

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

E. PISTOLESI, Tradizione e traduzione nel <i>corpus</i> lulliano	3-50
J. GAYÀ, La teologia sacramentària de Ramon Llull (1). La definició de sagrament	51-69
J.M. RUIZ SIMON, «En aquesta era yo ans que vengués en aquest loc». Notes al <i>Llibre del gentil</i> a propòsit del canvi d'opinió del savi jueu sobre la resurrecció	71-105
R. RAMIS BARCELÓ, La influència del lul·lisme a les Facultats de Lleis i Cànon de la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca	107-119
Bibliografia lul·lística	121-132
Ressenyes	133-170
Crònica	171-179
Índex d'obres lul·lianes citades	181-183

Consell editor:

Anthony Bonner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lola Badia, Jordi Gayà, Pere Rosselló, Albert Soler (vocals)

Consell assessor:

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), J.N. Hillgarth (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Emeritus), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma de Mallorca (Espanya)
www.scholalullistica.com
scholalullistica@gmail.com

Edició i distribució:

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

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
Printed by Publidisa

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XLIX

MALLORCA
2009

Tradizione e traduzione nel corpus lulliano¹

Elena Pistolesi

Università di Trieste

1. Introduzione

Il tema della traduzione in Llull offre più motivi di interesse rispetto ai percorsi del «volgarizzare e tradurre» nel Medioevo. Oltre alle ragguardevoli dimensioni del *corpus*, al suo plurilinguismo e alla varietà dei generi rappresentati, del tutto eccezionale è la pratica dell'autotraduzione, termine con cui dobbiamo intendere le diverse modalità di intervento dell'autore, diretto nel caso della supervisione e indiretto per le commissioni, insieme alle rielaborazioni, ai compendi, alle versificazioni, che non comportano il passaggio da una lingua ad un'altra.²

Traduzione e tradizione si connettono in almeno due modi nel *corpus* lulliano: – la traduzione è una delle principali strategie di promozione dell'Arte, che concorre con la copia a formare una «comunitat textual paral·lela»,³ ma della copia più potente perché permette di raggiungere un pubblico socialmente e culturalmente diversificato, di superare le barriere linguistiche che si frappongono alla missione;⁴

¹ Questo lavoro fa parte del progetto di ricerca *Corpus digital de textos catalans medievals II* (CODI-TECAM II 2009-2011), coordinato da Lola Badia.

² Sulla traduzione endolingua (cf. Jakobson 1966 [1959]) si possono leggere per il Medioevo romanzo i lavori di Buridant (1983) e (2001), e D'Agostino (2001). Sulla tradizione manoscritta delle opere lulliane, Hillgarth (1998 [1971]) e Perarnau (1983).

³ Cf. Bonner (1993a); sulla *mise en page* dell'Arte, si rinvia al contributo di Bonner e Soler (2007).

⁴ Bonner (2001, 380) osserva: «Llull's translations are simply part of an attempt to spread his message, and therefore are inseparable from the textual tradition of the work being spread». Sul plurilinguismo lulliano, indagato secondo diverse prospettive (pragmatica, universale e letteraria), si veda lo studio di Badia (2009).

– le versioni e la tradizione residua di un'opera consentono di seguirne la fortuna, contemporanea o postuma, di delinearne i modi e le direttrici della circolazione. La numerosità dei testimoni può dipendere da varie cause,⁵ fra le quali le scelte del Beato coerenti con l'evoluzione del suo pensiero: la perdita d'interesse verso un testo o il suo superamento, rilevabili attraverso i rinvii interni o il loro interrompersi, sono frequenti proprio per la dinamicità dell'Arte, intesa come costante approssimazione al «llibre millor del món». ⁶ Tra i fattori esterni che incisero sulla sopravvivenza dei testi, si possono poi ricordare le disavventure occorse allo stesso Lull, come il naufragio nei pressi di Pisa (1306), durante il quale andarono perduti i codici che portava con sé e, dopo la sua morte, il ruolo dell'inquisitore Nicolau Eimeric (Perarnau 1983). I dati forniti da Bonner (2003) mostrano che le opere di maggiore diffusione, immediata o prossima, furono proprio quelle più tecniche e artistiche, probabilmente circolanti in ambienti universitari e intellettuali, dei quali resta ancora da indagare a fondo la composizione.⁷

Lull condivise con i contemporanei il lessico della traduzione, che non si discosta dal profilo delineato da Folena (1991, 31-32). In latino prevale nettamente il verbo non tecnico *transferre*, seguito a distanza da *ponere in* + l'indicazione della lingua d'arrivo, ai quali corrispondono in catalano *transladar/posar/metre en latí* o *en romanç/romans*, e il sostantivo *romançador* per indicare la traduzione verticale, dal latino e dall'arabo al volgare.⁸ Anche il riferimento al pubblico per giustificare l'uso di lingue diverse può apparire canonico, ma i

⁵ Per alcune considerazioni statistiche sulla sopravvivenza dei testimoni di una tradizione, correlabili anche alla lingua, cf. Guidi e Trovato (2004).

⁶ Scrive ancora Bonner (2003, 84): «Crec, a més, que l'esforç de Lull i dels seus seguidors per difondre el seu missatge va ajudar a iniciar una mena de selecció natural, amb un desig d'impulsar obres considerades més vàlides com a transmissores d'aquest missatge i deixar de banda altres considerades com a secundàries». Così avvenne per la *Quadratura del cerchio*, opera composta a Parigi nel giugno del 1299, le cui finalità si esaurirono nella produzione immediatamente successiva: citata nella *Geometria nova* (7/1299), nelle *Quaestiones Attrebatenses* (7/1299) e nei *Començaments de filosofia* (1299-1300), essa non è menzionata nell'*Ars generalis* (1305-1308) e nel *Liber de modo naturali intelligendi* (1310), opere che adottano un diverso procedimento di dimostrazione della quadratura (cf. Pistolesi 2005).

⁷ Questa ipotesi è svolta da Bonner (2005, 68-69) sulla base di considerazioni statistiche relative alla tradizione delle opere.

⁸ «On, com açò sia enaixí, Sényer, doncs per ço car lo vostre servidor per gràcia vostra sia romançador d'aquesta obra d'aràbic en romanç» (*Llibre de contemplació*, OE II, 1185). Le fonti per la ricognizione sulla terminologia lulliana della traduzione sono il *Glossari* di Miquel Colom (1982-1985) e il CD-Rom della *Library of Latin Texts (CLCLT-5)*, marzo 2002). Sulla terminologia della traduzione, oltre a Folena (1991), per il catalano si veda Colón (2001).

contenuti che esse veicolano sono nuovi, come Llull non manca di sottolineare fin dal titolo delle proprie opere, destinate alla formazione di un lettore-discepolo che sappia sviluppare, applicandone il metodo, le potenzialità dell'Arte.⁹

Secondo Claude Buridant (1983, 94), uno dei tratti peculiari della cultura medievale romanza è l'assenza di una teoria esplicita della traduzione, se si eccettuano i casi di Jean de Meun, Jean D'Antioche e di pochi altri autori. Le dichiarazioni dei traduttori si conformano di solito alla dicotomia geronimiana *ad verbum* e *ad sensum*;¹⁰ talvolta rilevano le differenze fra le *proprietaes* dei diversi idiomi, anch'essa di ascendenza geronimiana, senza che si possa isolare per questo fortunato termine un preciso corrispettivo linguistico. Nelle opere di Llull si trovano solo due accenni al metodo di traduzione in linea con quanto osservato.¹¹ Il primo si legge ne *Llibre dels articles de la fe* (NEORL III, 70):

Per que yo, Ramon, indigne, he fet aquest libre e e.ll fet posar en latí, emperó no letra a letra, mas sen a sen, per ço que cascun ne romanga en sa virtut e en sa rectoricha; e aquell qui es en latí e presentat al senyor Papa e als senyors cardenals soplican que.l trameten als infeels per homens entenents e que sapien los lenguatges d'aquells.

Il secondo si trova nel *colophon* del *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae* (ROL XIX, 504):

Translatus est iste tractatus de vulgari in latinum non tamen in pluribus *de verbo ad verbum, sed ad sensum, ut rationes multiplicarentur*. [...] Translatio huius operis facta est de vulgari in latinum, ut dictum est, in civitate Maioricensi anno incarnationis domini nostri Iesu Christi 1300 mense iulii.

La scelta della traduzione *ad sensum* dal volgare al latino (le due traduzioni furono commissionate) è motivata sulla base delle proprietà del testo, che mutano «virtut e rectoricha» insieme alla lingua, o allo scopo di una sua diffusione più ampia («rationes multiplicarentur»). Argomenti analoghi, con l'impiego del

⁹ Sulla creazione di un nuovo lettore-discepolo, cf. Soler (2006b, 236). Per gli effetti che il coinvolgimento del lettore ha sulla tradizione manoscritta, si veda Bonner (1993b, 25). Sul pubblico della filosofia in volgare cf. Sturlese (2003) e, per l'ambito catalano, Cifuentes (2003).

¹⁰ Per la fortuna del *topos*, che nasce da un passo di Girolamo dell'*Epistola* LVII, si rinvia a Copeland (1991) e Chiesa (1995); sull'attitudine pragmatica di Llull rispetto agli autori coevi, cf. Badia, Santanach e Soler (2009b, 80). Il *topos* ricorre di solito nella traduzione verticale, in cui la lingua di partenza è dotata di un prestigio e di un valore superiore rispetto a quella di arrivo (Folena 1991, 13). Per un profilo sulla traduzione nel Medioevo, cf. Pistolesi (i.c.s.).

¹¹ Alla traduzione si accenna anche nella *Doctrina pueril* (NEORL VII, 7-8 e 189). Nelle citazioni che seguono, evidenzio in corsivo i passaggi o le parole oggetto di commento.

medesimo lessico, si trovano, ad esempio, nell'*Arbre de filosofia d'amor*¹² e nel *Llibre de la coneixença de Déu*.¹³ Il verbo *montiplicar* si riferisce sia alla copia che alla traduzione in più idiomi, alle quali sono affidate la promozione e la conservazione dell'Arte (Gayà 2006). Con l'espressione *ad sensum* dobbiamo intendere un insieme di interventi, che possono andare nella direzione del compendio, suggerita dal titolo della seconda opera citata, o essere più articolati, come mostrano i riscontri svolti da Antoni Joan Pons per l'edizione del *Llibre dels articles de la fe*: la versione latina amplia e chiarisce il testo in più punti, omettendo alcuni esempi presenti in catalano, per adeguarne i contenuti ai nuovi destinatari.¹⁴ L'aggettivo *compendiosus* occorre nel vocabolario lulliano insieme a *utilis, facilis, levis* (avv. *leviter* e *breviter*), solitamente in opposizione a *prolixus*.¹⁵ Nel prologo della *Lògica nova* si afferma che la logica «nova e breu» consente di «esquivar la prolixitat e la labilitat d'aquella logica antica»; per il fatto di essere *breu*, parola che traduce il latino «nova ac compendiosam», la logica lulliana sarà «leugerament retenguda»/«leviter teneatur», ossia memorabile (in questo senso la *brevitas* è un rimedio alla *prolixitat*).¹⁶ Di solito la soluzione compendiosa non viene adottata nella traduzione orizzontale, fra lingue romanze, prassi che doveva essere concepita, almeno nel caso dell'occitano, come un atto vicino alla copia più che un'operazione di traduzione nel senso che oggi attribuiamo al termine.¹⁷

Alla traduzione si può accompagnare una rivisitazione più profonda dei contenuti, che l'autore stesso indica a chi vorrà seguire il suo invito. Nel prologo

¹² «E la dona d'amor dix a Ramon que presentàs *Filosofia d'amor* en latí al molt noble senyor savi e bo rey de Fransa, e en volgar a la molt nobla, sàvia e bona reyna de Fransa, per so que-l *montipliquen* en lo regne de Fransa, a honor de nostra dona santa Maria [...]» (*ORL* XVIII, 227).

¹³ «Fení Ramon son libre, lo qual libre es molt util a conexer e amar Deu, en la guarda del qual aquest libre sia comanat e per El onrar e servir sia *montiplicat* e en diverses lenguatjes posat», ms. 5 de la Biblioteca del Marquès de Vivot, f. 40v. Il riferimento mi è stato segnalato da Albert Soler.

¹⁴ Per i cambiamenti collegati alla nuova destinazione dell'opera, tradotta in latino per Bonifacio VIII, fra i quali spicca il ricorso alla forma sillogistica, si veda Bonner (2007, 191, n. 5).

¹⁵ Altri riscontri di quest'uso si trovano nell'*Ars generalis* (*ROL* XIV, 286): «*Ars generalis* (...) *compendiosa* dicitur, quia *breviter* est tractata»; nel *Liber de novis fallaciis* (*ROL* XI, 13): «Scientia ista, quantum est de se, est difficilis et *prolixa*, sed quia per Artem generalem ipsam tractabimus, eritis *facilis* et *sub compendio* comprehensa»; e nella *Methaphysica nova et compendiosa* (*ROL* VI, 10): «Quoniam autem *prolixitate* intellectus fastiditus non est promptus speculari, istam idcirco scientiam *compendiose* trademus».

¹⁶ Il termine *expositio*, applicato alle sacre scritture, si trova anche in Llull (*Sermones centum cum Arte majori ad expositionem Evangeliorum dominicarum et festorum*, etc.). Si veda l'indagine terminologica di Jacqueline Hamesse (1995) e la bibliografia qui contenuta relativa all'insegnamento universitario, con accenno a Llull alle pp. 211-212.

¹⁷ Cf. Badia, Santanach e Soler (2009b).

dell'*Art amativa* Llull auspica una versione in arabo del testo, dal quale si dovranno omettere i riferimenti espliciti alla Trinità e all'Incarnazione perché gli infedeli possano accettarne la dimostrazione senza bestemmiare (*ORL XVII*, 8). Le omissioni, la diversa struttura della materia, l'*amplificatio* o la sintesi non sono decisive per attribuire la procedenza di una versione dall'altra, poiché, come si è visto, dietro la scelta della traduzione *ad sensum* si celano pratiche molto diverse, non sempre riducibili ad uno *stemma codicum*.¹⁸

Il trattamento dei testi ci conduce all'interno dello *scriptorium* lulliano, in cui l'atto di copia e quello di traduzione, stando ai riscontri svolti su alcuni manoscritti di lavoro, paiono talvolta coniugati in una procedura parallela.¹⁹ Il ms. Vat. Lat. 9443 del *Fèlix*, risalente all'inizio del XIV secolo, presenta una veste linguistica ibrida catalano-occitana, dalla quale sembra di capire che le copie delle due versioni furono ricavate contemporaneamente. Un metodo analogo si intravede, per la traduzione dal catalano in latino, nell'esemplare del *Liber Contemplationis* della Biblioteca Nazionale di Parigi (Lat. 3348A), donato da Llull alla Certosa di Vauvert, che presenta numerose correzioni dovute all'intervento di almeno tre diverse mani, attive con ogni probabilità sotto la sua direzione, dal quale si dovettero trarre copie mentre ancora si lavorava alla versione latina (Soler 2005). Josep Rubio ipotizza per l'*Ars demonstrativa* lo stesso *modus operandi* (*ROL XXXII*, lxi).²⁰ Per Gabriella Pomaro (2005, 186), che ha studiato il codice Ottob. Lat. 405 della Biblioteca Vaticana, i manoscritti in catalano o in latino riconducibili al controllo dell'autore presentano la stessa sequenza di attività «dettato + correzione di altra mano». Forse non esiste un solo metodo, ma pratiche diverse condizionate dalle lingue in gioco, dal tema, dalla disponibilità di collaboratori e dalla configurazione variabile dello *scriptorium* (Soler 2005, 20).²¹ Il modello di queste traduzioni è stato individuato nel filone volgare della letteratura tecnico-scientifica e didattico-religiosa diretta ad un pubblico laico.²²

¹⁸ Come è accaduto per la *Tabula generalis*, le cui vicende sono state ricostruite da Viola Tenge-Wolf (*ROL XXVII*) e (2003). Per l'edizione di opere con tradizione plurilingue, cf. Soler (2006a).

¹⁹ Le caratteristiche peculiari dello *scriptorium* lulliano sono riassunte in Pomaro e Tenge-Wolf (2008, 3-5); per l'organizzazione del lavoro di copia e per le strategie di diffusione dell'Arte, si veda il profilo di Romano (*ROL XXIX*, 19-24).

²⁰ Rubio rivede l'ipotesi formulata da Bonner su un originale latino soprattutto per il prestigio dell'unico testimone catalano superstite, copiato da Guillem Pagès (cf. Soler 2004 e 2006b). L'ipotesi viene accolta positivamente dallo stesso Bonner nella *ressenya* di *SL* (48, 2008, 133-134).

²¹ Per l'elenco dei collaboratori e la bibliografia relativa si vedano: Pomaro (2005), Romano (*ROL XXIX*, 12) e Pistolesi (2008, 4-5). Sulle interferenze copia-traduzione si rinvia ai lavori di Badia, Santanach e Soler (2009b), e Soler (2008).

²² «The attitudes and procedures of the translators of these texts, but also of their readers, make a suitable background for the development of a multilingual writing and disseminating practice, such as

Marta M. M. Romano rileva nei due testimoni latini più antichi dell'*Art amativa* l'esistenza di possibili varianti redazionali,²³ attribuibili allo *scriptorium* del Beato, nel quale essi dovettero coincidere in un dato momento,²⁴ per concludere che «il testo latino ha una vita parallela a quello catalano, nelle abitudini di Lullo e dei collaboratori» (*ROL XXIX*, 19). La traduzione, così come la copia che se ne trae, non è affatto garanzia di fissità. Questa constatazione, che vale in generale per la trasmissione dei testi nel Medioevo, diventa ancora più importante se è l'autore ad apportare o ad autorizzare varianti cospicue, rielaborazioni e adattamenti. Nell'edizione delle opere questa prospettiva risulta decisiva, in quanto Llull edifica con l'Arte un'autorità alternativa, riservandole un corredo esplicativo fatto di *lecturae*, *commenta*, *expositiones* che solo la Bibbia e i testi fondamentali della filosofia e della teologia potevano vantare ma, diversamente dalle fonti comuni del sapere medievale, Llull è un'autorità vivente, che perfeziona costantemente il proprio sistema riscrivendo, traducendo e selezionando con cura i testi da consegnare alla posterità, scegliendo di volta in volta la lingua che meglio può servire ai suoi scopi.

2. La tradizione

La lingua nettamente prevalente nel *corpus* lulliano è il latino. Su circa 260 opere, 37 presentano una doppia versione, catalana e latina, mentre 20 ci sono giunte nella sola versione volgare. In totale i testi conservati in catalano sono 57, cioè un numero esiguo rispetto alle dimensioni complessive del *corpus*.²⁵ Nonostante questa evidenza, la questione della lingua degli originali, anche quando le opere ci siano giunte in una sola versione, si pone per evidenti ragioni di carattere storico-filologico.²⁶ Di rado si può attingere alla testimonianza del-

Llull's, who opens up new grounds regarding the number and variety of works this multilingualism encompasses.» (Soler, 2006a, 64-65). Sulla *scripta* catalana adottata da Llull si vedano le considerazioni di Badia, Santanach e Soler (2009a, 82), (2009c) e (i.c.s.).

²³ I manoscritti in questione sono: Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10496 e Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 7199.

²⁴ «Gli interventi sopra citati fanno sospettare che i due codici, in un dato momento, si siano trovati nello stesso scrittoio, per la revisione dell'autore o, successivamente, dei fidati copisti» (Romano, *ROL XXIX*, 19).

²⁵ Questi dati, che derivano da Bonner (2001) e (2003), saranno discussi nel par. 4.

²⁶ Sul tema degli originali si possono vedere i lavori fondativi di Stegmüller (1961) e Rubió (1985 [1928]). Rubió assume una posizione equilibrata fra chi nega il valore della produzione in catalano e chi considera Llull il padre della lingua. Sottolinea la necessità di incrociare i dati esterni con quelli testuali per trovare una conferma dei modi di trasmissione, distinguendo nel caso del *corpus* latino due momenti:

l'autore per dirimere la questione della direzione traduttiva, come accade per il *Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis* (1312), composto in arabo e tradotto da Lull «in romancio»; o per l'*Ars consilii* (1315), dove si legge: «Istum librum fecit Raimundus primo *in arabico*, et postmodum *in romantium translatavit, et de romantio fecit in latino poni*». Le spie testuali non sono sempre dirimenti, tanto che uno stesso fenomeno, come la presenza di catalanismi all'interno di un'opera latina, può essere orientato dagli editori in maniera opposta, ora per accreditare l'idea di un originale in volgare, ora per rimarcare l'incerto latino dell'autore. Può accadere che i testimoni più antichi di un'opera non siano quelli corrispondenti alla lingua in cui, da indizi di diverso tipo, essa risulta composta, come nei casi del *Llibre contra Anticrist*, del *Llibre d'ànima racional* e della *Disputació dels cinc savis*, per limitarci ad alcuni esempi.²⁷ La complessità, qui appena delineata, della tradizione richiede che ai dati interni si affianchino considerazioni di altra natura.

