qual pensava que «[...] dies vindran de llibertat quan serà el [català] primer idioma ensenyat a les escoles de terres catalanes [...]».

La segona part de l'article és un aplec de diversos fragments de les diferents introduccions fetes per Mascaró a les traduccions angleses de la *Bhagavad Gita*, als *Upanishads* i al *Dhammapada*. Aquestes referències són comparades amb fragments i expressions del *Llibre d'amic e Amat* lul·lià. Queda ben palès com, efectivament, encara que pogué tractar-se d'una influència indirecta, el pensament de Llull es reflecteix en l'obra de Mascaró, fins a tal punt que en casos concrets allò que diu l'autor margalidà pot semblar una paràfrasi o explicació de Llull. Altrament, en aquesta segona part resta ben definit com el punt d'unió entre totes aquestes tradicions culturals és l'amor, la concepció de l'amor diví, al cap i a la fi el llenguatge universal de l'home.

Maria I. Ripoll

63) Nieto i Galan, «Ramon Llull i la ciència medieval»

L'autor proposa un pla d'aproximació crítica a la ciència medieval que superi els prejudicis a favor de l'empirisme de certs sectors de la investigació. També es tenen en compte les relacions medievals entre ciència i religió, que als segles XIII i XIV es plantejaven en termes molt diferents dels actuals. Dintre d'aquest marc es pot valorar l'Art de Llull en la seva aplicació a les ciències del seu temps. L'article explora les relacions del sistema lul·lià amb l'estructura universitària, la posició de Llull en relació a l'astrologia i el problema del lliure albir, i el seu tractament de l'alquímia d'acord amb les recerques de Chiara Crisciani i Michela Pereira. L'autor acaba advertint dels molts perills que envolten la consideració d'un Llull científic, en el sentit d'erudit universal i precursor de sabers diversos.

L. Badia

64) Pardo Pastor, «El caballero a lo divino en Ramon Llull: contra el pecado de la lujuria»

Segons l'autor, el model de «cavaller-clergue» lul·lià té el seu origen en la tradició eremítica àrab oriental. El treball és una acumulació de despròposits, on les fonts es barregen sense solta i on la bibliografia ha estat mal assimilada i sovint se li fa dir exactament el contrari del que diu en realitat.

A. Soler

65) Pardo Pastor, «El cercle lul·lià de València: Alonso de Proaza i Joan Bonllavi»

Treball que ressegueix bibliografia ja coneguda, projectada sobre el vell prejudici que oposa edat mitjana i renaixement. L'autor barreja de manera absurda conceptes filosòfics com «inventio» o «demonstratio» amb les pràctiques editorials de Proaza i Bonllavi, bo i posant en evidència el seu desconeixement de termes com «editio variorum» o «codex descriptus».

A. Soler

67) Pardo Pastor, «Tradición misticoplatónica en el *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull»

Consideracions generals i divagacions sobre la mística bíblica, platònica i sufí en relació amb el *Llibre d'amic e amat*. La materialitat de les idees que circulen a través de textos que tenen una transmissió històrica que els condiciona és un aspecte que l'autor no es planteja en cap moment.

A. Soler

68) Payán Sotomayor, «Ramón Llull y el mundo árabe»

Introducció divulgativa a Ramon Llull amb notícies poc contrastades, com la de la celebració d'una festa litúrgica en honor seu a Catalunya el 29 de març, malgrat que l'Església no l'hagi fet ni sant ni beat. La relació amb el món àrab és gran, com es veu al *Llibre d'amic e Amat*. L'autor reuneix diverses autoritats que assegurin la credibilitat del sufisme d'aquest llibre. «El conocimiento que tenía Llull del mundo y de la cultura musulmanas era tan íntimo que, más que buscar fuentes concretas, hay que pensar en una atmósfera, una sensibilidad, un tipo de imaginación» (pp. 224-225). Després de repassar la relació dels franciscans amb l'Islam, l'article se centra en els paral·lismes entre l'*Arbre de filosofia d'amor* i el *Kitâb Rawdat al-tarîf* d'Ibn al-Jatib de Granada (circa 1362), que ja va indicar Emilio de Santiago Simón. A la pàg. 227 es poden veure set passos paral·lels relacionats amb les arrels, tronc, branques, rams, fulles, flors i fruits de l'arbre simbòlic, un esquema lul·lià present a l'obra de l'autor granadí. L'autor no creu prudent concretar massa les causes dels paral·lelismes en qüestió.

L. Badia

70) Pindl, «Ramon Llull, protagonista del diàleg intercultural»

Conferència para un público culto no especializado pronunciada en la Universidad Autónoma de México en 1995 sobre el *Libro del gentil y de los tres sabios* que se considera como una de las aportaciones más significativas al diálogo interreligioso en la Edad Media y que puede ofrecer, además, «importantes impulsos» a nuestro tiempo «pues hoy en día difícilmente podemos encontrar un tan alto nivel de diálogo como se presenta en esta obra». Después de una introducción biográfica y de un breve resumen de los fundamentos epistemoló-

gicos del *Ars lulliana* se expone el contenido del *Libro del gentil* ilustrado con largas citas del prólogo y del epílogo siguiendo la bella traducción del siglo xv conservada en el códice Add. 14040 de la British Library de Londres. Termina resaltando la originalidad de la obra lulliana en comparación con los métodos contemporáneos de misión.

F. Domínguez

71) Porette, *The Mirror of Simple Souls*

L'interès d'aquest llibre per al lector de *SL* deriva en el pròleg de Kent Emery, on fa diverses aproximacions entre Margaret Porette i Ramon Llull. En primer lloc remarca (p. viii) que va ser processada i morta a la foguera a París l'any 1310, precisament quan Llull hi era, i que van ser anys de persecució de dissidents amb afinitats (reals o suposades) amb els beguins. L'any següent al Concili de Viena les ensenyances de la Porette van ser condemnades, al mateix temps que Pere de Joan Olieu va ser formalment declarat herètic. Sabem els problemes que Arnau de Vilonava havia tingut amb les autoritats parisenques, com també de la campanya que orquestrarà l'Església en contra dels franciscans espirituals. Tot això fa més remarcable com Llull en vida havia pogut evitar confrontacions i sobretot condemnes, i fins i tot com havia pogut aconseguir una aprovació al Concili de Viena.

El prologuista també suggereix (p. xvi) unes similituds, sense voler suggerir-les com a fonts de la Porette, entre certes formulacions d'ella i dos passatges del *Llibre d'amic e Amat*. Finalment cita (p. xvii) un manuscrit (Oxford, Bodleian, Laud lat. 46), possiblement copiat i compilat a la Cartoixa d'Estrasburg, que contendria les *Quaestiones super sententias* de Llull (i no la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni* com va dir Bohigas), a continuació de les quals hi havia el *Miroir* de la Porette, que qualcú que desaprovava les seves doctrines va arrancar, i del qual només queda l'inici al f. 70^v.

A. Bonner

72) Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'«aevum», il tempo discreto, la categoria «Quando»*

Il volume restituisce nella sua complessità la riflessione filosofica medievale sul tempo, valorizzando le concezioni estranee a quella aristotelica. Alla definizione del tempo si legano questioni fondamentali del dibattito filosofico e teologico medievale, come la polemica sull'eternità del mondo e sulla creazione, alle

quali ci limiteremo per accennare alla posizione lulliana che non si discosta da quella prevalente.

Nel IV libro della *Fisica* Aristotele affermava che «il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi». Una diversa posizione, già presente nel pensiero neoplatonico, connetteva questa dimensione alla coscienza piuttosto che al mondo fisico. L'esposizione più completa di questa linea speculativa si legge in s. Agostino, il quale identifica il tempo con la vita stessa dell'anima, svincolandolo dalla realtà fisica (*Confessioni* XI, 28, 1).

Tra le 219 proposizioni erronee condannate da Stefano Tempier (1277) si legge anche la tesi dell'assoluta negazione della realtà extramentale del tempo: «quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione». Porro si chiede se la condanna fosse diretta contro Averroè o contro Agostino, e giunge alla conclusione che essa, così come la maggior parte delle tesi incriminate, investisse in primo luogo il filosofo arabo, senza escludere perciò un riferimento alla posizione agostiniana. Per chiarire questo punto richiama la testimonianza di Lullo, che fu in prima linea contro gli averroisti. Lullo cita l'articolo in questione nella *Declaratio* del 1298 (ROL XVII, p. 391, cap. 200), cui risponde che «mundus creatus est et inceptus de novo. Cuius initum esset impossibile, si tempus non esset ens reale». Per Lullo non si può negare la realtà dell'*aevum* (durata) se si ammette l'esistenza di una realtà infinita dopo la resurrezione. Anche sulla base della sua testimonianza, in particolare del riferimento all'inizio temporale del mondo, si può affermare che la tesi condannata dal Tempier rientra nella polemica anti-eternalista. La negazione della realtà del tempo e dell'*aevum* equivaleva ad affermare che tutto è eterno, come sostenevano gli averroisti; ma significava anche che le distinzioni temporali sono solo l'esito di operazioni mentali, come scriveva Agostino.

E. Pistolesi

74) Puig i Oliver, «Desocultació d'un manuscrit de l'"Art" lul·liana a Barcelona, el 1396»

L'autor exhuma un document de Barcelona, 1396, on es revela com un exemplar d'una *Art* lul·liana (sense més precisions), que havia estat amagat per mor de les persecucions d'Eimeric, és extret a la llum i lliurat a Pere Rossell, beneficiat de Santa Maria del Mar. Els personatges que intervenen en l'operació són tots eclesiàstics i, de tot plegat, es dedueix la complicitat de la cúria episcopal barcelonina en la resistència al procés inquisitorial contra el lul·lisme.

A. Soler

- 75) Pukelsheim, «Auf den Schultern von Riesen: Lull, Cusanus, Borda, Condorcet et al.»
- 76) Pukelsheim, «Llull, Cusanus, Borda, Condorcet: Eine interdisziplinäre Zeitreise zum Thema Wahlen»

Publicació de dues conferències que l'autor va donar sobre el tema de l'art d'elecció. En la primera, en un estil amè i sovint divertit, explica les seves aventures per les pistes de la història del tema, amb petits croquis biogràfics de Nicolau de Cusa (que es va interessar pel tema arran d'una disputa sobre una elecció episcopal a Trèveris i de la seva participació al Concili de Basilea), Borda, Condorcet, Ramon Llull (amb descripció del capítol de *Blaquerna* sobre el tema), Martin Honecker (amb la seva publicació l'any 1937 del *De arte electionis*) i finalment Llorenç Pérez (amb el descobriment l'any 1959 d'una tercera obra lul·liana sobre el tema, l'*Artificium electionis personarum*).

En la segona ressalta l'aspecte interdisciplinari de les seves investigacions sobre el tema, que vénen dels camps de la sociopolítica aliada amb la matemàtica, però que en aquest cas han hagut de passar per la paleografia, per la història i pels especialistes en el cusà i en Llull.

A. Bonner

- 78) Rosselló Bover, *Els camins de la cançó: vida i obra del P. Rafel Ginard Bauçà*

El franciscà Rafel Ginard i Bauçà (Mallorca, 1899-1974) és una figura cabdal en la producció cultural mallorquina. Recopilador excepcional del corpus cançonístic de Mallorca i elaborador del *Cançoner Popular de Mallorca*, fou, també, defensor de la llengua catalana durant els anys dictatorials, pensador, poeta, i, en definitiva, un íngent treballador cultural. Aquesta és la persona que ens ofereix Pere Rosselló en la biografia referida a l'autor de *Croquis Artanencs*. Una altra faceta que destaca i que sovint ha passat desapercebuda és la referida a la tasca lul·lística duta a terme per Ginard. Si bé l'autor franciscà no aportà noves dades sobre la figura de Ramon Llull, en canvi en fou un important difusor. La formació autodidacta li feia pensar que no estava prou preparat per estudiar determinats aspectes del Doctor Il·luminat, cosa que, en determinades ocasions (per exemple, l'any 1933), el féu renunciar de participar en diferents actes sobre la figura de Llull. Altrament, el pare franciscà destacava la importància d'estudiar la figura i l'obra de Llull amb rigor científic, estudi que, com deixa palès Rosselló, responia a un cert deure patriòtic. Igualment cal remarcar el fet que Ginard signava alguns dels seus escrits a la revista *El Heraldo de Cristo* amb els

pseudònims lul·lians «Fèlix» i «Blanquerna». Són destacats els sermons i les conferències que Rosselló cita sobre Ramon Llull.