Seguendo la falsariga delle statistiche di Bonner (2003), ma lavorando sull'intero *corpus*, si possono ricavare alcune sequenze ed intrecciare i dati sull'anno e il luogo di composizione dei testi con quelli relativi alla tradizione manoscritta e alla lingua. L'elenco che segue è ricavato dalla *Base de Dades Ramon Llull* (d'ora in poi *Llull DB*), con alcune verifiche tratte dal catalogo allestito da Fernando Domínguez (2008) (d'ora in poi *WD*), di cui si riportano fra parentesi le datazioni o i luoghi di stesura divergenti rispetto alla fonte primaria del *Llull DB*.²⁸ L'elenco tiene conto dell'organizzazione attuale del *corpus*, riportando anni e luoghi dubbi, che in futuro potranno essere diversamente fissati.²⁹ A questi dati seguono le indicazioni sulla lingua dei testimoni e, quando possibile, su quella degli originali. Il confine cronologico per la tradizione è quello segnato da Bonner, che si arresta ai testimoni datati entro il xv/xvi secolo. Quando un'opera presenta per una versione solo testimoni tardi, che di solito eccedono di molto il limite scelto, la tradizione è considerata ai nostri fini monolingue. Le rare eccezioni rispetto a questo criterio operativo sono discusse singolarmente. Non si distingue tra frammenti e opere complete, a meno che il frammento non

1. redazione o correzione del testo latino; 2. trascrizione (copia). Sui luoghi comuni che vogliono Lull fondatore della letteratura catalana e della sua letteratura, si può leggere ora Badia, Santanach e Soler (2009a).

²⁷ Sull'incidenza delle traduzioni nella tradizione residua, si veda la casistica discussa da Bonner (1993b, 20-22).

²⁸ Dopo il numero del catalogo Bonner e il titolo dell'opera, le prime indicazioni sul luogo e sulla derivano dal *Llull DB*, seguito da *WD* quando differisce dal primo. Se il luogo indicato è lo stesso, non si ripete, così come la data.

²⁹ L'ultimo controllo integrale della tradizione svolto sul *Llull DB* risale al 3/07/2009.

sia anche l'unico testimone esistente: in tal caso si segnala. Dall'elenco sono esclusi gli scritti perduti e apocrifi.

Le notizie sulla lingua di stesura possono derivare da tre fonti: dalle dichiarazioni dell'autore, dalle indicazioni contenute nell'*explicit* o nell'*incipit* delle opere, e dalla tradizione residua, monolingue o plurilingue, da cui dipendono le conclusioni degli editori. Queste prove hanno un peso diverso, in quanto solo le prime e le seconde sono dirimenti, talvolta colmano i vuoti documentari, mentre di rado le edizioni possono contare su testimoni prestigiosi, legati all'autore o alla sua cerchia di collaboratori. Si dà il caso, ad esempio, di opere giunte in catalano e in latino, per le quali si ipotizza un originale in volgare che però non si identifica con nessun manoscritto superstite.³⁰ Le ipotesi degli editori, in assenza di prove certe sulla lingua di composizione, si basano su un repertorio di argomenti topici che sarà discusso a parte perché entra a pieno titolo nella tradizione, consolidandola o riorientandone la percezione (cf. par. 5).

Il fatto che un'opera presenti una tradizione medievale plurilingue non significa, ovviamente, che le traduzioni siano da attribuire all'autore o alla sua supervisione. Quando Llull dichiara di aver fatto tradurre un'opera da una lingua ad un'altra («Per que yo, Ramon, indigne, he fet aquest libre e *e.ll fet posar en latí*»), la autorizza, ma questo non vuol dire che ne controlli in tutto o in parte l'esito. Il concetto di autore e di traduzione devono essere considerati nell'accezione specifica che avevano nel Medioevo. La sopravvivenza dei testimoni, sia in rapporto alla numerosità sia in rapporto alla lingua, è il risultato di una selezione che dovette essere avviata da Llull e proseguita dai suoi discepoli secondo direttrici non necessariamente dipendenti dalla sua volontà. Non dobbiamo comunque dimenticare che il controllo esercitato dal Beato sulla propria ricezione e sull'immagine da consegnare alla posterità non ha eguali nel Medioevo.³¹

Questa rassegna si riferisce alla tradizione e guarda all'editore dei testi che si trova dinanzi ad una tradizione bilingue o plurilingue della quale deve ricostruire la genesi. Tutte le opere presentano la numerazione secondo il catalogo Bonner, che distingue le tappe lulliane in: I = preArt; II = quaternaria con i due cicli dell'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* e dell'*Ars demonstrativa*; III = ternaria; IV = postArt. La partizione in segmenti segue il doppio criterio della data e del luogo di composizione, entro limiti flessibili scelti per comodità di trattazione e fissati sulla base delle conoscenze attuali. L'indicazione delle edizioni si

³⁰ Ad esempio, per il *Liber de affatus*, Perarnau (1982, 29) osserva che «les còpies llatines conservades no han estat fetes sobre els textos catalans que posseïm ara, ans a base d'un text català més primitiu».

³¹ Su questo tema si vedano Badia (1995), Bonner (1993a) e (1998).

limita a *ROL*, *NEORL*, *ORL* e *ATCA*, da cui si traggono anche le congetture sulla lingua degli originali.³²

MONTPELLIER/MAIORCA 1271-1274

I.1 *Lògica del Gatzell* [**I.1a** *Compendium logicae Algazelis*: latino; **I.1b** *Lògica del Gatzell*: catalano] (Montpellier 1271-1272 (?); *WD* Montpellier e/o Maiorca tra 1265 e 1271-1272):

arabo (testimonianza dell'autore) → latino (in prosa) → catalano (in versi);³³

I.2 *Llibre de contemplació* (1273-1274 (?); *WD* Maiorca 1271-1273):

arabo (testimonianza dell'autore)³⁴ → catalano (*ORL* II-VIII) → latino.

MAIORCA 1274-1276

II.A.1 *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (Maiorca 1274 ca.): solo mss. latini;

II.A.2 *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* (Maiorca 1274-1276 (?)/ *WD* 1274-1283): solo mss. latini;

II.A.3 *Ars notatoria* (1274-1276 (?); *WD* Maiorca): solo mss. latini;

II.A.4 *Llibre de demostracions* (1274-1276; *WD* Maiorca): solo mss. catalani;

II.A.5 *Llibre de l'orde de cavalleria* (1274-1276; *WD* Maiorca (?)): tradizione catalana, con versioni medievali in francese e scozzese;

II.A.6 *Doctrina pueril* (1274-1276; *WD* Maiorca): versioni medievali in catalano, occitano, francese e latino; catalano (*NEORL* VII) → occitano → francese e latino;

II.A.7 *Oracions e contemplacions de l'enteniment* (1274-1276 (?); *WD* Maiorca (?)): doppia tradizione rappresentata da un ms. catalano (*ORL* XVIII) e da uno latino;

II.A.8 *Llibre contra Anticrist* (1274-1276 (?); *WD* Maiorca (?)): doppia tradizione, catalana e latina: catalano (*NEORL* III) → latino (*ATCA* 9);³⁵

³² Per le informazioni sulle edizioni che esulano da questo novero si rinvia al *Llull DB*, che resta un punto di riferimento imprescindibile per ogni approfondimento. Le opere di cui si indica la direzione traduttiva, salvo indicazione contraria e nel caso dell'arabo, s'intendono tramandate nelle rispettive versioni medievali. Essa non viene indicata, pur in presenza di una tradizione plurilingue, quando i rapporti fra le versioni non sono noti.

³³ Cf. Lohr (1965). Durante gli anni di studio dell'arabo, Llull scrisse una sintesi (in arabo, perduta) della *Lògica* d'Algatzel, che in seguito tradusse in latino (*Compendium Logicae Algazelis*), quindi in rime catalane (*Lògica del Gatzell*).

³⁴ «On, com açò sia enaixí, Sényer, doncs per ço car lo vostre servidor per gràcia vostra sia romançador d'aquesta obra d'aràbic en romanç» (*OE* II, 1185).

³⁵ G. Schib non fa ipotesi sulla lingua dell'originale, ma osserva che «les versions catalana i llatina presenten divergències de vegades notables» (*NEORL* III, 113).

II.A.9 *Llibre del gentil e dels tres savis* (1274-6 (?); *WD* Maiorca 1274-1283): doppia tradizione, catalana e latina. La traduzione latina fu svolta entro la cerchia di Pere de Llemotges. Restano anche una versione castigliana e una francese medievale. Direzione traduttiva: catalano (*NEORL* II) → latino; *WD* (p. 143): «Possible Arabic original has not been preserved».

MAIORCA-MONTPPELLIER 1274-1283

II.A.10 *Liber principiorum medicinae* (1274-1283; *WD* Maiorca): doppia tradizione; ipotesi sulla procedenza: catalano (*NEORL* V) → latino (*ROL* XXXI); esiste una versione italiana del sec. xv svolta a partire da un precedente latino;

II.A.11 *Liber principiorum philosophiae* (1274-1283; *WD* Maiorca): solo mss. latini (*ROL* XXXI);

II.A.12 *Liber principiorum theologiae* (1274-1283; *WD* Maiorca): solo mss. latini (*ROL* XXXI);

II.A.13 *Liber principiorum iuris* (1274-1283; *WD* Maiorca): solo mss. latini (*ROL* XXXI);

II.A.14 *Ars universalis* (1274-1283; *WD* Maiorca): solo mss. latini;

II.A.15 *Artificium electionis personarum* (1274-1283; *WD* Maiorca 1274-1283 (?)): solo mss. latini;

II.A.16 *Liber de sancto Spiritu* (1276-1283; *WD* Maiorca o Montpellier 1274-1283): solo mss. latini;

II.A.17 *Llibre d'intenció* (1276-1283; *WD* Maiorca o Montpellier 1274-1283): doppia tradizione medievale, catalana (*ORL* XVIII) e latina;³⁶

II.A.18 *De adventu Messiae* (1276-1283; *WD* Maiorca o Montpellier 1274-1283): solo tradizione latina;

II.A.19 *Llibre d'Evast e Blaqueria* (Montpellier 1276-1283): catalano (*ORL* IX) → occitano → francese;³⁷

Seguono nel *Llull DB* vari estratti del *Blaqueria*, numerati da **II.A.19a** a

II.A.19g. I più importanti sono:

II.A.19c *Llibre d'Ave Maria* (II libro del *Blaqueria*, capp. 61-66);

II.A.19e *Llibre d'amic e amat* (V libro del *Blaqueria*, capp. 99 e 100): catalano → occitano → latino;³⁸

³⁶ Ambedue le tradizioni sono abbondanti, ma non si può stabilire una procedenza perché manca un'edizione della versione latina.

³⁷ La versione occitana fu stesa su iniziativa del Beato ma non rivista da lui. La versione francese, conservate in 4 mss., deriva da quella occitana. Dell'opera resta anche un frammento latino del xv-xvi.

³⁸ La versione latina fu commissionata da Llull e svolta a partire dalla versione occitana (Soler 2005).

II.A.19f *Art de contemplació* (V libro del *Blaquerna*, cap. 101).

Tutti gli estratti, tranne il *Llibre d'amic e amat*, hanno solo tradizione catalana;

II.A.20 *Llibre dels àngels* (1276-1283 (?); *WD* Montpellier (?) 1276-1283): tramandato da 1 solo ms. catalano del 1401 (*ORL XXI*) e da 4 mss. latini, di cui 3 datati sec. XIV;

II.A.21 *Lo peccat d'Adam* (1276-1283 (?); *WD* Montpellier o Maiorca (?) 1274-1283): solo mss. catalani.³⁹

MONTPELLIER 1283-1287

II.B.1 *Art demostrativa* (Montpellier 1283 ca.): tradizione bilingue con un solo ms. catalano, copiato da Guillem Pagès, contro una ricca tradizione latina; l'editore (*ROL XXXII*) ipotizza, con cautela, una direzione traduttiva catalano → latino; *WD* (p. 151): «Composed in Catalan»;

II.B.2 *Liber de quattuordecim articulis fidei* (1283-1285 (?); *WD* Montpellier (?) 1283-1285): solo mss. latini;

II.B.3 *Ars inveniendi particularia in universalibus* (1283-1287 (?); *WD* Montpellier (?) 1283-1287): solo mss. latini;

II.B.4 *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam* (1283-1287 (?); *WD* Montpellier (?) 1283-1287): solo mss. latini;

II.B.5 *Introductoria Artis demonstrativae* (1283-1285 (?); *WD* Montpellier (?) 1283-1285 (?)): solo mss. latini;

II.B.6 *Liber de quaestionibus, per quem modus Artis demonstrativae patefit* (1283-1287 (?); *WD* Montpellier): solo mss. latini;

II.B.7 *Ars juris* (1285-1287 (?); *WD* Montpellier (?)): solo mss. latini;

II.B.8 *Ars compendiosa medicinae* (1285-1287 (?); *WD* Montpellier (?)): solo mss. latini;

II.B.9 *Lectura super figuras Artis demonstrativae* (Montpellier 1285-1287 (?); *WD* Montpellier (?)): solo mss. latini;

II.B.9.a *Liber chaos* (1285-1287; Montpellier 1288): solo mss. latini;

II.B.10 *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* (1283-1285 (?); *WD* Montpellier): tramandate da un solo testimone catalano, lo stesso di II.B.1 (*ORL XVI*); la versione latina, *Regulae introductoriae in practicam Artis demonstrativae*, è conservata da 3 mss. entro il nostro taglio cronologico; *WD* (p. 152): «A free Latin translation of the previous text, composed in prose by Lull himself»; catalano → latino, con passaggio verso-prosa;

II.B.11 *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae* (1285-1287 (?); *WD* Montpellier (?) 1285-1287): solo mss. latini.

³⁹ I due manoscritti latini che tramandano l'opera risalgono al XVIII sec.

PARIGI 1288-1289

- II.B.12** *Liber super Psalmum 'Quicumque vult'* (Parigi 1288; *WD* Roma): solo mss. latini;
- II.B.13** *Disputatio fidelis et infidelis* (Parigi 1287-1289; *WD* 1288-1289): solo mss. latini;⁴⁰
- II.B.14** *Epistolae tres (ad Universitatem parisiensem, ad regem Franciae, ad quendam amicum)* (Parigi 1287-1289): un solo ms. latino del sec. XIII-XIV;
- II.B.15** *Fèlix* (Parigi 1287-1289): oltre alle versioni catalana e occitana, l'opera presenta una tradizione medievale in castigliano, francese e italiano; catalano → occitano;⁴¹
- II.B.15a** *Llibre de les bèsties* (libro VII del *Fèlix*);
- II.B.16** *Epistola dedicataria ad duces Venetorum* (Parigi (?) 1289): 1 solo ms. latino (Venezia, Marciana, Lat. VI, 200 [=2757], I (1289);
- II.B.17** *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (Parigi 1289): solo mss. latini;
- II.B.17a** *De figura elementali* (s.l, s.d.): 1 ms. latino del sec. xv;
- II.B.18** *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (1289; *WD* Paris e/o Montpellier 1289-1291 (?)): solo mss. latini.

MONTPELLIER 1290-1293 (?)

- III.1** *Ars inventiva veritatis* (Montpellier 1290): nella *Vita coetanea* si afferma che il testo fu tradotto in arabo durante una breve sosta a Genova; resta solo la versione latina: latino → arabo; *WD* (p. 159): «Translated by Llull himself into Arabic»;⁴²
- III.2** *Art amativa* (8/1290; *WD* Montpellier): doppia tradizione, catalana e latina; catalano (*ORL* XVII) → latino (*ROL* XXIX) (testimonianza dell'autore);⁴³
- III.2.bis** *Taula d'esta Art* (8/1290): solo mss. catalani;
- III.6** *Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor* (1290 (?); *WD* 1290-1292 (?)): solo testimoni latini (*ROL* XXIX);

⁴⁰ Nel *Llull DB* seguono due estratti: II.B.13a *De sacramentis ecclesiae* e II.B.13b *De praedestinatione et libero arbitrio*, ambedue contenuti nel ms. Parigi, BN, lat. 15450 (1325 ca.).

⁴¹ In questa traduzione, dal catalano all'occitano, Llull ebbe un ruolo attivo. Cf. Badia, Santanach e Soler (2009b).

⁴² Nel *Llull DB* seguono due estratti III.1a e III.1b con tradizione manoscritta tarda.

⁴³ «Etiam ars ex vulgari nostro in latinum translata est, sic, Dei gratia mediante, si ad laudandum et honorandum nomen suum dignetur nobis Deus praesentem vitam tanto tempore sustinere, proponimus eandem in arabicum transferre» (*ROL* XXIX, 53).

III.7 *Llibre de santa Maria* (1290-1292 (?); *WD* Montpellier 1290 (?)); catalano (*ORL X*) → latino (*ROL XXVIII*).⁴⁴

ROMA (?) 1292 (?)

III.8a *Hores de nostra dona* (1290-3 (?)); catalano (testimonianza dell'autore): esiste solo la tradizione catalana;⁴⁵

III.8b *Hores de santa Maria* (s.l. e s.d.): esiste solo la tradizione catalana di quest'opera, che è una versione in prosa delle *Hores* (*ORL X*);

III.9 *Plant de nostra dona sancta Maria* (1290-1293 (?)): solo testimoni catalani (*ORL XIX*);

III.9.bis *Cent noms de Déu* (Roma, 1292 (?); *WD* 1288): opera composta in catalano (testimonianza dell'autore);⁴⁶

III.10 *Liber de passagio* (Roma 1292): formato da due opere scritte in latino: «No existe rastro alguno de una versión original anterior o de una traducción catalana posterior» (*ROL XXVIII*, 319).

TUNISI, NAPOLI-ROMA 1292-1296

III.11 *Taula general* (Tunisi-Napoli, 9/1293 – Napoli, 1/1294): catalano (*ORL XVI*) → latino (*ROL XXVII*);

III.12 *Lo sisèn seny, lo qual apelam affatus* (Napoli 17/4/1294): catalano (*ATCA 2*) → latino;

III.13 *Flors d'amors e flors d'intel·ligència* (Napoli 1294): 1 solo ms. catalano (*ORL XVIII*);⁴⁷

III.14 *Disputació de cinc savis* (Napoli 1294): doppia tradizione catalana e latina, la prima rappresentata da 1 solo ms. catalano del XIV in.; l'editore del testo catalano (*ATCA 5*) ipotizza una traduzione in latino immediata, svolta o commissionata da Llull stesso;

⁴⁴ Secondo l'editore del testo latino, la prima versione dell'opera potrebbe essere contemporanea a quella catalana. Il ms. catalano più antico (sec. XIV) è comunque posteriore ai primi testimoni latini.

⁴⁵ «La raó per la qual aquestes Hores faç de la dita materia, es per ço que ab les coses qui en aquestes .viij. Hores son contengudes, sapiam conèixer quals coses dejam creure e ab quals coses façam honor a nostra Dona. E aquelles fem en romanç per ço que aquells qui latí no entenen, sapien entendre aquelles coses ab les quals preguen e loen nostra Dona, com sia axí que les paraules que hom diu en romanç de nostra Dona, donen més de devoció a aquells qui les dien, que les paraules de latí que no entenen» (*ORL X*, 232). Il testo esiste solo in versione catalana ma viene inserito nel *ROL* perché si trova citato anche con il titolo latino.

⁴⁶ «Soplec doncs al sant Payre Apostoli e als seynors cardenals que-l fassen posar en latí en bel dictat, car yo no li sabria posar, per so car ignor gramàtica. [...] En aquest libre cové usar de alguns vocables qui són en latín, sens los quals no poriem tan bellament e bonament fer» (*ORL XIX*, 79). La versione latina è conservata in due mss. latini inediti dei secc. XVI e XVII.

⁴⁷ La versione latina risale al sec. XVIII.