Maria I. Ripoll

79) Rosselló Lliteras, «Ramón Llull peregrina a Santiago. Su juicio valorativo sobre los peregrinos»

Consideració sobre la figura del pelegrí d'acord amb la visió que en dona Llull, el qual, segons explica la *Vita coetanea*, havia anat en pelegrinatge a Santa Maria de Rocamador i a Santiago de Compostel·la. Inclou el text i la traducció espanyola, breument glossada, del cap. 113 del *Llibre de contemplació*, «Com hom se pren guarda de ço que fan los pelegrins e ls romeus».

J. Santanach

80) Rosselló-Bordoy, «Noves dades sobre algunes arrels àrabs del català de Mallorca»

Aquest treball presenta una informació utilíssima i important sobre possibles etimologies àrabs d'algunes paraules de la llengua catalana parlada a Mallorca. D'una banda, l'autor explica com diversos estudiosos de la llengua catalana (Mossèn Alcover, entre d'altres) han menystingut la possible influència àrab en el català instaurat a Mallorca arran de la conquesta del segle XIII. Això no obstant, es pot considerar que l'arxiduc Lluís Salvador fou un bon precedent en l'estudi d'aquest aspecte lingüístic. Abans de passar a la proposta etimològica de vuit paraules catalanes, Rosselló Bordoy esmenta tres possibles mecanismes de transmissió de paraules àrabs al món català.

La llista que presenta sens dubte és ben interessant. Mots com «al·lot», «arruix», «cocarroi», «mariol·lo», «mè», «raola» o «rossegó» són analitzats a partir de possibles connexions amb paraules àrabs. Tanmateix, des d'un punt de vista lul·lista, l'etimologia proposada que més ens interessa és la referida a l'antropònim «Aloma», nom de la mare de Blaquerna. Rosselló contrasta la informació proposada pel pare Colom al *Glossari General Lul·lià*, segons el qual «fins ara no és estat aclarit l'origen del nom 'Aloma'». Segons Rosselló, aquest nom no és altra cosa que l'adaptació en català de la paraula àrab *al-umm*, mot que significa «la mare». La conclusió a què arriba l'autor de l'article és prou clara i contundent: «Llull no inventà res, tan sols va donar a la mare de Blaquer-na el nom que li corresponia».

Maria I. Ripoll

81) Rubio, «El “coneixement per la negativa” com a conseqüència epistemològica de l'oposició bé-mal al *Llibre de contemplació*»

El *Llibre de contemplació* sol presentar els arguments des del punt de vista analògic o del contradictori. Totes dues modalitats recorren a formulacions binàries que donen lloc al desplegament de paradoxes, contradiccions i quiasmes. En el marc d'un projecte més ampli, que aspira a tractar de la qüestió de l'estil literari, l'autor ofereix d'antuvi una exploració de les relacions bé-mal, que arrelen en la noció augustiniana «mali enim nulla natura est, sed admissio boni mali nomen accepit» (vegeu nota 4). L'autor ressegueix el tema en diversos capítols del *Llibre de contemplació*, amb la intenció de mostrar la formulació dual de les preposicions usades. Seguidament es presenta una classificació binària del mal, el mal de culpa i el mal de pena, que porta a la concreció de dos esquemes gràfics a les pàgs. 11 i 12, on es fan evidents les propostes de l'autor. El darrer apartat de l'article projecta el coneixement negatiu del mal en el terreny de la moral. L'estil del *Llibre de contemplació* implica l'ús d'un jo autobiogràfic que desapareixerà en les futures formulacions d'aquest assumpte a les Arts.

L. Badia

83) Ruiz Simon, «El joc de Ramon Llull i la significació de l'Art General»

Admetre que, en paraules de Paolo Rossi, l'Art de Ramon pertany a la categoria dels «fòssils intel·lectuals» no hauria de bloquejar-ne l'estudi. Ans al contrari, si no li hem de buscar cap connexió immediata amb els debats que alimenten les discussions contemporànies, podrem aprendre a conèixer millor el Llull que «juga amb habilitat, en favor de la seva proposta epistemològica, amb les mateixes cartes textuais amb què jugaven els seus contemporanis de París o d'Oxford». En qualsevol cas, Llull no és un escolàstic perquè precisament proposa allò que les escoles refusaven: una ciència universal. Llull presenta la seva Art com una eina de respondre d'una vegada totes les preguntes que es formulava l'escolàstica en les seves inacabables disputes. Llull juga contra l'escolàstica amb les cartes de l'escolàstica.

L'Art es presenta com una solució alternativa a la ciència aristotèlica de les escoles, tal com ho feien determinades posicions crítiques vigents entorn de 1270, com ara l'anomenat neoaugustinisme. Les campanyes antiaverroistes de Llull concorden amb aquesta posició. De tota manera, l'Art té un abast superior al del neoaugustinisme perquè està capacitada per resoldre qualsevol conflicte entre filosofia i teologia: és una teoria general i universal. És des d'aquesta

perspectiva que va interessar els pensadors dels segles XIII al XVII com una filosofia viva. L'aparent anacronisme o reaccionarisme que s'atribueix a l'Art perquè es desmarca de la implantació de l'aristotelisme en ple segle XIII és allò que li va donar valor als ulls d'alguns lectors dels segles següents, especialment del segle XVII, el «segle del mètode». L'Art pretenia ser alhora inventiva, demostrativa i general: una ciència universal que, contràriament al que proposa l'aristotelisme, podia unificar els principis particulars de cada ciència, que assimilava les tècniques de l'argumentació a les de la demostració. «Els discursos del mètode que inauguren la història de la filosofia moderna busquen conciliar la científicitat amb la generalitat, la *inventio* amb el *judicium* demostratiu». Heus ací perquè al segle XVII és obligat referir-se a Llull, tant se val que sigui com un impositor (Descartes) o com un precursor (Leibniz).