- III.15** *Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels* (Napoli 1294): solo 1 ms. catalano → **III.21** *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam* (Roma, 1295; *WD* Roma / Anagni): catalano (*ATCA* 1) → latino;⁴⁸
- III.16** *Arbre de filosofia desiderat* (Napoli-Barcellona-Maiorca 1294): doppia tradizione medievale (*ORL* XVII); *WD* (p. 166): «Catalan original version preserved in a single ms. (...). Latin text preserved in 20 mss»;
- III.18** *De levitate et ponderositate elementorum* (Napoli 1294): solo mss. latini;
- III.19** *Art de fer e sobre qüestions/Lectura super artem inventivam et Tabulam generalem* (Napoli-Roma 1294-1295 (?); *WD* 1294-1295): doppia tradizione, ma steso in catalano (testimonianza dell'autore);⁴⁹
- III.20** *Lectura compendiosa Tabulae generalis* (Roma 1295): solo 1 ms. latino;
- III.20.bis** *Lectura super tertiam Figuram Tabulae generalis* (1294-1296 (?)): solo mss. latini, parziali;
- III.21** *Petitio Raimyndi ... ad Bonifacium VIII* (Roma 1295, cf. **III.15**): solo mss. latini;
- III.22** *Desconhort* (Roma 1295): solo tradizione catalana (*ORL* XIX);
- III.23** *Arbre de ciència* (Roma 29/9/1295-1/4/1296): doppia tradizione, catalana e latina; l'ipotesi dell'editore Pere Villalba (*ROL* XXIV-XXVI) è che l'opera sia stata composta in latino;⁵⁰
- III.24** *Liber de articulis fidei et Apostrophe ad summum pontificem* (Roma 23/6/1296): contiene la versione latina di **II.24b** con l'aggiunta dell'*Apostrophe*, testo forse apocrifo;
- III.24b** *Libre dels articles de la fe* (23/6/1296): catalano (*NEORL* III) → latino (testimonianza dell'autore);⁵¹

⁴⁸ La base del testo latino deriva, con alcuni cambiamenti, dalla *Petició* al papa Celestino V. La rielaborazione-traduzione dovette essere svolta immediatamente, insieme a quella dell'opera precedente, per adattarla alla nuova situazione politica.

⁴⁹ La versione catalana dell'opera, inedita, è tramandata da due mss.: Londra, British Library, Add. 16429 (sec. XIV/XV) e Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Hisp. 54 (598) del sec. XV. Il prologo contiene la seguente dichiarazione, rispettivamente a c. 4r e a c. 1r dei mss. indicati: «Desiram encara que aquesta art sia en lati per tal que aquells qui saben lati ne pusquen utilitat haver e de la art enventiva conexença haver». L'auspicio viene riprodotto letteralmente nella tradizione latina: «Desideramus etiam, quod haec Ars ponatur in Latino, ut illi, qui sciunt Latinum, inde possint habere utilitatem, et acquirere cognitionem Artis inventivae» (*Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*, 1294-1295, *MOG* V, v, 1: 359). La traduzione latina fu svolta a Barcellona nel 1401 ed è conservata in 7 mss. (*WD*, p. 167).

⁵⁰ Di diverso avviso sono Soler (*SL* 36, 1996, 171-172) e Fidora (2003). Vedremo che i loro argomenti trovano conferma nell'analisi dell'articolazione di queste sequenze.

⁵¹ Cf. *Introduzione*, p. 5.

- III.25** *Llibre d'ànima racional* (Roma 1296 (?)): doppia tradizione, con un solo testimone catalano e un abbondante ramo latino; catalano (*ORL XXI*) → latino (Fidora 2007);
- III.26** *Proverbis de Ramon* (Roma 1296 (?)): doppia tradizione; quella catalana è costituita da un solo ms. completo e da un frammento (*ORL XIV*), contro 21 testimoni latini completi; frammento occitano del sec. XIV;
- III.27** *Liber de potentia, obiecto et actu* (Roma 1296 (?)): solo mss. latini.

PARIGI 1297-1299

- III.28** *De contemplatione Raymundi* (Parigi 8/1297): solo mss. latini (*ORL XVIII*; *ROL XVII*); contiene: **III.28a-c**: solo mss. latini;
- III.29** *Tractatus novus de astronomia* (Parigi 10/1297): latino (*ROL XVII*) → catalano (*NEORL V*); *WD* (p. 173): «Critical edition of original Latin version»;
- III.30** *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita...* (Parigi 2/1298): solo mss. latini (*ROL XVII*);
- III.30bis** *Investigatio mixtionum generalium secundum Artem generalem* (Parigi 1298): solo mss. latini (*ROL XVII*);
- III.31** *Disputatio Eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (Parigi 8/1298): solo mss. latini;
- III.32** *Arbre de filosofia d'amor* (Parigi 10/1298): tradizione manoscritta medievale nelle due lingue risalente all'autore (cf. nota 12); *WD* (p. 174) «Catalan original version»; la testimonianza dell'autore non specifica in quale volgare fu composta l'opera destinata alla regina (*ORL XVIII*);⁵²
- III.33** *Consolatio Venetorum* (Parigi 12/1298): solo mss. latini;⁵³
- III.36** *Ars compendiosa* (Parigi 1/1299): solo mss. latini;
- III.37** *De quadratura et triangulatura circuli* (Parigi 6/1299): doppia tradizione manoscritta medievale;
- III.38** *Ars electionis* (Parigi 1/7/1299): un solo testimone latino (sec. XV);
- III.39** *Liber de geometria nova et compendiosa* (Parigi 7/1299): solo mss. latini;
- III.40** *Quaestiones Attrebatenses* (Parigi 7/1299): solo mss. latini.

⁵² Cf. nota n. 12.

⁵³ Non risulta alcuna opera intermedia nel *Lull DB* fra III.33 e III.36: rispetto alla numerazione iniziale, III.34 è diventato III.43bis (*Cant de Ramon*), mentre III.35 *Quaestio de congruo* è oggi considerata spuria (FD I.16).

BARCELLONA 1299

- III.41a** *Dictat de Ramon* (Barcellona 1299): solo mss. catalani (*ORL XIX*);⁵⁴
- III.41b** *Coment del Dictat* (Barcellona 1299): presenta, oltre alla versione catalana, una tradizione latina e una castigliana medievali; catalano → latino (*explicit*);⁵⁵ *WD* (p. 178): «Llull commissioned a Latin version of the *Comentum* in finer style»;
- III.41c** *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae* (Maiorca 7/1300): catalano → latino (testimonianza dell'autore);⁵⁶ resta solo la tradizione latina rappresentata da 4 mss. (*ROL XIX*);
- III.42** *Oracions de Ramon* (Barcellona 1299): solo tradizione catalana (*ORL XVIII*).⁵⁷

PARIGI-MAIORCA 1299-1301

- III.43** *Principia philosophiae* (Parigi 1299 - Maiorca 1300): doppia tradizione; latino (*ROL XIX*) → catalano (*NEORL VI*);
- III.43bis** *Cant de Ramon* (Maiorca 1300; *WD* Parigi 1299 o Maiorca 1300): solo mss. catalani (*ORL XIX*);
- III.44** *Medicina de peccat* (Maiorca 7/1300): solo tradizione catalana (*ORL XX*);
- III.44a** *Dictat de Trinitat* (7/1300): è parte di *III.44 MedPec*, e presenta solo tradizione catalana, molto esigua, con un solo ms. entro il limite cronologico dato (sec. XIV);
- III.44b** *D'oració* (7/1300): solo mss. catalani; è parte di *III.44 MedPec*;⁵⁸
- III.45** *Llibre de l'és de Déu* (Maiorca 9/1300): scritto in catalano, con doppia tradizione manoscritta antica; catalano (*ORL XVIII*) → latino (*ROL XXI*);
- III.46** *Llibre de coneixença de Déu* (Maiorca 10/1300): originale catalano, con doppia tradizione manoscritta antica⁵⁹ (*ROL XXI*); catalano → latino;
- III.47** *Llibre d'home* (Maiorca 11/1300): doppia tradizione medievale, con direzione traduttiva catalano (*ORL XXI*) → latino (*ROL XXI*);⁶⁰ [**III.47a** *Oracions a Jesucrist* (11/1300): è parte di *III.47*]

⁵⁴ La versione latina è rappresentata da due mss. del sec. XVIII.

⁵⁵ Libera traduzione del *Coment* fatta dall'autore nel luglio del 1300, da considerarsi autonoma; nell'*explicit* si legge: «Translatio huius operis facta est de vulgari in latinum, ut dictum est, in civitate Maioricensi anno incarnationis domini nostri Iesu Christi 1300 mense iulii».

⁵⁶ Cf. *Introduzione*, p. 5

⁵⁷ Restano 3 mss. catalani del sec. XV e 1 frammento latino del sec. XVI.

⁵⁸ *III.44*, *III.44a* e *III.44b* (*ROL XIX*) presentano un solo testimone latino tardo.

⁵⁹ Cf. nota 13.

⁶⁰ Secondo Fernando Domínguez il *Liber de homine* «fue probablemente escrito por Llull en catalán. Como en otras obras incluidas en este volumen, la versión latina fue mandada hacer por Llull mismo preocupado siempre por la difusión de sus escritos» (*ROL XXI*, 141).

- III.48** *Libre de Déu* (Maiorca 12/1300): doppia tradizione manoscritta medievale (*ROL XXI*); catalano → latino;
- III.49** *Aplicació de l'Art general* (Maiorca 3/1301): un solo ms. catalano antico (*ORL XX*).

CIPRO-GENOVA 1301-1303

- III.50** *Rhetorica nova* (Cipro 9/1301): opera composta in catalano e perduta, poi riscritta in latino (*ROL XXX*) a Genova nel 1303 (testimonianza dell' autore); restano 5 mss. latini;
- III.51** *Liber de natura* (Cipro 12/1301): solo mss. latini (*ROL XXX*);
- III.52** *Libre què deu hom creure de Déu* (Aias 1/1302): il testo presenta solo la tradizione catalana medievale (*NEORL III*), mentre quella latina è del sec. XVI (*ROL XXX*); catalano → latino;
- III.53** *Mil proverbis* (en alta mar, 1302; *WD* nel viaggio da Cipro a Genova 1-2/1302): originale catalano (*ORL XIV*); restano 7 mss. catalani medievali e 1 ms. latino, molto scorretto, del sec. XV (*ROL XXX*);
- III.56** *Logica nova* (Genova 5/1303): latino (*ROL XXIII*) → catalano; traduzione catalana svolta a Montpellier nel 1304 (dal *colophon* della versione catalana), conservata in un solo manoscritto.⁶¹

MONTPELLIER-BARCELLONA 1303-1305

- III.58** *Disputatio fidei et intellectus* (Montpellier 10/1303): solo mss. latini (*ROL XXIII*);
- III.59** *Liber de lumine* (Montpellier 11/1303): solo mss. latini (*ROL XX*, 1995);
- III.60** *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* (Montpellier 12/1303): solo mss. latini (*ROL XX*);
- III.61** *Ars iuris naturalis* (Montpellier 1/1304): solo mss. latini (*ROL XX*);
- III.62** *Liber de intellectu* (Montpellier 1/1304): solo mss. latini (*ROL XX*);
- III.63** *Liber de voluntate* (Montpellier 1/1304): solo mss. latini (*ROL XX*);
- III.64** *Liber de memoria* (Montpellier 2/1304): un ms. catalano del sec. XIV perduto (Torino, BN, I-V-47); tradizione latina medievale cospicua (*ROL XX*);
- III.64.bis** *Lectura Artis, quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis* (Genova 1/2/1304; *WD* 2/1304): solo mss. latini (*ROL XX*);
- III.64.ter** *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* (Genova 2/1304): solo mss. latini (*ROL XX*);⁶²

⁶¹ Sulla pessima qualità della traduzione volgare, si vedano le considerazioni dell'editore (*NEORL* IV, xli-xlvi).

⁶² Il *De syllogismis*, testo citato in più opere lulliane, viene oggi identificato con III.64ter (*WD* 113).

- III.65** *Liber de significatione* (Montpellier 2/1304): solo mss. latini (ROL X);
- III.66** *Liber de consilio* (Montpellier 3/1304): solo mss. latini (ROL X);
- III.67** *Liber de investigatione actuum divinarum rationum* (Montpellier 4/1304): tramandato da un solo ms. latino medievale (ROL X);
- III.68** *Liber de praedestinatione et libero arbitrio* (Montpellier 4/1304): solo mss. latini (ROL X);
- III.69** *Liber de praedicatione* (Montpellier 12/1304): solo mss. latini (ROL III-IV);
- III.70** *De ascensu et descensu intellectus* (Montpellier 3/1305): solo mss. latini (ROL IX);
- III.71** *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (Montpellier 3/1305): solo mss. latini (ROL IX);
- III.72** *Liber de fine* (Montpellier 4/1305): solo mss. latini (ROL IX);
- III.73** *Liber de praedicationis contra Iudaeos* (Barcellona 8/1305): solo un ms. latino del XV/XVI, parziale (ROL XII);
- III.74** *Liber de Trinitate et Incarnatione* (Barcellona 9/1305): solo un ms. latino del xv sec. (ROL XII).

PISA-MONTEPELLIER 1308-1309

- III.77** *Ars brevis* (Pisa 1/1308): solo mss. latini medievali (ROL XII); la tradizione catalana è data da un frammento del 1406, un ms. del xv e un ms. acefalo del XV/XVI, contro 56 mss. latini dal xiv al xv sec.;
- III.78** *Ars brevis, quae est de inventione iuris* (Montpellier 1/1308): solo mss. latini (ROL XII);
- III.79** *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* (Montpellier 2/1308): solo mss. latini (ROL XXII);⁶³
- III.80** *Ars generalis ultima* (Lione-Pisa 11/1305-3/1308): solo mss. latini (ROL XIV);
- III.81** *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni* (Pisa 4/1308): solo mss. latini; la versione araba stesa a Bugia andò perduta nel naufragio di Pisa: arabo → latino (testimonianza dell'autore)⁶⁴ (ROL XXII);

⁶³ Segue III.79a *De venatione medii inter subjectum et praedicatum* (2/1308), conservato solo in un ms. latino del 1762.

⁶⁴ «Homero Saraceno absentato, Raimundus christianus posuit in arabico praedictas rationes. Et facto libro misit ipsum ad episcopum Bugiae, rogando quod ipse et sui sapientes hunc librum uiderent et ei responderent. Set post paucos dies episcopus praecipit, quod praedictus christianus fuisset eiectus a terra Bugiae. Et in continenti Saraceni ipsum miserunt in quandam nauem, tendentem Ianuam. Quae quidem nauis cum magna fortuna uenit ante portum Pisanum. Et prope ipsum per decem miliaria fracta fuit. Et christianus uix quasi nudus euasit, et omnes suos libros et sua bona amisit. Et ille existens Pisis recordatus fuit praedictarum rationum, quas habuit cum praelibato Saraceno, et ex illis nunc librum composuit in latino» (ROL XXII, 261-262).

III.82 *Liber de centum signis Dei* (Pisa 5/1308): solo mss. latini (*ROL* XXII);

III.83 *Liber clericorum* (Pisa 5/1308): solo mss. latini (*ORL* I; *ROL* XXII).

MONTPELLIER 1308-1309

III.84 *Ars compendiosa Dei* (Montpellier 5/1308): solo mss. latini;

IV.1 *Liber de novis fallaciis* (Montpellier 10/1308): solo mss. latini (*ROL* XI);

IV.2 *Liber de aequalitate actuum potentiarum animae in beatitudine* (Montpellier 11/1308): solo mss. latini (*ROL* XI);

IV.3 *Liber de investigatione vestigiorum productionis divinarum personarum* (Montpellier 11/1308): solo mss. latini (*ROL* XI);

IV.4 *Liber de experientia realitatis Artis ipsius generalis* (Montpellier 11/1308): solo mss. latini (*ROL* XI);

IV.4a *Epistola Raymundi ad christianum* (11/1308): solo mss. latini;

IV.5 *Liber de refugio intellectus* (Montpellier 12/1308): solo mss. latini (*ROL* XI);

IV.5a *Liber de conversione syllogismi opinativi in demonstrativum cum vicesima fallacia* (12/1308; *WD* Montpellier 12/1308-1/1309): solo mss. latini (*ROL* XI);

IV.6 *Excusatio Raymundi* (Montpellier (?), 12/1308-2/1309; *WD* 12/1308-3/1309): solo mss. latini (*ROL* XI);

IV.7 *Proverbis d'ensenyament* (1309 (?)): solo mss. catalani (*ORL* XIV);

IV.8 *Epistola Raimundi ad Regem Aragoniae* (Montpellier 19/2/1309): lettera d'accompagnamento in latino all'opera precedente (*Proverbis*); un solo testimone latino del 1309;

IV.9 *Liber de maiori agentia Dei* (Montpellier 3/1309): solo mss. latini;

IV.10 *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* (Montpellier 3/1309): solo mss. latini;

IV.11 *De convenientia duodecim syllogismorum concludentium duos actus finales* (Montpellier 3/1309): solo mss. latini;

IV.12 *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (Montpellier 3/1309): tramandato da un solo ms. latino medievale;

IV.13 *Liber de exemplo unissimae unitatis et volissimae voluntatis* (Montpellier 4/1309; *WD* Tunisi 1315 (?), più probabilmente Montpellier 1309):⁶⁵ solo mss. latini (*ROL* II);

IV.14 *Liber de propriis et communibus actibus divinarum rationum* (Montpellier 4/1309): solo mss. latini;

⁶⁵ In *ROL* II la data indicata dubitativamente è 1315 (?) per questa e per l'opera successiva.

- IV.15** *Liber de esse Dei* (Montpellier 4/1309; *WD* Tunisi 1315 (?), più probabilmente Montpellier 1309): solo mss. latini (*ROL* II);
- IV.16** *Liber de potestate divinarum rationum* (Montpellier 4/1309): solo mss. latini;
- IV.17** *Liber de trinitate in unitate permansive in essentia Dei* (Montpellier 4/1309): solo mss. latini;
- IV.18** *Liber de probatione, quod in Deo sunt tres personae* (Montpellier 4/1309): solo mss. latini.

PARIGI 1309-1311

- IV.19** *Ars mystica theologiae et philosophiae* (Parigi 11/1309): solo mss. latini (*ROL* V);
- IV.20** *Liber de perversione entis removenda* (Parigi 12/1309): solo mss. latini (*ROL* V);
- IV.21** *Metaphysica nova et compendiosa* (Parigi 1/1310): solo mss. latini (*ROL* VI);
- IV.22** *Liber novus physicorum et compendiosus* (Parigi 2/1310): solo mss. latini (*ROL* VI);
- IV.23** *Liber de ente infinito* (Parigi 2/1310): solo mss. latini (*ROL* VI);
- IV.24** *Liber correlativorum innatorum* (Parigi 3/1310): solo mss. latini (*ROL* VI);
- IV.25** *Liber de praedestinatione et praescientia* (Parigi 4/1310): solo mss. latini (*ROL* VI);
- IV.26** *Liber de modo naturali intelligendi* (Parigi 5/1310): solo mss. latini (*ROL* VI);
- IV.27** *Supplicatio Raymundi venerabilibus et sublimis sacratissimae Theologiae professoribus ac baccalariis Studii Parisiensis* (Parigi 6/1310): solo un ms. latino medievale (*ROL* VI);
- IV.28** *De conversione subjecti et praedicati et medii* (Parigi 7/1310): solo un ms. latino medievale (*ROL* VI);
- IV.29** *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois* (Parigi 7/1310): solo mss. latini (*ROL* VI);
- IV.30** *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis* (Parigi, 8/1310): solo mss. latini (*ROL* VI);
- IV.31** *Liber de possibili et impossibili* (Parigi 10/1310): solo mss. latini (*ROL* VI);
- IV.32** *De fallaciis, quas non credunt facere aliqui, qui credunt esse philosophantes...* (Parigi 11/1310 (?); *WD* post 11/1310): solo tradizione latina (*ROL* VI);
- IV.33** *Disputatio Raimundi et Averroistae* (Parigi 12/1310 (?); *WD* 1310): solo un ms. latino (*ROL* VII);
- IV.34** *Liber natalis pueri parvuli Christi Iesu* (Parigi 1/1311): solo mss. latini (*ROL* VII);

- IV.35** *Liber lamentationis Philosophiae* (Parigi 2/1311): solo mss. latini (*ROL* VII);
- IV.36** *Liber contradictionis* (Parigi 2/1311): solo mss. latini (*ROL* VII);
- IV.37** *Liber de syllogismis contradictoriis* (Parigi 2/1311): solo mss. latini (*ROL* VII);
- IV.38** *Liber de divina unitate et pluralitate* (Parigi 2/1311): solo mss. latini (*ROL* VII);
- IV.39** *Sermones contra errores Averrois* (Parigi 4/1311): solo mss. latini (*ROL* VII);
- IV.40** *Liber de efficiente et effectu* (Parigi 5/1311): solo mss. latini (*ROL* VII);
- IV.41** *Liber de facilis scientiae* (Parigi 6/1311): solo mss. latini (*ROL* VII);
- IV.41a** *Quaestiones factae supra Librum facilis scientiae* (Parigi 6/1311): un solo testimone latino (*ROL* VII);
- IV.42** *Liber de Deo ignoto et de mundo ignoto* (Parigi 6/1311): solo mss. latini (*ROL* VIII);
- IV.43** *Liber de forma Dei* (Parigi 7/1311): solo mss. latini (*ROL* VIII);
- IV.44** *Liber de divina existentia et agentia* (Parigi 8/1311): solo mss. latini (*ROL* VIII);
- IV.45** *Liber de quaestione valde alta et profunda* (Parigi 8/1311): solo mss. latini (*ROL* VIII);
- IV.46** *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* (Parigi 9/1311): solo mss. latini (*ROL* VIII);
- IV.46a** *Petitio Raymundi... ad acquirendam Terram Sanctam* (Parigi 9/1311): solo tradizione latina;
- IV.47** *Vita coetanea* (Parigi 8-9/1311; *WD* 9 (?) 1311): doppia tradizione; steso in latino (*ROL* VIII) da uno o più monaci della Certosa di Vauvert e tradotto in catalano, lingua in cui restano un ms. del sec. xv e uno del 1608 (Palma, Biblioteca Bartolomé March, ms. 99-V1-6) che si dice ricavato da un ms. antico.⁶⁶

PARIGI-VIENNE 1311-1312

- IV.48** *Del concili* (Parigi-Vienne 10/1311; *WD* Parigi): solo mss. catalani (*ORL* XX).