L. Badia

84) Santanach i Suñol, «Les definicions lul·lianes del ms. 11559 de la Biblioteca Nacional de Madrid»

El ms. 11559 de la Biblioteca Nacional de Madrid, un recull miscel·lani de dotze peces diferents, la majoria lul·lianes, va ser propietat del Marquès de Santillana i ha estat descrit en diverses ocasions, de Mario Schiff (1905) a Josep Perarnau (1982-1986). Santanach edita (pp. 216-229) i estudia (pp. 205-215) el bloc tercer, folis 119-126, constituït per 101 definicions, extretes majoritàriament de la *Doctrina pueril* i del *Llibre de santa Maria*. Atès que tan sols una entrada procedeix de l'obra apòcrifa *Benedicta tu in mulieribus*, les definicions que ens ocupen són autèntiques i, malgrat que no les va compilar el propi autor, passen a engruixir el repertori de materials d'aproximació didàctica a l'Art que Llull es va preocupar d'elaborar durant tota la seva carrera i que va ser continuat per deixebles i exegetes. Com explica Santanach, les definicions lul·lianes, com a gènere, es poden relacionar amb les Qüestions que acompanyen la majoria de les obres de Ramon i amb els llistats de les Cent Formes que podem llegir a l'*Arbre de ciència* i l'*Ars generalis ultima*. El principal mèrit del treball ressenyat és la precisió amb què se situen els materials editats dintre del panorama general de l'obra de Llull i del lul·lisme. L'exactitud en el maneig de les dades permet no tan sols d'identificar correctament les fonts, sinó també d'acostar-nos als interessos d'alguns lectors laics de Llull, sens dubte fonamentalment atrets pel vessant més espiritual i devot dels seus escrits.

L. Badia

- 85) Santanach i Suñol, «Literatura, ciència i història a l'Andorra medieval. Apunts sobre el Còdex miscel·lani de l'Arxiu Històric»

Al segle xvii el Consell General de les Valls d'Andorra va reunir en un sol volum factici antics documents històrics d'interès local i algunes obres literàries, científiques i morals conservades *in situ*: és el Còdex miscel·lani o manuscrit I de l'Arxiu de les Set Claus. Un repàs del contingut d'aquest recull singular i representatiu dels interessos culturals de la Catalunya medieval ens mostra, d'antuvi, la presència de Ramon Llull, a través de la inclusió de la *Doctrina pueril*. El públic laic general, destinatari d'aquest escrit catequètic i científic, és el que apreciava els escrits mèdics (fragments del *Canon* d'Avicenna) i literaris (fragments del *Tristany de Leonís*) inclosos al Còdex miscel·lani. L'autor d'aquest article de divulgació promet una descripció detallada del volum a l'*Anuario de Estudios Medievales*, 33 (2003). El present volum conté el treball «Un notari andorrà de final del segle xv, lector de Ramon Llull», on s'identifica l'activitat de Miquel Ribot com a usuari de l'esmentat ms. I de l'Arxiu d'Andorra.

L. Badia

- 86) Santanach i Suñol, «“Cové que hom fassa aprendre a son fill los ·XIII· articles”: La *Doctrina pueril* com a tractat catequètic»

L'autor analitza en aquest treball com la *Doctrina pueril* s'insereix en la tradició catequètica medieval, just com a manifestació primerenca d'una preocupació eclesial per l'adoctrinament dels laics (manifestada repetidament en concilis i sínodes) i també d'una inquietud dels laics per accedir a coneixements doctrinals. Al costat d'obres com la *Somme le Roi* de fra Llorenç d'Orleans (1280) o d'infinitat de textos més simples que recollien les pregàries elementals o el credo, la *Doctrina pueril* es revela com un catecisme extraordinàriament elaborat i complet, al qual s'ha incorporat una darrera part formativa de tipus enciclopèdic.

A. Soler

- 90) Simon, «Remarks on Ramon Lull's Relation to Islam»

Un repàs realitzat per un arabista hongarès, declaradament no especialista en Llull, de la relació entre Llull i l'Islam. Malgrat no estar sempre al dia bibliogràficament i d'alguns petits errors, en general és un resum introductori clar i

informatiu. També fa una asseveració, potser no tan difosa en la bibliografia especialitzada com hauria de ser: que Llull, en comparació amb altres missioners cristians, era possiblement l'únic capaç d'escriure obres en àrab.

A. Bonner

91) Simó Artero, «El latín de Ramon Llull»

L'autor assaja de revalorar l'ús que fa Llull del llatí posant-lo en relació amb els usos del «latín cristiano y bíblico en general» que li eren coetanis. Prova també de relacionar les concepcions retòriques i lingüístiques del Beat amb la seva pràctica de la llengua llatina. El treball té interès però és encara una mica vacil·lant en el plantejament i escàs en el corpus de textos que maneja per extreure conclusions; treballs posteriors de l'autor s'haurien de beneficiar d'un coneixement més aprofundit de l'obra de Llull i de la història de la seva transmissió.

A. Soler

92) Stone, «Ramon Llull», *The Literature of al-Andalus*

El capítol aquí ressenyat es divideix en dues parts desiguals. La primera tracta de l'actitud de Llull davant de l'Islam des del punt de vista més de la correcció política i sensibilitats modernes que no de realitats de l'Edat Mitjana i de les seves actituds sobre creences religioses.

La segona part és dedicada a les anàlisis del *Llibre d'amic e Amat* i del *Llibre de les bèsties*, plenes d'observacions encertades i interessants, sobretot pel que fa al segon, amb la seva «intentional deconstruction of the boundaries between an outside reality and a fictional inside.»

A. Bonner

93) Stotz, «Was lebt, will wachsen – Veränderlichkeit von Sprache zwischen Praxis und Reflexion im lateinischen Mittelalter»

El llatí ha evolucionat des d'una llengua molt conservadora a l'època clàssica, cap a una que a finals de l'imperi va començar a adoptar neologismes, del grec, del cristianisme i finalment del vast món amb el qual va tenir contacte. Aquest procés d'obertura lingüística va seguir en augment a l'Edat Mitjana en l'àmbit jurídic i més popular per contacte amb les llengües vernacles, i en l'àm-

bit més erudit per necessitats escolàstiques (traduccions del grec i de l'àrab, i formulacions de conceptes nous, com per exemple *quidditas* o *perseitas*). En aquest darrer context cita (p. 107) els neologismes lul·lians dels correlatius (*magnificativum*, *magnificabile* i *magnificare*) i dels superlatius, dels quals deriva substantius abstractes i formes verbals (*concordalissimitas* i *principalissimare*).

A. Bonner

94) Sugranyes de Franch, «Raymond Lulle hérétique?»

95) Tellechea Idígoras, «Ramón Llull y Nicolás Eimeric»

Els dos treballs són comentaris de l'estudi de Josep Perarnau i Espelt: *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric* (ressenyat a *SL* 39, 1999, pp. 112, 173-5). Sugranyes, després d'una breu presentació de Llull com a «doctor de les missions», destaca que el treball de Perarnau demostra que els sis articles en els quals Nicolau Eimeric acusa Llull d'heterodòxia van ser manipulats pel dominicà gironí, cosa que permet posar en dubte la credibilitat dels seus mètodes de treball. Sugranyes conclou que si bé l'obra d'Eimeric ha destil·lat durant sis segles una atmosfera de sospita que ha impedit l'avenç de la canonització de Ramon Llull, res no hauria d'oposar-se ara al reconeixement de l'Església de l'exemplaritat del Beat. La ressenya de Tellechea remarca que el treball de Perarnau reobre el procés de valoració de l'ortodòxia de Llull i inclou una pinzellada erudita sobre l'ortodòxia lul·liana davant el Concili de Trento.

Jordi Badiella

97) Traninger, *Müheleose Wissenschaft. Lullismus und Rhetorik in den deutschsprachigen Ländern der Frühen Neuzeit*

Anita Traninger pone al descubierto importantes testimonios de los comentaristas e intérpretes del *ars lulliana* dentro del ámbito que toca a la lengua y a la cultura germánicas. La autora nos va conduciendo, a través de ellos, para arrojar luz sobre la recepción del *ars* en manos de los que, ávidos del saber, se lanzaron a la aventura por la adquisición de un método que les diese ingreso al conocimiento universal.

El mérito de esta investigación, radica en el intento de organizar sistemáticamente una amplia gama de comentarios que dan cuenta de bajo qué prisma se veía al lulismo durante los siglos XVI y XVII: las variaciones, concordancias y discrepancias entre sus intérpretes. Los testimonios de la época, así organizados

y vistos en su conjunto, revelan aquello que la autora reafirma como lulismo y, al que se le debe de tomar como un síntoma, más que como una causa. Esta idea nos remite a preguntarnos cuáles fueron los elementos condicionantes que dieron origen al fenómeno del lulismo. Estos elementos son culturales y, por lo tanto, expresan las necesidades, deseos y carencias de una sociedad en su relación con la realidad en la que se inserta y las formas de conocimiento y transmisión que utiliza. A lo largo del desarrollo de la investigación, se llegan a esclarecer los condicionantes culturales que permitieron la gestación de un lulismo, que comenzaría a partir de la muerte de Ramon Llull, hasta bien entrado el siglo XVIII, en el que desaparecería del escenario de la historia de las ideas.

La autora centra su atención sobre la antología compilada por Lazarus Zetzner en 1598 (*Raymundi Lullii Opera*) para exponer el lulismo que se difundió por la época y la repercusión que este *corpus* de escritos lulianos (*Ars brevis*, *Ars magna et ultima*, *Duodecim principia philosophiae*), pseudolulianos (*Logica brevis et nova*, *De auditu cabbalístico*, *In rhetoricam isagoge*), y de sus intérpretes y comentadores (Giordano Bruno, *De Lulliarum specierum scrutinio*, *De lampade combinatoria Raymundi Lulli*; Agrippa von Nettesheim *In artem brevem Raymundi Lullii commentaria*; Valerius, *Opus aureum*) tendrían en autores de habla germana durante el siglo XVII. Se detecta, así, que la tradición del *ars lulliana* que se difundió en esa época, se basaba en las relecturas e interpretaciones de este *corpus*, más que en las obras de Llull mismo. En este sentido, la edición zetzneriana abre el campo a la vastedad de un constante reposicionamiento del *ars*, como lo llama Traninger. El lector nota que, paradójicamente, la consigna del *ad fontes* de los humanistas con respecto a la obra de Llull, en la mayoría de los casos, habría de ser arrojada al olvido a cambio de la fascinación que despertarían el *corpus* y las leyendas alquímicas acerca de la figura del Beato.

La autora establece claramente que, por las características del *corpus*, la edición responde a un intento de satisfacer uno de los principales ideales de los humanistas: la aquiescencia del conocimiento universal, mas no sólo su acumulación, sino también la posibilidad de su transmisión, generación y reproducción. Las tendencias de los humanistas hacia la alquimia y la cábala como formas del conocimiento, hallaron una base en común con los principios del *ars lulliana* que se proyectaban como transdisciplinarios (*dignitates*, *predicata respectiva*, *subiecta*, *regulae*, *questiones*), dentro de una maquinaria combinatoria y generativa, por lo que la alquimia y la cábala se sirvieron de ellos para estructurarse y expresarse como se constata en la *Apologia* de Pico della Mirandola, dando lugar a las tradiciones del lulismo alquímico y cabalístico (*De auditu cabbalístico*, y Pierre Morestel, *Artis Kabbalisticæ sive sapientiæ divinæ academia*, 1621).