⁶⁶ A c. 222v: «Fas memoria yo Don Ffs. Montaner y Font com he trasladade la present vida, conversio e penitencia del glorios martir, mestre Ramon Lull de un libre de ma escrit molt antich, el qual es en [paraula il·legible] de les monges de nostre Sra. de Conceptio dites del olivar del orde del Serafich Pare St. Ffco. y entigament era del Rt. Pare fra Pere de St. Just quant estudiave en la universitat de Tolosa en l'any 1386.- y yo desus dit l'e trasladade en Mallorca a 8 de setembre de 1608. Tot sia a honor y gloria de Deu y del glorios St. Lull». La citazione è tratta dal *Lull DB*.

- IV.49** *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus* (Paris-Vienne 10/1311; *WD* sulla strada per Vienne): solo tradizione latina (*ROL XVI* 1988);⁶⁷
- IV.50** *Liber de ente reali et rationis* (Vienne 12/1311): solo tradizione latina (*ROL XVI*);
- IV.51** *Liber de divina habentia* (Vienne 1/1312): tramandato da un solo ms. latino del xv sec. (*ROL XVI*);
- IV.52** *Liber de ente simpliciter absoluto* (Vienne 3/1312): solo mss. latini (*ROL XVI*).

MONTPELLIER-MALLORCA 1312-1313

- IV.53** *De locutione angelorum* (Montpellier 5/1312): tramandato solo da 2 mss. latini, di cui un frammento (*NEORL* 2); «L'original catalan est perdu» (*ROL XVI*, 212);
- IV.54** *Liber de participatione Christianorum et Saracenorum* (Maiorca 7/1312): solo mss. latini; «L'original catalan est perdu» (*ROL XVI*, 212);
- IV.55** *Liber differentiae correlativorum divinarum dignitatum* (Maiorca 7/1312): solo mss. latini; «Le texte de la version catalane primitive est perdu» (*ROL XVI*, 264);
- IV.56** *Liber de quinque principiis* (Maiorca 8/1312): resta un solo ms. latino, ma sappiamo che l'opera fu tradotta da Guillem Mestres nel 1316 (*explicit*)⁶⁸ (*ROL XVI*);
- IV.57** *Liber de novo modo demonstrandi* (Maiorca 9/1312): solo mss. latini; «Le texte de la version catalane primitive est perdu» (*ROL XVI*, 342);
- IV.58** *Liber qui continet confessionem* (Maiorca 9/1312): solo mss. latini (*ROL XVI*);
- IV.59** *Liber de secretis Sanctissimae Trinitatis et Incarnationis* (Maiorca 9/1312): opera composta in arabo, tradotta in catalano da Llull e poi in latino da Guillem Mestres; restano solo testimoni latini, ma la direzione traduttiva si ricava dall'*incipit* e dall'*explicit*.⁶⁹ arabo → catalano → latino (*ROL XVI*);

⁶⁷ Gli editori del *ROL XVI*, Antoni Oliver e Michel Senellart, suppongono che tutte le opere citate nel *Testamentum* avessero un originale catalano. Si veda la discussione delle ipotesi svolte dagli editori del *ROL* nel par. 5.

⁶⁸ «Ob honorem et reverentiam Domini nostri Dei Jesu Christi explevit Raimundus Lullii istum librum in mense Augusti in civitate Majoricensi in vulgari anno Domini 1312 incarnationis eiusdem Domini Jesu Christi. Et in eadem civitate transtulit ipsum de vulgari in latinum Guillelmus Magistri presbyter regens studium grammaticale capituli Majoricensis anno Domini 1316» (*ROL XVI*, 314).

⁶⁹ «Istum transtulit librum in vulgari Raimundus de libro quem composuit in arabico. Et in duobus dividitur distinctionibus» (*Inc.*, 324); «Verumtamen Guillelmus Magistri presbyter, regens studium grammaticale capituli Maioricarum, presentem librum transtulit de romancio in latinum, mense Aprilis in civitate praedicta, anno Domini 1316 incarnationis Domini nostri Iesu Christi» (*Expl.*, 337).

sappiamo che la versione araba fu al centro di una controversia religiosa a Fes (cf. Batllori 1994, 311-312);

- IV.60** *Liber de sermonibus* (Maiorca 10/1312): un solo ms. latino dell'inizio del XIV sec. (Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10495), in cui si trovano anche le tre opere successive, tutte edite nel *ROL XV*;
- IV.61** *Liber de septem sacramentis* (Maiorca 10/1312);
- IV.62** *Liber de Pater noster* (Maiorca 10/1312);
- IV.63** *Liber de Ave Maria* (Maiorca 10/1312);
- IV.65** *Liber de virtutibus et peccatis* (Maiorca 1/1313): doppia tradizione, con un solo ms. catalano del XV in (*NEORL I*) e 3 latini medievali più antichi (*ROL XV*); catalano → latino;
- (ex **IV.64**) **IV.65bis** *Liber de septem donis Spiritus sancti* (Maiorca 2/1313): solo un testimone latino (*ROL XV*);
- IV.66** *De operibus misericordiae sermones* (Maiorca 2/1313): solo un testimone latino (*ROL XV*);
- IV.67** *Ars abbreviata praedicandi* (Maiorca 2/1313): opera composta in catalano e tradotta in latino per volere di Lull; tradizione manoscritta medievale nelle due lingue (*ROL XVIII*); *WD* (p. 227): «Catalan original with three contemporary Latin translations»;
- IV.68** *Liber per quem poterit cognosci, quae lex sit magis bona...* (Maiorca 2/1313): restano solo mss. latini (*ROL XVIII*);⁷⁰
- IV.70** *De virtute veniali et vitali* (Maiorca 4/1313): solo mss. latini (*ROL XVIII*);
- IV.71** *Testamentum Raimundi* (Maiorca, 26 aprile 1313; *WD* 16 aprile 1313)⁷¹ (*ROL XVIII*): solo un ms. latino.

MESSINA 1313-1314

- IV.72** *Liber de compendiosa contemplatione* (Messina 5/1313): solo tradizione latina (*ROL I*);
- IV.73** *Libre de consolació d'ermità* (Messina 8/1313): mss. medievali catalani e latini; catalano → latino (*explicit*)⁷² (*ROL I*);

⁷⁰ L'opera (ex *IV.69*, ora *FD I.14*) *Ars infusa* (*WD* Maiorca ca. 1313 (?)) è ora considerata apocrifia (*ROL XVIII*).

⁷¹ La datazione del *WD* è probabilmente frutto di un refuso.

⁷² *Expl.* «Finivit Raimundus librum istum in Civitate Messanae mense novembris anno 1313 incarnationis Domini nostri Jesu Christi. Ipse autem liber fuit ante positus in vulgari quam in latino» (*ROL I*, 120). Nel foglio 79v dell'Ottob. Lat. 405 si legge: «Iste liber est trasletatus (!) in arabico». Questa nota si riferirebbe – secondo Garcías Palou (1981, 103-5) – al *Liber de inventione Dei*, che precede nel codice il nostro testo. Sulla versione latina dell'opera, si veda Ferrero (2008), che ne fornisce l'edizione.

- IV.74** *Liber de definitionibus Dei* (Messina 9/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.75** *Liber de accidente et substantia* (Messina 10/1313): solo tradizione latina (ROL I);⁷³
- IV.76** *Liber de ente absoluto* (Messina 10/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.77** *Liber de actu majori* (Messina 10/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.78** *Liber de divinis dignitatibus infinitis et benedictis* (Messina 10/1313): solo mss. latini (ROL I); opera di autenticità controversa;
- IV.79** *Liber propter bene intelligere, diligere et possificare* (Messina 10/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.80** *Liber de medio naturali* (Messina 10/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.81** *Liber de scientia perfecta* (Messina 11/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.82** *Liber de infinita et ordinata potestate* (Messina 11/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.83** *Liber de minori loco ad maiorem* (Messina 11/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.84** *Liber de infinito esse* (Messina 11/1313): solo 3 mss. latini (ROL I);
- IV.85** *Liber de Trinitate trinitissima* (Messina 11/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.86** *Liber de sanctitate Dei* (Messina 11/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.87** *Liber de divina unitate* (Messina 11/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.88** *Liber de inventione Dei* (Messina 11/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.89** *Liber de quinque praedicabilibus et decem praedicamentis* (Messina 12/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.90** *Liber de divina natura* (Messina 12/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.91** *Liber de essentia et esse Dei* (Messina 12/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.92** *Liber de creatione* (Messina 12/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.93** *Liber de concordantia et contrarietate* (Messina 12/1313): solo mss. latini (ROL I);
- IV.94** *Liber de potestate pura* (Messina 1/1314): solo mss. latini (ROL I);
- IV.95** *Liber de intelligere Dei* (Messina 1/1314): solo mss. latini (ROL I);
- IV.96** *Liber de divina voluntate infinita et ordinata* (Messina 1/1314): solo mss. latini (ROL I);
- IV.97** *Liber de Deo maiore et Deo minore* (Messina 1/1314): solo ms. latino medievale (ROL I);
- IV.98** *Liber de affirmatione et negatione* (Messina 2/1314): solo mss. latini (ROL II);⁷⁴

⁷³ Resta solo la versione latina ma nel ms. Ottob. Lat. 405 in margine al f. 11 si legge: «es en sareynes».

⁷⁴ Tutte le opere edite nel ROL II, composte a Messina e a Tunisi, sono contenute nell'Ottob. Lat. 405, tranne IV.109.

- IV.99** *Liber de justitia Dei* (Messina 2/1314): solo mss. latini (ROL II);
IV.100 *Liber de fine et majoritate* (Messina 2/1314): solo mss. latini (ROL II);
IV.101 *Liber de vita divina* (Messina 2/1314): solo mss. latini (ROL II);
IV.102 *Liber de perfecto esse* (Messina 3/1314): solo mss. latini (ROL II);
IV.103 *Liber de objecto finito et infinito* (Messina 3/1314): solo mss. latini (ROL II);
IV.104 *Liber de memoria Dei* (Messina 3/1314): solo mss. latini (ROL II);
IV.105 *Liber de multiplicatione quae fit in essentia Dei per divinam trinitatem* (Messina 4/1314): solo mss. latini (ROL II);
IV.106 *Liber de perseitate Dei* (Messina 4/1314): solo mss. latini (ROL II);
IV.107 *De ostensione, per quam fides catholica est probabilis atque demonstrabilis* (Messina, 1313-14): solo mss. latini (ROL II);
IV.108 *Liber de civitate mundi* (Messina 5/1314): solo mss. latini (ROL II).⁷⁵

TUNISI 1314-1315

- IV.109** *Ars consilii* (Tunisi 7/1315): arabo → catalano → latino (*explicit*):⁷⁶ resta un solo ms. latino del sec. xv [Ottob. Lat. 1250] (ROL II);
IV.110 *Liber de Deo et suis propriis qualitatibus infinitis* (Tunisi 7/1315): solo mss. latini, ma si ipotizza un originale arabo (ROL II, 273) sulla base del destinatario; *WD* (p. 240): «Originally written in Arabic»;
IV.111 *Liber de inventione majore* (Tunisi 9/1315): solo un ms. latino del xvi sec., lo stesso ed unico che tramanda le due opere successive (ROL II);
IV.112 *Liber de agentia majore* (Tunisi 9/1315) e **IV.113** *Liber de bono et malo* (Tunisi 12/1315) (ROL II);
IV.114 *Liber de unitate majori fine intellectus, amoris et honoris* (Tunisi 12/1315): solo mss. latini (ROL II);
IV.115 *Liber de Deo et de mundo* (Tunisi 12/1315): solo mss. latini (ROL II).

3. Discussione dei dati

Dopo la fase preartistica, nella quale le lingue in gioco sono tre (arabo, latino e catalano), si possono riassumere le tendenze dei blocchi testuali successivi seguendo l'ordine cronologico.

⁷⁵ La stessa tradizione condivide IV.108a *Liber de consilio dignitatum divinarum* (5/1314), che fa parte di IV.108.

⁷⁶ *Expl.*: «Finivit Raimundus istam scientiam Tunicii mense Julii anno 1315 incarnationis Domini nostri Jesu Christi. Istum librum fecit Raimundus primo in arabico, et postmodum in romantium translavit, et de romantio fecit in latino poni» (ROL II, 269).

MAIORCA 1274-1276: sono trasmesse solo in latino II.A.1, II.A.2 e II.A.3, cioè due testi artistici e l'*Ars notatoria*, che presenta problemi di datazione. Da II.A.5 a II.A.10 la tradizione è doppia o plurilingue, ma il catalano risulta con evidenza la lingua di composizione prevalente.

MAIORCA-MONTEPELLIER 1274-1283: se si eccettuano II.A.19 *Blaquerna* con i suoi estratti e II.A.21, tutte le opere di questo periodo presentano una tradizione medievale latina, ora esclusiva (da II.A.11 a II.A.16, II.A.18), ora affiancata da quella in volgare (II.A.10, II.A.17, II.A.20). Nel segmento successivo (**MONTEPELLIER 1283-1287**), con la sola eccezione dell'*Art demonstrativa* (II.B.1), per la quale si ipotizza ora la stesura in catalano, e delle *Regles* ad essa relative (II.B.10), la tradizione è solo latina; lo stesso accade per i testi composti a **PARIGI 1288-1289**, tranne il *Fèlix*, che sono tramandati solo in latino. In sintesi, si hanno soluzioni diverse condizionate dal genere, con il ricorso all'occitano in alternativa al latino per le opere letterarie.

MONTEPELLIER (1290-1293 (?)): si osserva anche qui la presenza costante della tradizione latina per le opere artistiche, sia come lingua esclusiva della tradizione (III.1, III.6), sia in alternanza con il catalano (fa eccezione II.2.bis).

Dei 23 testi che compongono i due blocchi successivi, (**ROMA (?) 1292 (?) e TUNISI-NAPOLI, ROMA (1292-1296)**), presentano solo la tradizione latina: III.10, III.18, III.20, III.20bis, III.21, che è comunque una traduzione con adattamenti di III.15, e III.27; hanno solo testimoni catalani, con un'insolita concentrazione rispetto alle altre sequenze, III.8a, III.8b, III.9, III.9bis, III.13, III.15 e III.22; in caso di doppia versione, la direzione traduttiva prevalente è catalano → latino, ma la tradizione volgare, se paragonata a quella latina, risulta di solito più esigua (III.23, III.25 e III.26). Il divario fra i testimoni nelle due lingue offre, ancora una volta, indicazioni sulle strategie di diffusione e sull'ambiente in cui le opere circolarono. In questo contesto, se si assume il punto di vista dell'editore Villalba, l'*Arbor scientiae* costituirebbe un'eccezione. Le ragioni da lui addotte a sostegno della priorità del testo latino poggiano su argomenti (il luogo di composizione, la ricchezza della tradizione latina al cospetto di quella volgare e la datazione) che, interpretati all'interno della sequenza, orientano piuttosto verso un originale catalano.

Tutte le opere composte a **PARIGI (1297-1299)** presentano una tradizione latina, unica nella maggior parte dei casi, con l'eccezione di III.29, in cui la direzione traduttiva è latino-catalano, di III.32 e di III.37, per le quali non è formulata al momento alcuna ipotesi sull'originale. La scelta del latino è netta, ma non sarà da trascurare la presenza di testimoni medievali catalani proprio per la loro rarità. Si osserva qui un cambiamento di strategia rispetto al periodo 1274-1289, gli anni della permanenza a Montpellier e di preparazione del primo viag-

gio a Parigi, quando Llull aveva privilegiato l'occitano e il francese per la promozione dei propri scritti.⁷⁷

Nella produzione relativa a **BARCELLONA 1299** il catalano è sempre presente, sia come unica lingua della tradizione sia come lingua di stesura di opere pervenute in doppia versione. E il catalano domina anche nei testi scritti fra **PARIGI E MAIORCA (1299-1301)** come lingua degli originali. Su 10 testi terminati o composti sull'isola, 5 presentano solo la tradizione catalana, 4 la doppia versione medievale con direzione traduttiva catalano → latino, e III.43, l'unica opera iniziata a Parigi e conclusa a Maiorca, la direzione inversa, latino → catalano.

Nella fase successiva, che vede viaggiare Llull da **CIPRO A GENOVA (1301-1303)**, il catalano è ancora presente come lingua di composizione per III.52 e III.53, oltre all'originale perduto della *Rhetorica nova*, di cui si ha notizia dall'autore. A partire dalla *Logica nova* si apre però una forte cesura nella tradizione, che diventa di fatto monolingue. Nel segmento **MONTPELLIER-BARCELLONA (1303-1305)**, composto da 19 opere, la tradizione è infatti solo latina. Si tratta del primo blocco in cui il catalano scompare completamente e nel quale viene meno la corrispondenza fra luogo di composizione (Barcellona) e la doppia tradizione. Si ha notizia indiretta dell'esistenza di un testimone catalano del sec. XIV per il *Liber de memoria* (III.64), trasmesso da una cospicua tradizione latina.

PISA-MONTPELLIER 1308-1309 (da III.77a IV.18): come nella sequenza precedente, tutte queste opere presentano solo la tradizione latina, in linea con la serie monolingue iniziata nel 1303; la sola eccezione è data da IV.7, opera in versi e di datazione dubbia. La serie monolingue continua con la produzione relativa a **PARIGI 1309-1311** e **PARIGI-VIENNE 1311-1312** (solo la *Vita coaetanea* presenta la doppia versione), interrotta dal *Concili*.

Con le opere composte tra **MONTPELLIER E MALLORCA** negli anni **1312-1313** si ritorna ad una situazione variegata, non tanto in rapporto alla tradizione residua, che parla ancora latino, quanto alle ipotesi degli editori (*ROL* XV e XVI), che suppongono fossero state scritte in catalano le opere citate nel *Testamentum*. Le ragioni di questa congettura, quando addotte, saranno discusse nella parte riservata alle edizioni del *ROL* (par. 5). Qui basterà ricordare che solo due opere su 18 relative a questo segmento presentano una doppia versione medievale: IV.65 *De viciis et virtutibus* e IV.67 *Ars abbreviata praedicandi*, «qui était

⁷⁷ Scrive Lola Badia (2009, 186): «Après cette expérience décisive de contact avec la cour de Philippe IV et l'Université, l'usage du latin l'emporta sur celui des autres langues dans l'atelier de Lulle: les langues vernaculaires restent en arrière-plan. Or, avant sa visite à Paris, nous savons bien qu'il se soucia de produire une double version, catalane et occitane, de ses œuvres à l'usage des laïcs».

sans nul doute la version primitive» (*ROL XVI*, xvi);⁷⁸ di altre due (IV.56 e IV.59) sappiamo che furono tradotte in latino da Guillem Mestres.

MESSINA 1313-1314: dei testi composti durante questo soggiorno, da IV.72 a IV.108, solo IV.73 presenta la doppia tradizione, con direzione traduttiva catalano → latino nota grazie all'*explicit*.⁷⁹ Una traccia indiretta di composizione in arabo, ma non vincolante, riguarda IV.75.