Por otro lado, la edición evidencia la tendencia del pensamiento humanista que sirvió de limo para que floreciera el *ars lulliana*: la revaloración de la retórica clásica. Este hecho trajo como consecuencia el restablecimiento de la figura del orador como un *polyhistor*, es decir, un erudito que manejase y proporcionase los conocimientos principales de todas las ciencias y de las artes, abriéndole al orador la posibilidad, así, del ingreso al dominio de un discurso enciclopédico. Es de esta manera, como llegan a vincularse los procesos retóricos con el enciclopedismo en el xvi (Bernardo de Lavinjeta, *Explanatio compendiosaque artis Raymundi Lulli*, Paris, 1523). Traninger hace énfasis en que esta unión adquiere su punto culminante al establecer los principios lulianos en la calidad de tópicos. Bajo ellos, no sólo se abre la posibilidad de organizar y archivar el saber universal, sino que en su apetito de dominio se vale de los instrumentos metódicos lulianos (figuras combinatorias) para generarlo. La investigación nos hace ver así, que la enciclopedia que se generó a caballo entre los siglos xvi y xvii, debe de ser vista bajo dos puntos: una tópica que proporcionaba los conceptos que funcionan sistemáticamente (principios lulianos) y una combinatoria que los relacionaba (figuras).

El *ars*, considerada de esta manera, como una ciencia discursiva a partir del pseudoluliano *In rhetoricam isagoge* (1515), se proyecta a ser un método a través del que se llega a la Verdad y al conocimiento de cualquier cosa «en poco tiempo y sin mucho esfuerzo». En su *In Artem brevem Raymundi Lullii commentaria*, Agrippa intenta llevar hasta su máximo la capacidad inventiva del *ars* al integrar argumentaciones aristotélicas y escolásticas, lo que le lleva a modificar las figuras lulianas, ampliando los principios que acaban por ser renombrados como *termini*. Con ello abre una nueva posibilidad al orador, para cubrir sus necesidades en el campo de la retórica, así como en el de la dialéctica. Mediante el uso de estas nuevas figuras se puede generar un discurso *ex tempore*, es decir, sin previa preparación y de manera espontánea ante el público. Sin embargo, tales características de rapidez y eficacia como modelos de elocuencia, serían ávidamente castigadas por una acerba crítica que se volcaría a lo largo del xvii.

En este sentido, Traninger se rebela contra una mirada parcial para descubrir el otro lado de la moneda: así como la tradición de los comentaristas lulianos es rica y prolífica, la tradición de la desvalorización del lulismo también es copiosa y, lo que es más, corre paralelamente al desarrollo de su glorificación. Desde Nicolaus Eymerich (*Directorium inquisitorum*, 1376), pasando por Juan Gerson (*Contra doctrinam Raymundi Lullii*, 1423) hasta los mismos humanistas que, aunque se dedicaron a editar a Llull, no dejaron de ver carencias en la falta de elegancia del latín del Beato, así como también en su formación autodidacta, aspectos que iban en contra de la erudición humanista.

Tommaso Garzoni en su *Piazza universale* (Venecia, 1585), revela dos puntos merecedores de crítica, que los comentadores atribuyen al *ars* y que por los cuales, paradójicamente, ganó popularidad y halló amplia difusión: *promptitudo* y *facilitas*. Con ambos elementos, cualquier persona era capaz de obtener la ciencia universal, así como la posibilidad de hablar sobre cosas y cuestiones de las que no se tenía un conocimiento profundo. Esto desembocaría, inevitablemente, en la incursión de solecismos y barbarismos que producirían, inevitablemente, mera charlatanería como hace patente la autora en la crítica al *Commentaria* de Agrippa de Janus Caecilius Frey. La solución al problema terminaría por introducir una separación entre retórica y dialéctica, como lo haría Agrícola en su *De inventione dialectica* (1539), separación que no se lograría definitivamente hasta Petrus Ramus y se consumaría en Leibniz (*Dissertatio de arte combinatoria*, 1666).

La cuestión de fondo, según la plantea Traninger, es el problema que surgiría a partir del discurso retórico *ex tempore* y que se desarrollaría, por ejemplo, en los sermones del *Concionator ex temporaneus*: la desvinculación de la retórica con la realidad. La tradición homilética había llegado, de esta manera, a establecerse como una acumulación de fórmulas preparadas, es decir, de florilegios de los cuales el orador echaba mano para responder a situaciones cuya realidad no correspondía con lo que proponían dichas fórmulas fijas. Por ello, se hizo necesario darle un nuevo giro: poner la retórica al servicio de la *praxis*, darle una orientación pedagógica (Balthasar Schupp, *Promus condus*, 1650; Adam Weinheimer, *Rhetor extemporaneus*, Ulm, 1656), en la que, bajo los predicados lulianos convertidos en tópicos, se juntaron varios sustantivos, verbos y hasta frases.

El estudio de Traninger plantea, de esta manera, una nueva orientación que se generaría con la ola de reformadores surgidos a partir de Alsted, quien se encargaría de realizar una labor de «reposicionamiento» de los postulados lulianos para su purificación. Precisamente, su *Clavis artis lullianae* es un intento de presentar a los sistemas ramistas y aristotélicos una *ars* luliana con puntos en común, y que apunta a la *inventiva disserendi de omni scibili* hasta desembocar en la escuela reformadora de un lulismo retórico con orientación pedagógica. Así mismo, en la búsqueda de una panacea filosófica, se requiere de un *ars memorativa* para su organización y retención (*Systema mnemonicum duplex*), con lo que se valora y afirma el importante papel de la mnemotecnia. Siguiendo esta línea, Samuel Dietrich, en su *Ars memoriae nova et expedita* (1696), trataría de relacionar los principios lulianos con la *praxis* pretendiendo darle al *ars* un sentido pragmático.

Así, dentro de la orientación práctica pedagógica, el *ars inventiva* se confirma como un *thesaurus*, pero como demuestra Traninger, un *thesaurus* activo, puesto que acumula palabras que privilegian el desarrollo de la lengua (Daniel

Richter, *Thesaurus oratorius novus*, 1660), lo que daría lugar al desarrollo de los cuadernos compiladores de *loci communes*. Así mismo, paralelamente, no sólo se habría de impulsar un *thesaurus* en el campo del vocabulario, ya sugerido anterioremente en la obra de Giulio Pace (*Artis lullianae emendatae libri IV*, 1618), sino también un *thesaurus* de las cosas (*res*), como haría Athanasius Kircher en su *Ars magna sciendi* (1669) bajo el *motto*: «Nichts ist süßer als alles zu wissen.» (Nada es más dulce, que el saber de todo). El jesuita Kircher se lanzaría a la búsqueda de la producción de las cosas, gracias a aquella fabulosa maquinaria combinatoria que proporcionaba el *ars lulliana*, dándole así, dimensiones inusitadas a las exigencias de la tradición enciclopédica.

Finalmente, dentro de la prosa, Traninger vislumbra que el lulismo trata de abrirse paso en los países de habla germana como un instrumento metódico que es empleado en la producción textual literaria, despojándose en este intento, casi definitivamente, de su aura de oscurantismo. Las piezas clave que estructuran el método son, de nueva cuenta, los principios trascendentales que sirven para formular tábulas ordenadoras de tópicos, apuntalando de esta forma, una visión pedagógico-retórica. Ésta se extendió hasta el campo de la poesía como el caso de Quirinus Kuhlmann (1651-1689) en su *Himmliche Liebes-Küsse* (1671). Si bien, el lulismo se inserta como generador dentro de una orientación práctica del lenguaje popular, no alcanza mayor resonancia dentro de las venas literarias de la época. Con ello, la autora toca la etapa final de un lulismo que se alza sin alcanzar grandes vuelos, como se comprueba en la vasta estructura de la prosa novelística (*Arminius* de Daniel Caspar von Lehenstein) y, con ello, se apaga lentamente una fiebre que dominaría el campo de las ideas durante varios siglos.

Mühelose Wissenschaft es un recorrido veloz (desde la B hasta la K como se indica en el índice), además de una amplia gama de documentación que nos ofrece la posibilidad de vislumbrar al lulismo en equilibrio entre dos extremos: el de la crítica positiva y el de la negativa. La cuerda floja, sobre la cual se deslizaría por la historia guardando su precario equilibrio hasta llegar a su fin podría ser trazada ante los ojos del espectador de la siguiente manera: la retórica como alquimia de las palabras, reflejada en el mecanismo de la cábala, cuyo método combinatorio genera el discurso enciclopédico; éste sólo asequible y acumulable por la mnemotecnia que estructura tablas ordenadoras del conocimiento, partiendo de tópicos con los que se abre una orientación práctica del lenguaje popular y un sistema de acumulación efectiva.

Al llegar al final de esta cuerda, tenemos la sensación de que Traninger no sólo nos ha seducido, sino que nos ha abierto el apetito para lanzarnos a un conocimiento más profundo del fenómeno, puesto que efectivamente: «Nada es más dulce, que el *querer* saber de todo».

101) Villalba, *En el setè centenari de l'Arbor scientiae de Ramon Llull*

Publicació de la conferència pronunciada en el saló d'actes del Col·legi de Sant Francesc, en la festa del Beat Ramon Llull, el dia 27 de novembre de 1996. Després d'esmentar el *Raymundus-Lullus-Institut* i la seva relació amb la *Maioricensis Schola Lullistica*, la conferència de Pere Villalba comença amb una descripció dels motius de Ramon Llull per escriure l'*Arbre de ciència*, la segona obra en extensió després del *Llibre de contemplació*, per passar, tot seguit, a analitzar-ne l'estructura i el contingut. Pel que fa a la primera, Villalba relaciona l'adopció de l'arbre com a mètode d'investigació i d'estructuració del saber amb la triple herència cultural, hebrea, cristiana i islàmica, que rebé el Beat, i inclou una explicació del significat de les set parts que comprenen els seus arbres: les arrels, el tronc, les branques, els rams, les fulles, les flors i els fruits. Quant als continguts de l'*Arbor scientiae*, teològics, filosòfics i científics, Villalba mostra, en cinc apartats, les equivalències següents: 1) La natura: I *Arbor elementalis* (una taula dels elements), II *Arbor vegetalis* (una biologia), III *Arbor sensualis* (una física), IV *Arbor imaginalis* (una psicologia/etiologia). 2) Home i societat: V *Arbor humanalis* (un tractat d'antropologia), VI *Arbor moralis* (un tractat d'ètica), VII *Arbor imperialis* (un tractat de política), VIII *Arbor apostolicalis* (un tractat d'eclesiologia). 3) Metafísica cristiana: IX *Arbor caelestialis* (un tractat d'astronomia), X *Arbor angelicalis* (un tractat d'angeologia), XI *Arbor aeuiternalis* (un tractat sobre l'eternitat), XII *Arbor maternalis* (un tractat de mariologia). 4) Ontologia teològica: XIII *Arbor Iesu Christi* (un tractat de cristologia), XIV *Arbor diuinalis* (un tractat de *Deo uno et trino*). 5) Instruments: XV *Arbor exemplificalis* (un tractat recapitulatiu, utilitzant la faula), XVI *Arbor quaestionalis* (un tractat retòric, utilitzant el diàleg). La conferència es clou amb una descripció dels 15 manuscrits llatins de l'obra, que abracen els segles XIV, XV i XVI, l'esment de les edicions llatines (1482, 1505, 1515, 1635 i 1637), la fixació de l'*stemma codicum* i un exemple del mètode de treball emprat en l'edició crítica.

Jordi Badiella

103) Villalba, «Reminiscencias ciceronianas en Ramon Llull»

Breu treball dedicat a l'estudi de les fonts ciceronianes de l'*Arbor scientiae* que pretén d'establir pautes a l'hora d'identificar conceptes inspirats per l'autor clàssic. L'autor se cenyeix en la recerca de paral·lelismes entre alguns conceptes lul·lians i ciceronians, tal com són *caritas/amicitia*, *patientia/amicitia*,

pietas/amicitia i *constantia/amicitia*, a través de la comparació d'alguns passatges de l'obra lul·liana abans esmentada i el *De senectute* i *De amicitia* de Ciceró.