TUNISI 1314-1315: la tradizione di questi testi (da IV.109 a IV.115) è particolarmente esigua. Le opere composte a Tunisi ci sono pervenute solo in latino, ma nelle missive inviate da qui a Giacomo II d'Aragona, Llull chiese che potesse raggiungerlo il discepolo e fidato copista Simon de Puigcerdá perché volgesse in latino 15 opere volgari appena concluse.⁸⁰ In questo caso i documenti esterni e la tradizione mostrano una significativa divaricazione.

Dall'elenco delle tendenze ricavabili sulla base della tradizione, delle dichiarazioni dell'autore e delle ipotesi degli editori, emerge che a partire dal 1303 si apre una fase monolingue che conosce poche deviazioni. Rispetto ai 145 testi scritti dopo la *Logica nova*, costituiscono un'eccezione: due opere in versi (IV.7 *Proverbis d'ensenyament* e IV.48 *Del concili*), che presentano solo la versione catalana; IV.56 e IV.59, per le quali disponiamo della prova indiretta di un precedente in catalano, così come per IV.109, ma la tradizione è solo latina; lo stesso vale per il *Liber de memoria* (III.64); IV.65, IV.67 e IV.73 sono trasmesse in doppia versione (nel primo e nell'ultimo caso è l'autore a fornire la direzione traduttiva, catalano → latino).

4. Le lingue della tradizione

Si può percorrere la tradizione, oltre che per segmenti crono-topologici, facendo riferimento alle lingue implicate. In questo modo sarà possibile verificare la continuità di alcune tendenze già evidenziate nella discussione dei dati. Una stessa opera potrà essere considerata più volte se presenta una tradizione plurilingue. Ad esempio, nel caso di trafilè del tipo arabo-catalano-latino, essa verrà inserita sia nel paragrafo relativo alla presenza della lingua araba nel *corpus*, sia per documentare la direzione traduttiva secondaria catalano → latino.

⁷⁸ L'ipotesi di un originale catalano è accompagnata da alcuni indizi di natura testuale che saranno discussi nel par. 5 di questo lavoro.

⁷⁹ L'introduzione generale di Stöhr (*ROL I* 1959) indica come composta in catalano anche l'*Epistola ad iuratos civitatis Maioricarum*, oggi considerata spuria.

⁸⁰ I documenti si leggono in *ROL II* (295 e 402-405) e in Hillgarth (1998 [1971], 94-100).

4.1. Opere pervenute solo in catalano

Secondo il taglio cronologico adottato, che esclude le traduzioni tarde, le opere pervenute solo in catalano sono 19: II.A.4, II.A.21, III.2.bis, III.8a, III.8b, III.9, III.9bis, III.13, III.15, III.22, III.41a, III.42, III.43bis, III.44, III.44a, III.44b, III.49, IV.7, IV.48.⁸¹ Possiamo unire all'elenco le opere in versi provviste di una versione latina in prosa: la *Lògica del Gatzel* (I.1) e le *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa* (II.B.10).

I luoghi di composizione rinviano all'area catalana o in cui il catalano era lingua nota, principalmente Maiorca, Montpellier, Barcellona, cui si affiancano Napoli e Roma. Più importante è però rilevare che si tratta, con poche eccezioni, di opere in versi e di carattere didattico-didascalico: II.A.4 era probabilmente destinato alla scuola di Miramar (Brummer 1978), III.2bis era diretto a coloro che non conoscevano il latino, ecc. Rispetto alla forma, agli scopi e ai destinatari, la *Petició* a Celestino V (III.15) rappresenta un caso a parte, legata alla situazione politica contingente e al suo improvviso capovolgimento.

Caratteristiche analoghe per luogo e per destinazione presentano i testi con tradizione medievale plurilingue privi di una versione latina (II.A.5, II.B.15), e quelli nei quali l'occitano rappresenta il ponte verso una nuova traduzione, che può essere latina (II.A.19e), francese (II.A.19), o latina e francese insieme (II.A.6), secondo percorsi collegabili talvolta all'iniziativa dell'autore (cf. Badia, Santanach e Soler 2009b). Il ricorso all'occitano, idioma privilegiato in una prima fase nelle relazioni politiche con la Francia, trova una ragione supplementare, rispetto alle motivazioni legate al genere letterario e alla sua diffusione, nella composizione stessa della Corte: Isabella d'Aragona, madre di Filippo il Bello, era figlia di Giacomo I; Pere de Lemotges, il primo seguace parigino di Llull, era di lingua occitana, così come molti consiglieri del re, formati a Montpellier.

Altre opere che presentano una tradizione romanza medievale, oltre alla doppia versione catalano-latino, sono: II.A.9 *Llibre del gentil e dels tres savis*, con una versione castigliana e una francese; II.A.10 *Liber principiorum medicinae*, con una versione italiana procedente dal latino; III.41b *Coment del Dictat*, con una versione castigliana medievale, e III.26 *Proverbis de Ramon*, tramandati anche da un frammento occitano del sec. XIV.

⁸¹ Non è inclusa in questo elenco, pur rispondendo ai criteri indicati, III.52, che presenta 4 mss. catalani, tutti entro il sec. XV, e un testimone latino del sec. XVI; sarà conteggiata fra le opere trasmesse in doppia versione per le ragioni addotte nel par. 4.3.

4.2. Opere in arabo

Per la lingua araba dobbiamo attenerci alle dichiarazioni dell'autore e alle congetture degli editori svolte sulla base di alcuni indizi interni ed esterni alla tradizione. Sarà da sottolineare con Lola Badia (2009, 178) che l'adozione della «langue de l'adversaire comme véhicule primaire de rédaction reste une nouveauté sans précédent si l'on considère l'emploi des langues effectué par les intellectuels européens du XIII^e siècle».

Stando alle dichiarazioni lulliane, furono composte in arabo: I.1, I.2, III.81, IV.59 e IV.109; un debole indizio su un possibile originale arabo riguarda IV.75. Questa lingua si trova sempre all'origine di una trafila traduttiva, con un solo caso, sempre suffragato dalla testimonianza dell'autore, che va in direzione inversa, cioè dal latino all'arabo (III.1).

Lasciando da parte i casi dubbi (IV.75) e le dichiarazioni d'intenti dell'autore,⁸² il breve catalogo mostra una via preferenziale, che va dall'arabo al latino passando per il volgare (I.2, IV.59, IV.109). Il latino rappresenta la lingua intermedia tra arabo e catalano in I.1, con il passaggio prosa-verso, e la lingua d'arrivo per III.1.

In assenza di testimoni in arabo, qualche riscontro dovrebbe venire dalle contaminazioni linguistiche, ma le opinioni in merito sono divergenti, a partire dal monumentale *Llibre de contemplació* (I.2): Armand Llinarès (1980, 126) propende per interpretare i ripetuti riferimenti all'originale arabo come una finzione letteraria, senza per questo negare le forti influenze culturali che lo percorrono; Miquel Colom (1989) ritiene che il testo catalano non presenti tratti linguistici riconducibili all'arabo, mentre Galmés de Fuentes (1999) afferma che essi sono evidenti. Johannes Stöhr osserva che l'*Ars consilii* (IV.109) «abundat constructionibus arabicis; quare ex originali arabico fluisset comprobatur, ut in rubrica finali habetur» (*ROL* I, 25), senza però addurre esempi. Non è facile distinguere tra le scelte di stile, le suggestioni e le fonti dalle possibili interferenze dovute alla traduzione. Nel *Compendium seu commentum Artis Demonstrativae* (II.B.17) Llull chiede ai discepoli di avere fiducia nel suo «modum loquendi arabicum», consapevole del fatto che «non est multum apud Latinos sermo consuetus» (*MOG* III, 542); l'ammirazione per lo stile del *Corano* e della mistica araba è esplicita nel *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e), che si dice scritto alla maniera dei sufi; sempre nel *Blaquerna* (cap. 88) un messaggero racconta

⁸² Per le opere in arabo, si vedano Bonner (*OS*, 19, n. 69) e Garcías Palou (1977, 100-106), nel cui elenco è da correggere l'indicazione relativa alla stesura in arabo del *Llibre del Gentil e dels tres savis*, confutata nell'edizione *NEORL* II.

come la predicazione del *Corano* suscitasse una devozione profonda, fino alle lacrime, in chi ne ascoltava le parole;⁸³ infine, nel prologo dei *Cent noms de Déu* (III.9bis), Llull pone la propria opera in competizione con il testo sacro dell'Is-lam.⁸⁴

I testi con presunta versione araba furono composti in centri diversi (Maiorca e Montpellier, in momenti distinti e lontani cronologicamente, poi Bugia, Messina e Tunisi);⁸⁵ il luogo non doveva essere troppo vincolante se a Tunisi, fra il 1314 e il 1315, Llull stese più opere in catalano, nate dalle dispute con i saggi locali, destinate alla traduzione latina. La scelta della lingua offre, ancora una volta, un chiaro orientamento sulla prima destinazione dell'opera, sui suoi scopi, soprattutto sugli interlocutori immediati del Beato.

4.3. *Opere con doppia tradizione*

Le opere interessate dalla doppia versione, catalana e latina, rappresentative di una notevole varietà di situazioni, sono in totale 47. Anche in questo caso si dovrà distinguere fra la tradizione reale, le dichiarazioni dell'autore, che possono trovare riscontro o meno nei testimoni residui, e le congetture degli editori, che possono essere formulate su base testuale o *in absentia* di una delle due versioni. I testi per i quali disponiamo della testimonianza lulliana sono contraddistinti dall'asterisco (*), mentre quelli per i quali conosciamo la direzione traduttiva dall'*explicit* sono accompagnati dalla sigla *expl.* Le indicazioni dell'autore sulla lingua di composizione sono esigue e occasionali: esse emergono dall'auspicio di una traduzione in più lingue (III.2, III.9bis, III.19, III.46), di solito in latino; giustificano la scelta del catalano in rapporto al pubblico di laici (III.2, III.8a), secondo un *topos* ricorrente nella letteratura coeva; documentano la stesura in arabo di alcuni testi (I.2, III.81, IV.109).

⁸³ Il messaggero «atrobà que per bella manera que avien en parlar, e cor recomtaven la vida de molt home qui per devoció moria, per açó ploraven les gents. Ítem atrobà un Llibre d'Amic e d'Amat, on era recomtat com los devots hòmens faïen cançons de Déu e d'amor (...)».

⁸⁴ «Con los serraïns entenen provar lur lig esser donada de Deu, per so car l'Alcorà es tan bel dictat que nol poria fer nuyl hom semblant dél, segons que els dien: Yo, Ramon Luyl indigne, me vuyl esforsar, ab ajuda de Deu, fer aquest libre, en qui ha meyllor materia en l'Alcorà, a significar que enaxí com yo fas libre de meyllor materia qua l'Alcorà, pot esser altre home qui aquest libre pos en axí bel dictat com l'Alcorà. E assò fas per so que hom pusca argüir als serraïns que l'Alcorà no es dat de Deu; ja sia que sia bel dictat» (*ORL* XIX, 79).

⁸⁵ Sull'insegnamento delle lingue a Miramar, si vedano Garcías Palou (1977), Brummer (1978) e Perarnau (2002).

* Nel caso di doppia tradizione, si possono isolare gli scritti sui quali non si formulano ipotesi di procedenza, di solito per mancanza di edizioni affidabili di una delle due versioni: II.A.7, II.A.17, II.A.20, III.26, III.37. Presentano la direzione traduttiva catalano → latino, sempre tenendo conto delle ipotesi degli editori, delle evidenze documentarie e delle dichiarazioni autoriali: II.A.8, II.A.9, II.A.10, II.B.1, II.B.10 (con passaggio verso-prosa), III.2*, III.7, III.11, III.12, III.14, III.16, III.19*, III.24b*, III.25, III.32* (cf. nota 12), III.41b (*expl.*), III.45, III.46, III.47, III.48, III.53, IV.65, IV.67, IV.73 (*expl.*). Si possono includere in questa trafila: III.52, la cui traduzione latina eccede di poco i nostri limiti cronologici (sec. XVI), ma sulla quale esiste un'ipotesi dell'editore; inoltre è conservata nello stesso codice di III.24b, opera per la quale disponiamo della testimonianza lulliana; e III.15, rielaborata in latino per Bonifacio VIII. Una discussione a sé merita (III.23) l'*Arbor scientiae*, che secondo l'editore sarebbe stato composto in latino e successivamente tradotto in volgare. Alle obiezioni poste dai recensori, già citate nel catalogo, si può aggiungere quanto emerge da questa rassegna: l'analogia con la lingua di composizione delle opere appartenenti allo stesso segmento, composte in prevalenza in catalano, non collima con l'affermazione di Villalba (2002): «També pot recolzar la conclusió sobre la prioritat del text llatí el fet que Ramon Llull es trobés l'any 1295 a Roma, on la llengua científica era, sens dubte, el llatí», che può giustificare la necessità di una traduzione in latino del testo, ma non la sua composizione in questa lingua.

Vanno in direzione contraria, dal latino al catalano, solo due opere composte a Parigi (III.29 e III.43), e la *Logica nova* (III.56). Fra le opere con doppia tradizione si considerano anche la *Vita coetanea* (IV.47) e l'*Ars brevis* (III.77), scritte in latino, le cui versioni volgari per certo non dipendono dall'autore. Anche la *Lògica del Gatzel* (I.1), con il passaggio dalla prosa al verso nella traduzione catalana, può essere inclusa in questo gruppo.

Per i testi con tradizione plurilingue, o supposta tale, si può ricordare che, trascurando la versione araba ogni volta che si pone all'origine di una trafila traduttiva, si ottiene una sequenza prevalente catalano → latino (I.2, IV.59 *expl.*, IV.109 *expl.*), così come per alcune opere è l'occitano a mediare tra catalano e latino (II.A.19e, II.A.6).

In presenza della sola tradizione latina, per le seguenti opere si ricava la lingua dell'originale da notizie indirette, ancora con direzione traduttiva prevalente catalano → latino: III.41c*, III.50*, IV.56 (*expl.*); non si possono fare ipotesi sul *Libre de memoria* (III.64).

Sui luoghi di composizione vale la pena sottolineare che, oltre a Maiorca Montpellier e Barcellona, un blocco consistente di opere con tradizione bilingue fu scritto a Napoli e Roma. I testi composti a Parigi conservati in versione bilin-

gue sono rari: nessuno dei 9 risalenti al primo viaggio (1288-1289); dei 12 stesi durante il secondo soggiorno (1297-1299) solo tre presentano la doppia versione: III.29, III.32, III.47, cui si aggiunge III.43, iniziato a Parigi ma terminato a Maiorca; nessuno dei 31 composti durante il terzo soggiorno, ad eccezione della *Vita coetanea*, di cui si è detto. Complessivamente si tratta di 5 opere su 53, e la direzione traduttiva non sembra lasciare dubbi, là dove si dispone di edizioni, sulla lingua degli originali, ossia il latino (III.29, III.43, IV.47). Per III.32 disponiamo della testimonianza dell'autore, senza indicazioni di procedenza, mentre resta dubbio il caso di III.37, che comunque presenta una cospicua tradizione in volgare.

In sintesi, su un totale di 47 testi, si ottiene il quadro che segue: fra le opere con doppia tradizione, 32 presentano la trafila catalano → latino (includendovi la mediazione occitana e la procedenza dall'arabo); 6 la direzione traduttiva latino → catalano (si considerano anche la *Vita coetanea* e l'*Ars brevis*), mentre per 5 opere non esistono ipotesi sulla lingua dell'originale. In assenza della versione catalana, si ha notizia fondata della procedenza della versione latina da quella catalana in 3 casi; per III.64 non sono possibili congetture. I dati mostrano che la traduzione dal latino al catalano è del tutto eccezionale e che riguarda principalmente le opere composte a Parigi.

Questa rassegna, che può essere percorsa secondo criteri diversi da quelli proposti e per trarne considerazioni distinte, non può prescindere dal genere e dal contenuto delle opere, che orientano la scelta della lingua in funzione di una specifica destinazione. Osserva Lola Badia (2009, 185): «Comme tous les poètes catalans de son époque – par exemple, Cerverí de Gérone –, Lulle composa ses textes versifiés, didactiques ou lyriques, en occitan: un occitan dépouillé de toute élaboration rhétorique évoquant la tradition des troubadours, dans laquelle Raymond ne voyait que du péché. Lulle écrivit en catalan, par contre, des romans, des traités pédagogiques, et des monographies scientifiques». Le considerazioni di Bonner (2003) sul monolinguismo latino delle opere tecnico-artistiche confermano l'importanza di indagare il *corpus* sia dal punto di vista delle strategie attribuibili all'autore sia della ricezione successiva. Ciò che colpisce nei casi in cui si conosce o ipotizza un originale catalano è indubbiamente l'asimmetria fra i testimoni nelle due lingue: ad eccezione dell'*Art amativa*, che offre un sostanziale equilibrio fra i testimoni medievali nelle due lingue, limitandoci ad alcuni esempi significativi, si trova che l'*Ars demonstrativa* presenta 20 mss. latini contro 1 catalano; il rapporto è di 36 a 3 per la *Taula general*.⁸⁶ Si

⁸⁶ Per i dati su questo punto e per la loro discussione, rinvio a Bonner (2003).

ha l'impressione che la scelta netta, a partire dal 1303, a favore del latino come lingua di trasmissione, abbia esposto la tradizione volgare, precedente e successiva, a una forte selezione, contribuendo alla sua fragilità.

5. Gli argomenti degli editori: il caso del *ROL*

La scelta del *ROL* per questo tipo di sondaggio è motivata dalla sua continuità nel tempo, dall'uniformità dei criteri di edizione e di presentazione delle opere, che di solito include una nota sulla lingua di stesura.⁸⁷ Le considerazioni che seguono derivano dalla lettura delle note filologiche, delle introduzioni generali e particolari alle opere pubblicate dal 1959 fino ad oggi (*Ars demonstrativa* del 2007), in cui solitamente si discute la lingua dell'originale. Il sondaggio servirà a capire quali sono i criteri che orientano le congetture degli editori, anche quando la tradizione si presenta monolingue e manca un supporto documentario certo. La situazione più frequente delle opere edite fino ad oggi nel *ROL* è la disponibilità della sola tradizione latina. Sarà da tenere presente il fatto che ogni edizione influenza le successive, non solo aumentando le conoscenze sull'autore e sulla tradizione, ma anche consolidando il repertorio di argomenti in favore di una specifica tesi.

Quando la tradizione è solo latina, e non esistono indizi che suggeriscano una direzione diversa, di solito gli editori non formulano ipotesi sulla lingua dell'originale, affidando le conclusioni alla prova evidente dei testimoni:⁸⁸ VI (Parigi 1310) e VII (Parigi 1311), XIV (*Ars generalis ultima*), XVII (tranne che per III.29, che presenta la doppia tradizione), XX, XXIII (per la *Logica nova* si riporta il contenuto del *colophon*), III.6 nel vol. XXIX; in alcuni casi tale correlazione viene formulata in modo esplicito: la tradizione è solo latina, perciò l'opera fu scritta in latino (VIII, X, XI, XII). Per il *Liber natalis pueri parvuli Christi Iesu*, l'editore Harada afferma: «In nullo catalogo, apud nullum bibliographum ne vestigium quidem ullius textus catalaunici invenitur. Quare ab ipso Raimundo latine conceptum et scriptum esse iure tenetur» (*ROL* VII, 23).

Gli argomenti richiamati a conferma della composizione in latino di opere pervenute solo in questa lingua sono: i cataloghi, il luogo di stesura, il tema (teologico o filosofico) e i destinatari. A tali criteri, variamente combinati, viene

⁸⁷ Friedrich Stegmüller pose il problema della doppia tradizione al momento del progetto delle edizioni del *ROL*; nei primi volumi si trova un paragrafo dal titolo *De lingua originali operum*, mantenuto di solito in quelli successivi.

⁸⁸ I numeri romani semplici fanno sempre riferimento ai volumi del *ROL*.

attribuito un peso diverso a seconda delle situazioni (li troviamo tutti riuniti nel vol. V, 160): «Quibus omnibus perpensis, magistrum Raimundum, ultimo Parisiis versantem, omnia opera nunc nota latino sermone confecisse censemus». Nei volumi III e IV (Montpellier 1304) si osserva che «sermonem originale *Libri de praedicatione* esse latinum et solum latinum, sequentibus innixi rationibus»: la tradizione manoscritta è monolingue; il tema (la predicazione) e il pubblico (tutti i predicatori, non solo quelli catalani) confermano la scelta di questa lingua. Qualche problema sembra porre invece il luogo di composizione: nonostante Llull si trovasse a Montpellier, in ambiente frequentato da molti mercanti di Barcellona e da studenti catalani, e l'occitano fosse prossimo al catalano, «sextae suae in Monte Pessulano commorationis tempore nullum opus catalaunice scripsit» (*ROL* III-IV, 128). Non viene citato il caso della *Logica nova*, tradotta qui in catalano nel 1304, secondo la testimonianza dell'autore. Nel caso del *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* la stessa sede, Montpellier, viene richiamata a conferma della stesura in latino (*ROL* XXII, 4). Nel *ROL* IX, che contiene le opere scritte sempre a Montpellier l'anno successivo (1305), si osserva che «opera Raimundi anno 1305 finita omnia lingua latina scripta sunt eademque lingua ad nos pervenerant» (p. vii). Oltre che dalla tradizione manoscritta, le conferme provengono dai cataloghi, dai temi trattati e dai destinatari (re, papa e cardinali), «quae omnia consequi non potuit nisi libris latine conscriptis».

La necessità di formulare prove in negativo su un possibile originale catalano, conduce l'editore dell'*Ars compendiosa Dei*, M. Bauzá Ochogavía (*ROL* XIII, 6), ad affiancare agli argomenti consueti (tradizione monolingue e destinatari) una prova interna, che non ha comunque valore dirimente, poiché l'opposizione che si configura fra lingua barbara e greca rispetto a quella latina non esclude affatto il volgare:

Hay que atender también al testimonio indirecto del mismo Ramón Lull cuando habla de los cuatro sentidos de la Escritura: «Quae species sunt hae: Littera, allegoria, tropologia et anagogia. Et quia ista vocabula sunt graeca et barbara, impediunt linguam latinam. Unde propter hoc volumus venari istas species quattuor modis, ut evitemus confusionem, umbram et sensum aenigmaticum graecorum, ut ad clarum sensum latinorum veniamus» (cf. infra, p. 314). Y poco más adelante añade: «Per istas quattuor declarationes potest artista exponere auctoritates sanctorum ad placitum, et fugare et evitare obscuritatem siue taedium, quam habent latini per verba graeca in auctoritatibus sanctorum» (*ROL* XIII, 315).

Quando la tradizione è monolingue, ma le testimonianze esterne confliggono con essa, si applica di solito in principio dell'analogia: in *ROL* I la doppia tradi-

zione medievale di IV.73 (*Liber de consolatione eremitarum*) si riverbera sulle opere conservate nel ms. Ottob. lat. 405 della Biblioteca Vaticana, avviando una riflessione di più ampia portata:

*Librum quidem de consolatione eremitarum ipse latine reddidit. Nonne hoc idem dicendum erit de ceteris opusculis eodem codice Ottob. Lat. 405 traditis? Latinitas enim ceterorum istius codicis opusculorum non differt a stilo huius translationis. Abundant namque menda grammaticae, quibus apparet scriptorem fuisse Catalanum, latinae linguae minus peritum. Sed an is fuerit ipse Raimundus, an quidam eius amanuensis, certo diiudicari nequit. Fieri quoque potuit, ut ipse Raimundus catalane dicaret socio latine reddenti (J. Stöhr, ROL I, 25).*⁸⁹

Il criterio analogico viene applicato alle opere citate nel *Testamentum* (ROL XV e XVI), in modo più o meno articolato e documentato a seconda dei casi.⁹⁰ Al lascito lulliano i curatori tendono ad attribuire un notevole peso, supponendo che i testi qui menzionati siano originali catalani di cui Llull avrebbe disposto la traduzione in latino.⁹¹ A partire da tale premessa, per IV.68,⁹² di cui si conservano due versioni latine divergenti del sec. XIV e nessun testimone catalano, l'editore osserva: «Il y a donc lieu de supposer qu'elles constituent deux traductions distinctes effectuées à partir d'originaux en langue catalane correspondant à deux rédactions successives» (ROL XVIII, 162-163). La congettura è anticipata nel ROL XV, dove si legge che del *Liber per quem poterit cognosci, quae lex sit magis bona...* (IV.68): «se conserven dos antigues y distintas versiones del catalán» (p. xciv). Dinanzi a una deduzione di questo tipo, si può ricordare quanto osservato per l'*Art amativa*, ovvero che nella storia di una versione si possono riscontrare varianti redazionali cospicue indipendenti da un antecedente in altra lingua.

Le opere citate nel *Testamentum* sono nell'ordine: IV.65, IV.57, IV.56, IV.55, IV.59, IV.54, IV.53, IV.70, IV.67; fra queste, solo due presentano la doppia tradizione catalana e latina (IV.65 e IV.67); di altre due si conosce la linea traduttiva catalano-latino grazie all'*explicit*, che indica come traduttore Guillem Mestres (IV.56 e IV.59). Delle opere che formano la *Summa sermonum*, da IV.60 a IV.66,

⁸⁹ L'evidenza della lingua latina contaminata dal catalano è considerata la norma e non dà adito ad ipotesi in ROL XI.

⁹⁰ Il ROL XV contiene l'edizione della *Summa sermonum*, a cura di Fernando Domínguez e Abraham Soria (†); il vol. XVI, a cura di Antoni Oliver e Michel Senellart, quella delle altre opere citate nel *Testamentum*, eccetto IV.68 (ROL XVIII).

⁹¹ Sul peso eccessivo dato alle disposizioni testamentarie (e alla loro esecuzione), cfr. Hillgarth (1998 [1971], 174-175).

⁹² Si identifica con quest'opera il *Liber de sex syllogismis* citato nel *Testamentum* (ROL XVIII, 262).

solo IV.65 *Llibre de virtuts e pecats* presenta la doppia tradizione. I 182 sermoni che la compongono sono conservati integralmente solo nel ms. (M =) Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10495 (XIV), che rappresenterebbe la copia di un originale latino anteriore. Il testo IV.65 è tramandato, oltre che da M, da un testimone catalano medievale (*NEORL* I) e da altri due mss. latini dei secc. XIV/XV.

Nell' *Introduzione* all'edizione della *Summa* si legge:

De las cláusulas del testamento no se sigue necesariamente que estas obras hubieran estado originalmente escritas en catalán o en latín. Se puede, sin embargo, afirmar el origen catalán de las obras allí aducidas considerando simplemente que dos de las obras citadas en el testamento, a saber, el *Liber de quinque principiis* (op. 197 [IV.56]) y el *Liber de secretis sacratissimae trinitatis et incanationis* (op. 198 [IV.59]), consta que fueron traducidas del catalán al latín en el mes de abril de 1316, muerto ya Llull (*ROL* XV, lxxxviii).

Poiché i testi citati, di cui si conosce la direzione traduttiva grazie all'*explicit*, appartengono allo stesso genere omiletico e confluirono nello stesso codice M destinato a Perceval Spinola, come disposto dal Beato, si ipotizza che l'originale di tutta la *Summa* fosse catalano. A questa traccia esterna, che l'editore stesso giudica debole, si affiancano prove più solide («decisivos argumentos internos») (*ibid.*). L'argomentazione a favore di una stesura in catalano si articola su più livelli: per quanto il latino di Llull non fosse ineccepibile, quello della *Summa* risulta più approssimativo del solito. L'editore fornisce un'analisi serrata degli errori del traduttore di IV.65 (pp. lxxxix-xciv), l'unico con doppia versione, premettendo che da essa emerge «una traducción palabra por palabra sumamente servil donde el período no tiene nada de latino». Fin qui gli errori sono attribuiti al traduttore e sempre a lui sono ricondotti i vizi elencati di seguito (servilismo a oltranza, scarsa conoscenza del lessico lulliano, latinizzazione del catalano, approssimazione nella traduzione di preposizioni e congiunzioni, indecisioni di natura lessicale, da cui il ricorso frequente a dittologie latine per restituire una parola catalana, ecc.). Qualche problema emerge però quando ai fraintendimenti dell'incerto traduttore si sommano gli errori del copista. Prima della serie di riscontri testuali, scrive infatti Domínguez: «Las numerosas faltas que encontramos en M no son, sin embargo, obra del traductor original sino de un amanuense poco cuidadoso y, al parecer, con unos conocimientos del latín muy elementales» (p. lxxxix). L'esito, a dir poco disastroso, della versione di IV.65 sarebbe dunque il risultato di errori di traduzione e, successivamente, di copia. Fra gli errori imputati al traduttore se ne trovano alcuni riuniti nel par. 5 (p. xciii), presentati come equivoci di lettura del testo catalano, che potrebbero

invece essere attribuiti al copista (*aïra* por *ha ira*, *coses pesades* per *coses pasades*, *lentament* per *l'enteniment*, *ho mou* per *hom ou*, ecc.), soprattutto se, come si afferma di seguito (p. xciv) per l'intero ms. M, il testo appare «plagado de faltas que parecen tener su origen en una deficiente percepción oral por parte del amanuense; este manuscrito es (...) sin lugar a dudas una copia al dictado» (*ibid.*). Volendo sintetizzare il percorso argomentativo otteniamo dunque i seguenti passaggi: il *Testamentum* non contiene indicazioni sulla lingua delle opere elencate, ma per due di queste conosciamo la direzione traduttiva catalano-latino e il nome del traduttore, Guillem Mestres; per IV.65 disponiamo di una versione catalana, dalla cui analisi emerge que «el texto latino [della *Summa*] que ha llegado a nuestro poder es sin lugar a dudas una traducción del texto catalán original»; le traduzioni contenute nel ms. M. furono affidate a traduttori distinti, che rivelano gradi diversi di familiarità con il latino e con il pensiero lulliano (p. xciv).

L'ipotesi sull'originale catalano delle opere menzionate nel *Testamentum* è pienamente accolta, e non discussa, dagli editori del *ROL XVI*, Antoni Oliver e Michel Senellart (1988),⁹³ i quali si limitano a constatare per i testi IV.49, IV.50: «On ne connaît aucun témoin de la version catalane primitive»; per IV.53 e IV.54: «L'original catalan est perdu» (p. 212); per IV.55 e IV.57: «Le texte de la version catalane primitive est perdu» (pp. 264 e 342).

In caso di doppia versione, catalana e latina, e in assenza di indicazioni esplicite dell'autore, possono valere criteri diversi, come l'abbondanza della tradizione latina rispetto a quella catalana, ricordata anche per III.23.⁹⁴

Per la *Tabula generalis* (III.11), la curatrice del *ROL XXVII*, Viola Tenge-Wolf, mostra, con prove testuali inequivocabili, la procedenza da un originale catalano di una trafila tanto ricca quanto complessa. Il confronto fra i testimoni nelle due lingue, che la tradizione ha contaminato in diversi punti della propria storia, approda a conclusioni valide anche per altri testi del *corpus*: non è infatti casuale che i testimoni latini mostrino vistose divaricazioni in presenza di una tradizione catalana, come accade anche per II.A.10.

La doppia tradizione, con la disponibilità dell'edizione catalana (*NEORL V*), non viene sfruttata a pieno nel *ROL XXXI* per il *Liber principiorum medicinae*, in cui si rileva la divaricazione della tradizione latina in due rami, uno prossimo ai testimoni catalani, l'altro divergente ma non completamente autonomo.⁹⁵ I

⁹³ Recensione al volume in *ATCA* 7/8 (1988-9, 330-336).

⁹⁴ Questo argomento viene usato talvolta anche quando la tradizione è monolingue, come per il *De ascensu et descensu intellectus* (*ROL IX*, 15).

⁹⁵ «Reliqui vero codices differentem compositionem textus dant, ut *Principiorum* opus bis compositum Latino sermone esset, praeter *Començaments de Medicina*, quod in promptu est» (p. 421).

riscontri proposti conducono a questo esito: «Hoc profecto sequitur de priore compositione libri principiorum medicinae, et dehinc tres gradus in principiorum librorum compositione ducimus, videlicet, primum Catalani textus dispositionis, secundum primi Latini textus A G,⁹⁶ tertium communis Latini textus» (p. 424). Di quest'ultimo stadio si fornisce l'edizione.

Per l'*Ars demonstrativa* (II.B.1) (*ROL* XXXII), Josep Rubio rivede l'ipotesi di un originale latino, discutendo gli indizi di natura testuale e linguistica che si trovavano alla base della sua formulazione. Considerati il prestigio del copista dell'unico testimone catalano antico, Guillem Pagès, e i percorsi traduttivi che emergono via via dalle edizioni, rilancia l'ipotesi di Jordi Rubió (1985 [1961]) sulla redazione quasi simultanea delle due versioni, sottolineando che «tal vez, el concepto mismo de "traducción" no tiene en Llull el sentido que podemos darle actualmente» (p. lxi). La tesi necessita di prove ulteriori, ma in attesa dell'edizione della versione catalana, affidata allo stesso studioso, si può ribadire che la ridondanza della tradizione latina non rappresenta di per sé un argomento a favore della stesura in questa lingua.

Indubbiamente la tradizione catalana ha subito una notevole decimazione, fino a provocare le forti asimmetrie appena richiamate, ma esiste un luogo comune che si può riassumere con le parole di Hillgarth (1998 [1971]: 170): «De les dues-centes quaranta obres de Llull que ens han arribat, cap a cent noranta s'han conservat només en la versió llatina, tot i que la majoria eren escrites originalment en català». Il peso dell'originale catalano, anche in assenza di indizi che ne giustifichino l'evocazione, può condurre gli editori a formulare prove in negativo sulla sua (non)esistenza, o a propendere per un originale volgare anche nei casi incerti.

6. Considerazioni conclusive

Il *corpus* è stato diviso, a fini operativi, in sequenze isolate sulla base della combinazione luogo-data, all'interno delle quali si sono individuate le tendenze prevalenti nella scelta della lingua condizionate dal contesto, dal pubblico e dagli scopi che Llull immaginava per le proprie opere (cf. Badia 1993 e 2009). Altre sequenze si potrebbero ricavare percorrendo la tradizione secondo criteri diversi, legati ad esempio alle diverse fasi artistiche, dunque più ampie, o in

⁹⁶ Con A e G si indicano, rispettivamente, i due codici: Milano, Biblioteca Ambrosiana N 101 Sup. 1484 e Sankt Gallen, Vad. 393.

unità minori, perciò più sensibili alla destinazione immediata dei testi. Una sequenza, comunque la si isoli, non dovrà comunque essere interpretata come la mera somma dei dati relativi alla sede e al momento della composizione, perché si inserisce in un progetto più ampio: esiste infatti un orizzonte lulliano di lungo periodo, che guarda alla posterità e alla sopravvivenza dell'Arte, che va oltre gli orientamenti locali e specifici, fra i quali possiamo annoverare anche l'opzione temporanea in favore di una lingua. La forte cesura cronologica che, dal 1303 in poi, ci consegna solo testimoni latini, può essere considerata il risultato di una strategia di lungo periodo, maturata nel tempo a contatto con diversi ambienti,⁹⁷ la quale, una volta adottata dall'autore, ha finito probabilmente per riverberarsi sull'intero *corpus*, restituendoci un'esile tradizione volgare. Secondo questa prospettiva interna e di lungo periodo, la lingua degli originali è irrilevante, poiché composizione e trasmissione rappresentano per Llull due opzioni indipendenti. Interessa invece gli editori, gli storici della lingua e gli studiosi della teoria della traduzione nel Medioevo.

La traduzione, nelle sue diverse forme, è fondamentale nell'edificazione di un'autorità alternativa cui mira il Beato.⁹⁸ Alle opere artistiche, ma non solo, Llull riserva un corredo esplicativo di commenti, compendi e letture che hanno un valore ambivalente: da un lato richiamano le pratiche didattiche, e in questo senso favoriscono la diffusione del metodo attraverso la sua semplificazione (si veda quanto detto all'inizio sull'uso di *breu e compendiosus*) e l'applicazione a campi diversi del sapere; dall'altro consolidano la centralità dell'Arte, alla quale si dedica un lavoro esegetico e traduttivo riservato solitamente alle *auctoritates*. Lo stesso *topos* della traduzione *ad sensum*, che gli interpreti usavano per giustificare l'allontanamento dai testi canonici del sapere teologico e filosofico, è applicato da Llull alle sue opere («no letra a letra, mas sen a sen»). Un progetto così ampio ed ambizioso, che mirava a superare i confini geografici, religiosi, culturali e sociali non poteva essere raggiunto né immaginato senza l'ausilio della traduzione.

Le interferenze fra scrittura e trasmissione dei testi, fra composizione e traduzione, intraviste nell'organizzazione dello *scriptorium*, si collocano in un contesto in evoluzione, che ha evidenti riflessi sulla tradizione manoscritta e, di conseguenza, sulla ricostruzione dei testi. Le trafile traduttive indicate nell'elenco per le singole opere possono essere in realtà molto più complesse, come mostra la storia della *Taula general* (III.11). Il problema delle differenze cospicue fra le versioni di una stessa opera (II.A.8 «les versions catalana i llatina pre-

⁹⁷ Le affermazioni lulliane sull'incerto dominio del latino sono in tal senso rivelatrici.

⁹⁸ Su questo tema si vedano i lavori di Bonner (1993a) e (1998).

senten divergències de vegades notables» osserva Schib, *NEORL* III, 113) o all'interno di una stessa versione è cruciale: le varianti sono redazionali, come si ipotizza per la tradizione latina dell'*Art amativa* (III.2), oppure dipendono da traduzioni svolte in tempi diversi a partire da uno stesso antecedente, come per IV.68, di cui (*ROL* XV, xciv) «se conserven dos antigas y distintas versiones del catalán»?

Sul piano metodologico, si può sottolineare la difficoltà di ridurre ad un solo testo una tradizione, monolingue o plurilingue, variamente contaminata e rielaborata, in cui le traduzioni possono essere state rivisitate *ad sensum* dall'autore, oppure essere state tratte in tempi successivi da un medesimo esemplare o da rami diversi della tradizione senza la sua supervisione. Si tratta di capire, là dove si presenta una divaricazione consistente, se ci troviamo dinanzi a due redazioni distinte, ciascuna con una storia propria, le quali meriterebbero forse edizioni separate, o all'evolversi di una stessa opera dipendente dal Beato. Il *corpus* offre molti spunti di riflessione, fra i quali il problema dell'applicabilità del metodo lachmaniano a tradizioni plurilingui e dinamiche come quella lulliana, in cui i meccanismi dell'*amplificatio* o della sintesi non sono indice sicuro per attribuire la procedenza di una versione dall'altra. Dietro la scelta della traduzione *ad sensum* si celano infatti pratiche molto diverse, che possono rivelarsi refrattarie all'elaborazione di uno *stemma codicum*.⁹⁹ Una situazione analoga nel Medioevo si riscontra nel filone volgare della letteratura tecnico-scientifica e devozionale legata agli interessi di un pubblico laico, non necessariamente illetterato, che ha della traduzione una visione pragmatica. Vale la pena ricordare, ancora una volta, che la circolazione dell'Arte, al contrario delle tradizioni appena menzionate, dipende in parte dall'autore, e che il plurilinguismo della tradizione riflette le sue scelte strategiche. Il «filosofo dell'azione», che attraversò la babele delle lingue per condurre le dispute con i saggi musulmani, per discutere con i maestri delle Arti di Parigi, per promuovere la propria visione politica presso re e pontefici, per insegnare ai laici «que no saben latí» la forza del proprio sistema, attraversa oggi le filologie nazionali, sia per l'uso di idiomi diversi sia per la tradizione testuale alla quale si ispirò per diffondere il proprio pensiero.

⁹⁹ Riflessioni analoghe sui criteri di edizione, con una discussione sull'opportunità di seguire il metodo lachmaniano per una tradizione così complessa sia dal punto di vista del plurilinguismo che della fortuna, sono state formulate da Bonner (1993b), il quale conclude la propria analisi con un'indicazione di buon senso: «Finalment, diria, exagerant només un poc, que cada escrit de Ramon Llull és un cas a part, i que l'editor s'hi ha d'apropiar amb gran flexibilitat» (p. 29).