Jordi Badiella

ÍNDEX D'OBRES LUL·LIANES

- Aplicació de l'Art general, 80
Arbre de ciència, 5 n.7, 58 n.5, 64, 64-77, 81, 84-90, 116, 118, 133, 141
Arbre de filosofia d'amor, 67, 93, 94
Ars brevis, 64, 67, 94, 97, 109, 116, 137
Ars compendiosa inveniendi veritatem, 12 n.20, 57, 83
Ars compendiosa medicina, 59
Ars generalis ultima, 63, 82, 133, 137
Ars inveniendi particularia in universalibus, 57-59
Ars inventiva veritatis, 121
Ars juris, 59
Art amativa, 80
Art demostrativa, 57, 59, 82, 83, 94
Artificium electionis personarum, 130
Blaquerna, 27-44, 64, 68, 93, 107, 122, 130
Cant de Ramon, 64, 83, 92
Cent noms de Déu, 58
Començaments de medicina, 4 n.4, 17-18
Compendium logicae Algazelis, 5 n.4, 8, 9, 13 n.21, 119
Compendium seu commentum Artis demonstrativae, 6 n.10, 58, 60
De adventu Messiae, 93
De arte electionis, 130
Declaratio Raimundi per modum dialogi edita, 129
Desconhort, 64, 66, 83, 105-6, 107
Disputació de cinc savis, 93
Disputatio fidelis et infidelis, 59-60
Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni, 93, 109, 128
Doctrina pueril, 4 n.4, 8 n.13, 51-56, 71, 75, 95, 97, 109, 123-4, 133, 134
Epistola dedicataria ad ducem Venetorum, 60
Epistolae tres, 59-60
Introductoria Artis demonstrativae, 57, 59

- Lectura super figuras Artis demonstrativae, 57, 59
 Liber chaos, 58-59, 120
 Liber de cognitione Dei, 63, 80-81
 Liber de Deo, 63, 80-81
 Liber de Est Dei, 63, 80-81
 Liber de homine, 63, 80-81
 Liber de nova geometria, 94
 Liber de participatione christianorum et saracenorum, 93
 Liber de quattuordecim articulis Catholicae Fidei Romanae Ecclesiae sacrosanctae, 59
 Liber de quaestionibus per quem modus Artis demonstrativae patefit, 59
 Liber de Sancto Spiritu, 93
 Liber de Trinitate et Incarnatione, 99
 Liber duodecim principiae philosophiae, v. Liber lamentationis Philosophiae
 Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae, 60
 Liber lamentationis Philosophiae, 137
 Liber novus physicorum et compendiosus, 6 n.10
 Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus, 57, 59
 Liber proverbiorum, v. Proverbis de Ramon
 Liber super psalmum Quicumque vult (= Liber Tartari et Christiani), 60, 93
 Llibre d'amic e amat, 36, 64, 71, 72, 83, 92, 94, 125, 127, 128, 135
 Llibre d'intenció, 8 n.13, 17, 23, 24
 Llibre de contemplació en Déu, 4 n.4, 8 n.13, 23, 64, 83, 97, 115, 122, 131, 132, 141
 Llibre de l'Orde de cavalleria, 66, 82, 104, 115
 Llibre de les bèsties, 92, 135
 Llibre de meravelles, 28-48, 60, 63, 64, 76, 79, 83, 92, 94
 Llibre de santa Maria, 133
 Llibre del gentil e dels tres savis, 44, 64, 76, 82, 83, 92-94, 107, 109, 111, 122, 127-8
 Llibre dels àngels, 88
 Lògica nova, 118
 Metaphysica nova, 116
 Phantasticus, 63, 81-82, 107
 Proverbis de Ramon, 97
 Quaestio de congruo, 60-61
 Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles, 58, 60
 Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa, 57-59
 Taula general, 121
 Tractat d'astronomia, 5, 8 n.13, 15 n.28, 94
 Vida coetània, 28, 64, 82, 83, 131

OBRES DUBTOSES O ESPÚRIES

Benedicta tu in mulieribus, 97, 133

De auditu cabbalístico, 137

In rhetoricam isagoge, 137, 138

Liber de secretis naturae seu de quinta essentia, 86

Liber de universalibus, 61 n.12

Logica brevis et nova, 137

Testamentum, 63

ÍNDEX GENERAL

J.M. RUIZ SIMON, «En l'arbre són les fuyles per ço que y sia lo fruyt»: apunts sobre el rerafons textual i doctrinal de la distinció lul·liana entre la intenció primera i la intenció segona en els actes <i>propter finem</i>	3-25
V. GALENT-FASSEUR, Une solitude active: L'ermite et ses émules dans les romans de Raymond Lulle	27-48
J. SANTANACH, Un notari andorrà de final del segle xv, lector de Ramon Llull	49-56
A. BONNER, Notes per a la cronologia del cicle de l' <i>Art demostrativa</i>	57-61
Bibliografia lul·lística	62-78
Ressenyes	79-142
Índex d'obres lul·lianes citades	143-145

ABREVIATURES

- ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu SL)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans EL)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

ABREVIATURES DE COL·LECCIONS

- ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = *Nova Edició de les obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)
Obras = *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Rosselló, 3 vols. (Palma, 1901-03)
OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = *Ramon Llull, Obras Literarias*, «Biblioteca de Autores Cristianos» (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Llull, edició original* (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Bru = R. Brummer, *Bibliographia Lulliana: Ramon-Llull-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 las impresiones lul·lianes* (Barcelona, 1927).

Qualsevol d'aquestes darreres set sigles (llevat de Hillg) seguida per un número tot sol, sense indicació expressa de pàgina, es refereix a un número dels seus catàlegs (el de Ca es troba a I, 285-334; el de Lo a les cols. 1090-1110; i el de Pla a II, 3*-84*). El catàleg a OS II, 539-589 se cita simplement posant la sigla «Bo» davant el número d'obra.

¹ Se citarà d'aquesta forma: «MOG I, vii, 23 (455)», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors entre parèntesis el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Suggestim aqueixa forma una mica rebuscada de cita, perquè, d'una banda, «MOG I, Int. vii, 23» és necessàriament complicat per a una persona que té a mà la reimpressió, i d'altra banda, «MOG I, 455» seria impossible de trobar per a una persona que volgués consultar l'edició original.

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

**"SA
NOS
TRA"**

**Obra Social
i Cultural**