Bibliografia

- Badia (1993) = Lola Badia, «Monolingüisme i plurilingüisme segons Ramon Llull: de l'ideal unitari a les solucions pragmàtiques», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 43: 1991-1992 (1993), pp. 277-295.
- (1995) = Lola Badia, «Ramon Llull: autor i personatge», in *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl, Peter Walter (ed.), (Steenbrughe / La Haia: Abbatia Sancti Petri / Martinus Nijhoff International, 1995), pp. 355-375.
- (2009) = Lola Badia, «Le plurilinguisme paradoxal de Raymond Lulle», in *Le plurilinguisme au Moyen Âge*, Claire Kapper et Suzanne Thiolier-Méjean (ed.), (Paris: L'Harmattan, 2009), pp. 177-201.
- Badia, Santanach e Soler (2009a) = Lola Badia, Joan Santanach e Albert Soler, «La llengua i la literatura de Ramon Llull: llocs comuns, malentesos i propostes», *Els Marges* 87 (hivern de 2009), pp. 73-90.
- Badia, Santanach e Soler (2009b) = Lola Badia, Joan Santanach e Albert Soler, «Le rôle de l'occitan dans la production et la diffusion des œuvres de Raymond Lulle (1274-1289)», *La voix occitane. Actes du VIIIe Congrès de l'Association Internationale d'Études Occitanes. Bordeaux, 12-17 septembre 2005*, Guy Latry (ed.), (Bordeus: Presses Universitaires de Bordeaux, 2009), pp. 369-408.
- Badia, Santanach e Soler (2009c) = Lola Badia, Joan Santanach e Albert Soler, «Per la lingua di Ramon Llull: un'indagine intorno ai manoscritti in volgare di prima generazione», *Medioevo Romanzo* 33 (2009), pp. 49-72.
- Badia, Santanach e Soler (i.c.s.) = Lola Badia, Joan Santanach e Albert Soler, «Els manuscrits lul·lians de primera generació als inicis de la *scripta* librària catalana», in *Translatar i transferir. La transmissió dels textos i el saber (1200-1500). Primer Col·loqui internacional del Grup Narpan «Cultura i literatura a la baixa edat mitjana» UAB, UB, UdG - 22 i 23 novembre de 2007* (Santa Coloma de Queralt: Edèndum).
- Batllori (1994) = Miquel Batllori, *Arnau de Vilanova i l'arnaldisme*, Eulàlia Duran (ed.), Giuseppe Tavani (pr.) (València: Tres i Quatre, 1994), *Obra Completa III*.
- Bonner (1993a) = Anthony Bonner, «L'Art lul·liana com a autoritat alternativa», *SL* 33 (1993 [1994]), pp. 15-32.
- (1993b) = Anthony Bonner, «Ramon Llull i l'elogi de la variant», in *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant/Elx 9-14 de setembre del 1991*, Rafael Alemany, Antoni Ferrando, Lluís

- B. Meseguer (ed.), vol. I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993), pp. 13-30.
- (1998) = Anthony Bonner, «Ramon Llull: autor, autoritat i il·luminat», in *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre del 1998*, Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat, Pere Rosselló Bover (ed.), vol. I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 35-60.
- (2001) = Anthony Bonner, «Recent Scholarship on Ramon Llull», *Romance Philology* 54 (2001), pp. 377-392.
- (2003) = Anthony Bonner, «Estadístiques sobre la recepció de l'obra de Ramon Llull», *SL* 43 (2003), pp. 83-92.
- (2005) = Antony Bonner, «Reducere auctoritates ad necessarias rationes», in *Actes de les Jornades Internacionals lul·lianes «Ramon Llull al s. XXI» (Palma, 1-3 d'abril de 2004)*, Maria Isabel Ripoll Perelló (ed.), (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 47-73.
- (2007) = Antony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide* (Leiden - Boston: Brill, 2007), *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 95.
- Bonner e Soler (2007) = Anthony Bonner e Albert Soler, «La *mise en texte* de la primera versió de l'Art: noves formes per a nous continguts», *SL* 47 (2007), pp. 29-50.
- Brummer (1978) = Rudolf Brummer, «L'enseignement de la langue arabe à Miramar: faits et conjectures», *EL* 22 (1978), pp. 37-48.
- Buridant (1983) = Claude Buridant, «*Translatio medievalis*. Théorie et pratique de la traduction médiévale», *Travaux de linguistique et de littérature* 21.1 (1983), pp. 81-136.
- (2001) = Claude Buridant, «La 'traduction intralinguale' au Moyen Âge et à la Renaissance», in *Perspectives médiévales. Actes du colloque "Translatio médiévale" (Mulhouse, 11-12 mai 2000)*, supplément au num. 26, Claudio Galderisi et Gilbert Salmon (ed.), (Paris: Société de langue et de littérature médiévales d'Oc et d'Oil, 2001) pp. 29-50.
- Chiesa (1995) = Paolo Chiesa, «Le traduzioni», in *Lo spazio letterario del Medioevo*. 1. *Il Medioevo latino*, Guglielmo Cavallo, Claudio Leonardi e Enrico Menestò (dr.), vol. III. *La ricezione del testo* (Roma: Salerno editrice, 1995), pp. 165-196.
- Cifuentes (2003) = Lluís Cifuentes, «La volgarizzazione della scienza alla fine del Medioevo: un modello interpretativo a partire dal caso catalano», in *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Nadia Bray e Loris Sturlese (ed.), (Louvain-

- la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2003), pp. 247-263.
- Colom (1982-1985) = Miquel Colom, *Glossari general lul·lià*, 5 vols. (Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1982-1985).
- (1989) = Miquel Colom, «El *Llibre de contemplació* i la llengua aràbiga», in *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), pp. 15-17.
- Colón (2001) = Germà Colón, «*Traduir y traducció en catalán, con una ojeada a los romances vecinos*», in *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*, Tomàs Martínez Romero and Roxana Recio (ed.), (Universitat Jaume I/Creighton University: Castelló/[Omaha], 2001), pp. 153-171.
- Copeland (1991) = Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- D'Agostino (2001) = Alfonso D'Agostino, «*Traduzione e rifacimento nelle letterature romanze medievali*», in *Testo medievale e traduzione (Bergamo, 27-28 ottobre 2000)*, M. Grazia Cammarota e M. Vittoria Molinari (ed.), (Bergamo: Bergamo University Press, 2001), pp. 151-172.
- Domínguez (2008) = Fernando Domínguez, «Works», in *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Alexander Fidora and Josep Enric Rubio (ed.), Robert D. Hughes, Anna A. Akasoy and Magnus Ryan (trad.), (Turnhout: Brepols, 2008), pp. 125-242.
- Ferrero (2008) = Cándida Ferrero Hernández, «Las dos redacciones latinas del *De consolatione eremitaie eremitarum* (op. 214)», in *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, Alessandro Musco e Marta M.M. Romano, (Turnhout: Brepols, 2008), *Subsidia Lulliana* 3, pp. 135-177.
- Fidora (2003) = Alexander Fidora, «Noch einmal *Arbor scientiae* oder *Arbre de sciencia*. Zum Verhältnis von lateinischer und katalanischer Fassung der llulischen Enzyklopädie», *Faventia* 25 (2003), pp. 67-73.
- (2007) = Alexander Fidora, «La doble tradició de les obres lul·lianes i el problema de les edicions i traduccions modernes», in *2n Col·loqui Europeu d'Estudis Catalans. La recepció de la literatura catalana a Europa*, Alexander Fidora i Eliseu Trenc (ed.), (Péronnas: Tour Gile, 2007), pp. 5-15.
- Folena (1991) = Gianfranco Folena, *Volgarizzare e tradurre* (Torino: Einaudi, 1991).
- Galmés de Fuentes (1999) = Álvaro Galmés de Fuentes, *Ramón Llull y la tradición árabe. Amor divino y amor cortés en el Llibre d'amic e amat* (Barcelona: Quanderns Crema, 1999).

- Garcías Palou (1977) = Sebastián Garcías Palou, *El Miramar de Ramon Llull* (Palma de Mallorca: Instituto de Estudios Baleáricos-CSIC, 1977).
- (1981) = Sebastián Garcías Palou, *Ramon Llull y el Islam* (Palma de Mallorca, 1981).
- Gayà (2006) = Jordi Gayà, «"Que el llibre multiplicàs". Ramon Llull i els llibres», pres. Anthony Bonner (Mallorca: Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 2006).
- Guidi e Trovato (2004) = Vincenzo Guidi e Paolo Trovato, «Sugli stemmi bipartiti. Decimazione, asimmetria e calcolo delle probabilità», *Filologia italiana* 1 (2004), pp. 9-45.
- Hamesse (1995) = Jacqueline Hamesse, «Parafraasi, florilegi e compendi», in *Lo spazio letterario del Medioevo*. 1. *Il Medioevo latino*, Guglielmo Cavallo, Claudio Leonardi, Enrico Menestò (dr.), vol. III. *La ricezione del testo* (Roma: Salerno editrice, 1995), pp. 197-220.
- Hillgarth (1998 [1971]) = Jocelyn N. Hillgarth (1998), *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Albert Soler (ed.), (Barcelona: Curial Edicions Catalanes - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998; ed. orig. id., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1971).
- (2001) = Jocelyn N. Hillgarth, *Diplomatari lullia: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*. Lluís Cifuentes (trad.), (Barcelona/Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2001).
- Jakobson (1966 [1959]) = Roman Jakobson, «Aspetti linguistici della traduzione», in ID., *Saggi di linguistica generale*, (Milano: Feltrinelli, 1966 [1959]), pp. 56-64.
- Llinarès (1980) = Armand Llinarès, «Références et influences arabes dans le *Libre de contemplació*», *EL* 24 (1980), pp. 109-127.
- Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.
- Lohr (1965) = Charles Lohr, «*Logica Algazelis*: Introduction and Critical Text», *Traditio* 21 (1965), pp. 223-290.
- Perarnau (1982) Josep Perarnau, «Un text català de Ramon Llull desconegut: la "Petició de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels". Edició i estudi», *ATCA* 1 (1982), pp. 9-46.
- (1983) = Josep Perarnau, «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la 'Bayerische Staatsbibliothek' de Munic», *ATCA* 2 (1983), pp. 123-169.

- (2002) = Josep Perarnau, «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, BMI, ms. 96)», *ATCA* 21 (2002), pp. 123-218.
- Pistolesi (2005) = Elena Pistolesi, «Ramon Llull, la geometria i les quadratures del cercle», in *Actes de les Jornades Internacionals lul·lianes «Ramon Llull al s. XXI» (Palma, 1-3 d'abril de 2004)*, Maria Isabel Ripoll Perelló (ed.), (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 107-144.
- (2008) = Elena Pistolesi, «Le traduzioni lulliane fra missione e storia», in *La Catalogna in Europa, l'Europa in Catalogna. Transiti, passaggi, traduzioni. Atti del IX Convegno dell'AISC (Venezia, 14-16 febbraio 2008)*, pubblicazione on-line 10/10/2008, <<http://www.filmmod.unina.it/aisc/attive/Pistolesi.pdf>> (14/07/2009).
- (i.c.s.) = Elena Pistolesi, «Percorsi della traduzione nel Medioevo (secc. XII-XIV)», in *Testo e traduzione: lingue a confronto*, Fabiana Fusco e Monica Ballerini (ed.), (Frankfurt am M.: Lang, i.c.s.), pp. 217-242.
- Pomaro (2005) = Gabriella Pomaro, «*Licet ipse fuerit, qui fecit omnia*: il Cusano e gli autografi lulliani», in *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo e Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora, Paul Renner (ed.), (Turnhout: Brepols, 2005), pp. 175-204.
- Pomaro e Tenge-Wolf (2008) = Gariella Pomaro e Viola Tenge-Wolf, «Primi passi per lo "scriptorium" lulliano, con una nota filologica», *SL* 48 (2008), pp. 3-40.
- Rubió (1985 [1928]) = Jordi Rubió, «Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lul·lià», *Franciscalia* (Barcelona 1928), pp. 335-348; ora in ID., (1985) *Ramon Llull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), pp. 167-190.
- (1985 [1961]), «L'expressió literària en l'obra lul·liana», *EL* 5 (1961), pp. 133-144, ora in ID., *Ramon Llull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), pp. 300-314.
- Soler (1995) = Ramon Llull, *Llibre d'amic i amat*, Albert Soler (ed.), (Barcelona: Barcino, 1995), Els Nostres Clàssics B 13.
- (2004) = Albert Soler, «L'escriptura de Guillem Pagès, copista de manuscrits lul·lians», *SL* 44 (2004), pp. 109-122.
- (2005) = Albert Soler, «Difondre i conservar la pròpia obra: Ramon Llull i el manuscrit lat. paris. 3348A», *Randa. Homenatge a Miquel Batllori/7*, 54 (2005), pp. 5-29.

- (2006a) = Albert Soler, «Editing texts with a multilingual tradition: the case of Ramon Llull», *Variants* 5 (2006), pp. 53-72.
- (2006b) = Albert Soler, «Estudi històric i codicològic dels manuscrits lul·lians copiats per Guillem Pagès (ca. 1274-1301)», *ATCA* 25 (2006), pp. 229-266.
- (2008) = Albert Soler «La transmissió de l'obra de Ramon Llull», in *Ramon Llull: història, pensament i llegenda* (Palma de Mallorca: Obra Social Fundació La Caixa, 2008), pp. 47-54.
- Stegmüller (1961) = Friedrich Stegmüller, «La edición de las obras latinas de Ramón Llull. Principios, problemas, experiencias», *EL* 5 (1961), pp. 217-241.
- Sturlese (2003) = Loris Sturlese (2003), «Filosofia in volgare», in *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Nadia Bray e Loris Sturlese (ed.), (Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2003), pp. 1-14.
- Tenge-Wolf (2003) = Viola Tenge-Wolf, «The textual tradition of the *Tabula generalis*: from Ramon Llull to the critical edition in *ROL XXVII*», *EL* 43 (2003), pp. 39-56.
- Villalba (2002) = Pere Villalba, «Raimundi Lulli *Arbor scientiae*. Codices et editiones», in *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.*, Fernando Domínguez, Pere Villalba, Peter Walter (ed.), (Turnhout: Brepols, 2002), *Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana* 1, pp. 65-78.

Paraules clau

Traducció, tradició plurilingüe, Art, edició de textos

Key Words

Translations, multilingual tradition, Art, editions of texts

Riassunto

Il tema della lingua degli originali lulliani, evocato in passato per avvalorare l'immagine di Llull padre della lingua catalana, mantiene la sua centralità per la critica testuale, per la storia della lingua e per lo studio della teoria della traduzione nel Medioevo. Oggi è possibile combinare i dati della tradizione con quelli relativi ai luoghi di stesura e ai tempi di composizione grazie al *Llull DB* e al procedere delle edizioni critiche. Nella parte introduttiva di questo lavoro si delineano i problemi posti dal peculiare intreccio fra tradizione e traduzione nel *corpus* lulliano. Di seguito si presenta l'intero catalogo delle opere, indicando

per ciascuna le versioni esistenti e, quando possibile, la lingua dell'originale. A partire dalla discussione dei dati, si evidenziano le strategie di breve e di lungo periodo adottate dal Beato e i loro possibili effetti sulla fruizione successiva dell'Arte. La scelta netta a favore del latino, almeno dal 1303 in poi, si riverbera sull'intero *corpus*, restituendoci per le opere tecnico-artistiche un'esile tradizione volgare. Llull applica all'Arte un lavoro esegetico e traduttivo di solito riservato alle *auctoritates* ma, in quanto autorità vivente e pragmatica, dà origine a una tradizione dinamica che pone nuove sfide agli editori. Il plurilinguismo, le possibili varianti redazionali inter- o intralinguistiche, la contaminazione fra le versioni di una stessa opera avvenute in tempi successivi, sollecitano degli interrogativi metodologici simili a quelli posti dalle opere volgari tecnico-scientifiche e devozionali di grande diffusione europea presso il pubblico laico.

Abstract

The problem of the language of the Lullian originals, evoked in the past to strengthen Lull's image as the father of the Catalan language, still keeps its centrality for the editors of the texts, for the History of Language and for the Theory of Translation in the Middle Age. Today it is possible to combine the data of the remaining tradition to those related to places and periods of the draftings, thanks to *Llull DB* and to the progress of the critical editions. The introductory part of this paper outlines the problems posed by the peculiar interlacement between tradition and translation in the Lullian *corpus*. Then, the study runs through the whole chronological list of Lull's works, specifying for each of them the existing versions and, when it is possible, the language of the original. What emerges from the discussion of the data points out the existence of long- and short-term strategies followed by the Blessed and their possible effects on the subsequent diffusion of the Art. The clear choice of Latin, at least as from 1303, is reflected on the whole *corpus*, so that only a weak Catalan tradition is available for the technical-artistic works. Llull devotes an intense exegetic and translating activity to the Art, like the treatment usually reserved to *auctoritates*; nevertheless, being a living and pragmatic authority, he sets up a dynamic tradition that issues new challenges to the editors. The multilinguism, the possible inter- or intra-linguistic variants controlled by the author itself, the contamination among versions of the same work occurred in subsequent times, stimulate some metodological questions similar to those raised by vernacular technical-scientific and devotional works with a high circulation among the European laic audience at that time.

La teologia sacramentària de Ramon Llull (I)

La definició de sagrament

Jordi Gayà Estelrich

Maioricensis Schola Lullistica

La teologia sobre els sagraments fou un dels capítols que ocuparen més intensament els autors del segle XIII a la recerca d'una sistematització d'acord amb els nous plantejaments filosòfics i socials. En les etapes prèvies de la reflexió teològica, la consideració mistagògica havia predominat en els autors anteriors al segle V. S'havia assolit un punt important en la formulació de sant Agustí, que relaciona el sagrament amb la categoria de *signe*. Les controvèrsies eucarístiques dels segles IX-X contribuïren a la precisió conceptual d'aquesta categoria i possibilitaren propostes per considerar els sagraments des d'una perspectiva històrica, amb referències a la cristologia i a l'elesiologia (Hug de sant Víctor), i des d'un apropament a la vivència personal del creient (sant Bernat). En la sistematització teològica que se du a terme en els segles XII i XIII, la definició agustiniana servirà de base per a una indagació capaç de resoldre tot allò que fa referència al mode d'operar dels sagraments, la seva causalitat, el paper del ministre, la seva relació amb Crist i amb l'Església. De tota manera, aquesta reflexió no s'estructura com en el que més tard serà conegut com a tractat *de sacramentis in genere*, sinó que se fa en una introducció, on se discuteix l'existència dels sagraments en la Vella i en la Nova Aliança, així com la diferència entre ells. Després, en el tractament de cada sagrament en particular, se senyalen uns elements que tanmateix apunten a uns paràmetres comuns a tots ells. Una vegada establerta una «doctrina comuna» en els principals punts –la podem veure tant a Tomàs d'Aquino com a Bonaventura–, la discussió de finals del segle XIII i inicis del XIV troba un tema ampli de debat en la qüestió de la causalitat pròpia del sagrament, en concret en el seu caràcter de causa instrumental.

Aquest és, simplificat en excés, l'arc de l'evolució de la teologia sacramentària que cal tenir present en interrogar els textos de Ramon Llull, per tal d'esbrinar quina era la seva concepció. No cal ara insistir en les peculiaritats de l'opus lul·lià que condicionen i dificulten la tasca. Caldrà recollir textos dispersos i esments circumstancials, i encara llegir-los en el seu context i en la seva diacronia. Per alleugerir el procediment, efectuarem una mena d'enquesta amb aquests punts : 1) què és allò que se diu sagrament; 2) l'agent de l'operació sacramental; 3) la causalitat instrumental inherent al sagrament; 4) el paper del ministre del sagrament; 5) la finalitat dels sagraments; 6) la relació del sagrament amb Crist; 7) la relació del sagrament amb l'Església.

En les planes que segueixen tractam sols el primer punt, és a dir, la definició de sagrament, amb una nota prèvia sobre la definició de sagrament en la història de la teologia, seguida de l'anàlisi de les definicions que podem trobar en els escrits de Ramon Llull.

1. El sagrament com a signe en la teologia medieval

La primera aproximació als textos lul·lians sobre els sagraments ens confronta de cop amb un fet gairebé insòlit en tota la història de la teologia sacramentària: Ramon Llull prescindeix de la definició de sagrament com a signe.

Per copsar l'abast d'aquest distanciament i per poder obtenir una major intel·ligència de l'ensenyament de Llull, és oportú resumir com la definició de sagrament com a signe, apel·lant a la paternitat agustiniana, esdevé la clau de volta de la teologia sacramentària medieval i, en definitiva, de la doctrina catòlica de tots els temps.¹

Agustí és el punt constant de referència sempre que se tracta d'entendre el concepte de *signe* dins la història del pensament occidental.² La seva elaboració,

¹ La història se pot trobar als manuals d'història dels dogmes i als tractats escolars sobre els sagraments. Assenyalam: Arthur M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik III. Die Lehre von den Sakramenten* (Regensburg: Pustet, 1954); Damien Van den Eynde, *Les définitions des sacraments pendant la première période de la théologie scolastique 1050-1235* (Roma: Antonianum, 1950); William A. Van Roo, *The Christian Sacrament* (Roma: PUG, 1992).

² Per al cas present, i quasi com a mostra, me limit a recordar els capítols dedicats a aquest tema en: Rossano Zas Friz de Col, *La teología del símbolo de San Buenaventura* (Roma: PUG, 1997), pp. 67-75; Stephan Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens: das Zeichen und seiner Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit* (Berlin: Walter de Gruyter, 1977); Alfonso Maierú, «Signum dans la culture médiévale», dins *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Wolfgang Kluxen et al. (ed.), (Berlin: Walter de Gruyter, 1981), pp. 51-72; Michael Fuchs, *Zeichen und Wissen: das Verhältnis der Zeichentheorie zur Theorie des Wissens und der Wissenschaften im dreizehnten Jahrhundert* (Padernborn: Schöningh, 1999).

filla alhora de la tradició platònica i de l'aristotèlica, és una fita que encara ara ocupa els filòsofs del llenguatge. I és cert, en la seva reflexió Agustí té molt en compte l'aclariment de la paraula com a signe. Ara bé, no podem perdre de vista que els textos que dedica al tema tenen com a objectiu central oferir unes eines de lectura i interpretació de la Sagrada Escripura. Això és, en efecte, el *De doctrina christiana*. Doncs bé, pertany a la pedagogia de la revelació divina que aquesta se manifesti a través de signes, diu Agustí. Signes que l'home pot venerar bé ignorant el significat, bé essent-ne conscient. En aquest cas el respecte al signe i el seu compliment no se dirigeixen a allò visible, sinó a allò significat.³ En la Nova Aliança, la resurrecció de Crist allibera dels antics signes, no sols amb la seva abolicció, sinó amb la institució de signes més intel·ligibles, com són els sacraments del baptisme i de l'eucaristia.⁴

Agustí, potser per l'evidència del fet, no dedica més explicacions al tema. Així, d'una manera quasi marginal, en el *De civitate Dei*, en parlar de l'eucaristia, formula la sentència que esdevindrà la referència constant, la *auctoritas*, de la teologia medieval: «Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est».⁵

De tota manera en els segles posteriors la fórmula d'Agustí fou eclipsada per una definició extreta d'Isidor. A les *Etimologies*, després d'enumerar els sacraments, afegeix: «I aquests s'anomenen sacraments perquè sota el vel de coses corporals la força divina opera de manera més secreta la salvació. D'aquí que prenguin nom de les potencialitats secretes o sagrades».⁶ Aquesta definició d'Isidor afegia dues referències importants, una a l'operació i l'altra al caràcter secret dels sacraments.

Arran de la controvèrsia eucarística del segle IX, Berenguer de Tours recupera els elements de la definició d'Agustí. A partir d'aleshores se cerca una definició que contengui una descripció completa del sacrament, tenint cura que accentuï allò que distingeix els sacraments de la Nova Aliança, és a dir, l'eficà-

³ «Qui vero aut operatur aut veneratur utile signum divinitus institutum, cuius vim significationemque intelligit, non hoc veneratur quod videtur et transit, sed illud potius quo talia cuncta referenda sunt». *De doctrina christiana*, III, 9.13, PL 34, 71.

⁴ «Hoc vero tempore posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum indicium nostrae libertatis illuxit, nec eorum quidem signorum, quae iam intelligimus, operatione gravi onerati sumus, sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina, sicuti est baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini». *De doctrina christiana*, III, 9.13, PL 34, 70.

⁵ *De civitate Dei*, X, 5, PL 41, 282.

⁶ «Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur». *Etymologiae*, VI, 19, 40, PL 82, 255.

cia. Hug de sant Víctor oferí una primera fórmula molt ben acceptada: «El sagrament és un element corporal o material proposat de forma externa que per la semblança representa, per la institució significa i per la santificació [obra] conté una gràcia invisible i espiritual».⁷

Pere Llombard, per la seva banda, introdueix el capítol sobre els sagraments recordant la definició d'Agustí, tant en la fórmula recollida en el *De civitate Dei*, com en una reformulació d'autors posteriors, testimoniada per Berenguer de Tours («sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma»). No hi ha, però, cap referència als textos d'Isidor o d'Hug de sant Víctor. Davant la disparitat de definicions, Pere Llombard en proposa una de pròpia en aquests termes: «Se diu amb propietat sagrament allò que és signe de la gràcia de Déu i forma de la gràcia invisible, per tal que en mostri la imatge i n'esdevengui la causa».⁸

La reflexió de Tomàs d'Aquino arrancarà de la definició de Pere Llombard. Ara bé, la teologia sacramentària de Tomàs presenta dues síntesis prou diferenciades. Mentre que el *Comentari a les Sentències* reprèn la definició de Pere Llombard, que considera la més completa, i en subratlla la causalitat, sense insistir massa en la qüestió del signe, la *Summa Teològica* col·loca el sagrament en el gènere de signe i reconduïx a partir d'aquí la consideració de la causalitat. Per fer-ho reflexiona sobre la relació de signe aplicant-la a la relació del sagrament amb la santedat. Els sagraments de la Nova Aliança mantenen aquesta relació en la categoria de la causalitat. Ara bé, aquesta causalitat significada en el sagrament és definida de forma triple. En efecte, els sagraments signifiquen la causa de la santificació, que és la passió de Crist; la forma de la santificació, que és la gràcia i les virtuts; i el fi últim de la santificació, que és la glòria de la vida eterna.⁹ Una reorientació cristocèntrica és el que explica la diferència

⁷ «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex significatione continens aliquam invisibilem et spiritualement gratiam». *De sacramentis*, I, IX, 2, PL 176, 317.

⁸ «Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat». *Liber Sententiarum*, IV, I, 4, PL 176, 117. S'atribueix a Guillem d'Auxerre una redacció més precisa d'aquesta definició: «invisibilis gratiae visibilis forma ita ut eius similitudinem gerat et causa existat». Cf. William A. Van Roo, *The Christian Sacraments* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992), p. 53.

⁹ «Sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari: videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus; et ultimus finis nostrae sanctificationis, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorative eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae». *Summa theologiae*, III, q. 60, a. 3. Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia* (= *Opera*) (Stuttgart: Frommann-Holzboorg, 1980) 2, p. 862.

entre les dues síntesis presentades per Tomàs.¹⁰ Aquest recurs cristològic, d'altra banda, serveix per esquivar alguns dels problemes més greus plantejats per la consideració de la causalitat instrumental dels sacraments.¹¹ L'explicació del caràcter sacramental també se fa deutora d'aquesta orientació, amb una clara significació eclesiològica.¹²

En aquesta introducció a l'estudi de la teologia sacramentària de Ramon Llull és imprescindible referir-se al pensament de sant Bonaventura, que es pot resumir molt breument mitjançant aquestes observacions: Bonaventura inclou en la seva definició la d'Isidor i la d'Hug de sant Víctor,¹³ accentua el caràcter sanador dels sacraments,¹⁴ explica aquest significat en relació amb la passió de Jesucrist¹⁵ i clou una llarga exposició sobre les opinions suscitades pel problema de la causalitat sense una decisió final i apel·lant a la categoria de miracle.¹⁶

El tema de la causalitat pròpia dels sacraments se situarà al centre de la discussió teològica posterior. Joan Duns Escot, per exemple, abans de plantejar-se la definició de sacrament, inicia el seu estudi demanant-se quina és la capacitat d'acció de la criatura, atès que en la causalitat sacramental l'efecte pertany a la categoria de creació.

¹⁰ Cf. Bernhard Blankenhorn, «The Instrumental Causality of the Sacraments: Thomas Aquinas and Luis-Marie Chauvet». *Nova et Vetera* 4 (2006), pp. 255-294.

¹¹ «Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum: sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta». *Summa theologiae*, III, q. 62, a. 5, *Opera* 2, p. 866.

¹² «Sed ad actus convenientes praesenti Ecclesiae deputantur [fideles Christi] quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur». *Summa theologiae*, III, q. 62, a. 1, ad 1, *Opera* 2, 866.

¹³ «Sacramenta sunt signa sensibilia, divinitus instituta tanquam medicamenta, in quibus 'sub tegumento rerum sensibilium divina virtus secretius operatur'; ita quod ipsa 'ex similitudine repraesentant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam spiritualem gratiam', per quam anima curatur ab infirmitatibus vitiorum, et ad hoc principaliter ordinantur tanquam ad finem ultimum; valent tamen ad humiliationem, eruditionem et exercitationem sicut ad finem, qui est sub fine». *Breviloquium*, VI, 1, Sancti Bonaventurae *Opera omnia* (= *Opera*) (Ad Claras Aquas [Quaracchi]: Collegium Sancti Bonaventurae, 1892-1902) V, p. 265.

¹⁴ La qüestió sobre la significació dels sacraments és resolta a partir del concepte *sacramentalis medicina*. Cf. *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, IV, d.1, p. 1, a. un., q. 2, *Opera* IV, p. 14.

¹⁵ *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, IV, d.1, p. 1, a. un., q. 2, ad 4., *Opera* IV, p. 15.

¹⁶ «Utraque harum positionum satis videtur probabilis, haec tamen mihi videtur ad sustinendum facilius, nescio tamen, quae sit verior, quia cum loquimur de his quae sunt miraculi, non multum adhaerendum est rationi. Concedimus igitur, quod Sacramenta novae legis sunt causa et efficiunt et disponunt, extenso nomine, ut dictum est, et hoc securum est dicere, utrum autem plus habeant, nec volo affirmare nec negare». (*Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, IV, d.1, p. 1, a. un., q. 4, *Opera* IV, p. 24).

La complicada problemàtica sobre els aspectes de l'acció sacramental generarà dubtes sobre la possibilitat de definir el sacrament. Així, el barceloní Joan Basols arriba a afirmar, a l'entorn de 1313, que és impossible definir el sacrament i que les definicions adduïdes pel Llombard no passen de meres *descriptions*.¹⁷

És important fer-se càrrec d'aquesta situació per entendre Llull. Com ja hem apuntat, el que sorprèn d'entrada és el seu silenci sobre les definicions clàssiques recollides per tots els autors, amb la referència obligada al signe. En aquest sentit el text de Llull sembla mostrar una reacció constructiva davant la impossibilitat de definició constatada per alguns dels seus contemporanis.

2. La definició de sacrament en els textos de Ramon Llull

La sistemàtica de la teologia lul·liana segueix l'orde del articles de la fe, com pertoca a l'objectiu missioner prioritari de l'obra de Ramon Llull. Tanmateix, els sacraments compareixen en multitud d'escrits, i fins i tot mereixen una obra monogràfica. La major part d'aquests textos, però, s'orienten més aviat a l'edificació que no a l'exposició sistemàtica.

Tenint present aquest fet, podem extreure de les obres de Ramon Llull tres definicions de sacrament. Ordenades cronològicament són:

a) *Doctrina pueril* (1274): «Sacrament eclesiastich es, fiyl, atorgament de coratge e sentificat minist[eri mira]culós, per lo qual es illuminada la vida de la celestial gloria». ¹⁸

b) *Disputatio eremite et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (1298): «Sacramentum est instrumentum, per quod homines per uim miracula faciunt determinata cum divina potestate». ¹⁹

c) *Liber de septem sacramentis Ecclesiae* (1312): «Sacramentum est impressio, data per Spiritum sanctum cum mente et uerbo presbyteri, qui sit instrumen-

¹⁷ «Dico quod sacramentum proprie et stricte non diffinitur quantum ad suum materiale, quia non est per se unum, nec quantum ad suum formale: licet sit unum per se eo modo quo ens rationis, quia est ens diminutum non habens quid simpliciter nec realiter, nec est aliquid absolutum... Ad illud in oppositum patet quod sacramentum potest describi seu aliquialiter licet improprie diffiniri». *Lectura in Quartum Sententiarum*, q. 1, a. 3 (Paris, 1515, s.p). Al final de l'article anterior ja havia afirmat: «Sic igitur patet quomodo sacramentum diffiniri uel potius describi potest, quia non proprie nec stricte: sed large: sicut entia rationis uel intentiones secundae».

¹⁸ *Doctrina pueril*, 23, 1, *NEORL* VII, 69.

¹⁹ Seguim el text de l'edició crítica en preparació. Cf. *Disputatio eremite et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi*, q. 122, *MOG* IV, iv, 104 (328).

tum Iesu Christo, qui faciat sacramentum baptismatis, matrimonii, et sic de aliis». ²⁰

Passem a l'anàlisi d'aquestes definicions.

2.1 La definició de la Doctrina pueril

La definició indica tres elements ben definits, que podem analitzar un rere l'altre. En fer-ho tindrem també en compte la versió llatina. ²¹

a) «atorgament de coratge / fauor cordis»

El significat del terme *atorgament* és doble. En primer lloc designa l'acte de donar o entregar alguna cosa. La segona accepció expressa més aviat un acte de reconeixement, de conformitat. En els dos casos pot figurar com a sinònim el terme *concessió*. Això queda reflectit en els dos termes de la versió llatina, és a dir, el de *fauor*, per al primer significat, i el de *concessio* o *consensus* per al segon. I és precisament el que trobam en la versió llatina: els manuscrits 1 i 2 tenen «fauor cordis», mentre que al 3 s'hi llegeix «concessio cordis».

Atorgament és, però, un terme que compareix en altres punts de la teologia sacramentària, concretament en els sagraments de la confirmació i l'extrema unció. Així en els *Proverbis de Ramon* podem llegir aquestes frases: «Confirmació es atorgament de batejament», «Confermació es necessari sagrament per ço que l infant otorc que es batejat», ²² «Extrema unció es lo derrer atorgament que hom fa de la fe», «Extrema unció es atorgament que hom fa de sos peccats assumadament». ²³

Però també en la *Doctrina Pueril* hi ha indicis d'aquest significat. En concret, en definir la confirmació se diu: «Sagrament de conformacio es, fiyl, figura e consentiment del baptisme». ²⁴ En aquest cas els tres testimonis en llatí són unànimes en posar «figura et consensus baptismi». I en el paràgraf següent s'especifica l'objecte de la confirmació, afegint que per aquest sagrament «los

²⁰ *Liber de septem sacramentis ecclesiae*, Prol. ROL XV, 36.

²¹ Segons aquests manuscrits: 1. Munic, SB, Clm. 10549; 2. Munic, SB, Clm. 10548; 3. Lió, BP, Fonds Général 258. Per a més detalls cf. <<http://orbita.bib.ub.es/llull/index.asp>> (21 agost 2009).

²² *Proverbis de Ramon*, 220, 1-2, ORL XIV, 242. «Confirmatio est concessio baptismatis». «Confirmatio est necessarium sacramentum ad hoc ut pueri concedant se esse baptizatos». (ms. Florència, Biblioteca Riccardiana, ms. 337, f. 109v).

²³ *Proverbis de Ramon*, 224, 1-2, ORL XIV, 247. «Extrema unctio est ultimum assercitium uel concessio, quod homo facit pro fide». «Extrema unctio est concessio ultima, quam homo facit pro peccatis sumarie». (ms. Florència, Biblioteca Riccardiana, ms. 337, ff. 110v-111r).

²⁴ *Doctrina pueril*, 24, 1, NEORL VII, 71.

infants, con son creeguts e han enteniment, atorguen so que los padrins prometeren».²⁵ Aquí els testimonis llatins se divideixen en dos: l'1 i el 2 a favor de traure «atorguen» amb «confiteantur», mentre que el 3 posa «concedant».

L'atorgament que l'infant fa en la confirmació és també esmentat en el *Blaquerna*: «... l'infant com es de edat de confermar e atorgar ço que per ell sos padrins han promes».²⁶

De tot això es pot deduir que l'objecte de l'atorgament, per part de qui rep la confirmació, és assumir el compliment de la promesa feta pels padrins, és a dir, mantenir la fe cristiana amb tots els seus drets (per la pertinença a l'Església, com veurem) i les seves obligacions.²⁷

Fins aquí no hem avançat gaire en la definició de sagrament, però haurem d'afirmar ja que aquesta acció caracteritzada com a *atorgament* per part de qui rep la confirmació o la extrema unció no se pot considerar de cap manera un element definidor del sagrament en general. Tampoc ho és de la definició concreta dels dos sagraments explicats. En els textos citats se fa esment de la resposta de qui és pacient en l'acció sacramental, de l'actitud que ha d'adoptar per rebre correctament els sagraments.

Difícilment, per tant, podríem aplicar aquest sentit de la paraula *atorgament* a la definició general. Per tant, l'*atorgament* de què parla la definició que comentam, s'ha d'entendre com a acció per la qual se dona alguna cosa, tal com deixa entendre millor el terme llatí *fauor*.

Coratge és el vocable usat per especificar el terme de l'acció (de l'atorgament). El concepte indica una actitud espiritual en què la fermesa de la decisió és posada de relleu. Per extensió, però, pot indicar-la també en general com a sinònim de conducta, sia bona o dolenta.

Possiblement no anirem desencaminats si contextualitzam l'ús d'aquest terme amb el que se diu en el *Llibre de contemplació* sobre la *coratgia*. En aquesta obra, en efecte, se tracta amplament dels cinc senys espirituals, que són *cogitació*, *apercebiment*, *consciència*, *subtilea* i *coratgia*. Ramon Llull, és cert, no fa cap raonament sobre la introducció d'aquests cinc sentits espirituals, i es limita a afirmar un paral·lelisme entre la funció que els sentits corporals exerceixen respecte del cos i la que els espirituals exerceixen respecte de l'ànima.²⁸ Tot

²⁵ *Doctrina pueril*, 24, 2, NEORL VII, 71.

²⁶ *Blaquerna*. Art de contemplació, c. 11, ORL IX, 477.

²⁷ *Doctrina pueril*, 24, 3-5, NEORL VII, 71-72.

²⁸ *Llibre de contemplació*, 149, 4-5, ORL III, 293. El mateix fa a *Llibre de contemplació*, 43, 3, ORL II, 215, on esmenta els cinc sentits espirituals com a instruments de la potència racional, però l'explicació subsegüent no hi fa altra referència.

i així, aquesta comparança no resulta del tot clara, ja que, d'una manera més general, en la mateixa obra duplica en un aspecte espiritual cada un dels cinc sentits corporals, sense massa més precisions. Com tampoc ens dóna una definició de cada un dels cinc sentits espirituals, ni és possible aconseguir-la del conjunt de capítols que hi dedica.

Per tant, si volem precisar un poc més de què se tracta quan parlem de *coratgia*, sols podem assenyalar alguns indicis. Per exemple, el fet que el terme sia acompanyat constantment de *fervor*, gairebé com si en fos un sinònim, o que l'objecte d'operació del sentit (recordant que l'objecte especifica l'acte) és eminentment el contingut de la fe. Fins al punt que la *coratgia* és una prerrogativa o signe de la fe vertadera.

Ramon Llull titula així el capítol 226 del *Llibre de contemplació*: «Com los termens de coratgia e de fervor d'ome crestià poden esser majors e mellors en amar Deu, que los termens de la coratgia e de la fervor dels altres homens en amar Deu». Fonamenta la comparació afirmant: «Tant son una cosa e .i. ajustament amor e coratgia e tant es ensemps adoncs com l'om es amable, que la una no pot esser menys de l'autra en un temps ni major que l'autra».²⁹ Allò, per tant, que concedeix a l'home major *coratgia*, contribueix també a reforçar el seu amor a Déu, que és, recordem-ho, el primer precepte i el fi últim de l'home. En els paràgrafs següents Ramon Llull repassa les «.v. terminacions en les quals es deveida amor»,³⁰ mostrant com els articles de la fe cristiana (trinitat i encarnació, en primer lloc) proporcionen als cristians major *coratgia* que no fan els seus per als jueus i sarraïns. En la lògica del *Llibre de contemplació*, tot això se compleix a través de l'exercici de les tres potències de l'ànima.³¹ En definitiva, la provada superioritat de la fe cristiana, pel que fa a la *coratgia*, justifica aquesta crida a la conversió: «Qui es volenterós d'aver gran coratgia e gran fervor de vos a amar e a loar e a servir, venga reebre la sancta fe catolica e obeesca als manaments d'aquella de tota la forsa de son remembrament e de son enteniment e de sa volentat».³² No és això una invitació al sagrament del baptisme?

Anotem, a més, els termes que compareixen en el text. Per una banda el terme *coratgia* té com a sinònim el d'*animositat*. Ambdós són sistemàticament

²⁹ *Llibre de contemplació*, 226, 3, ORL IV, 475-476.

³⁰ «Com amor se deveesca en .v. terminacions de les quals es la prima com hom ama vos per raó de vos metex, la segona com hom ama so que vos amats, tersa com hom ama aquells que vos amen, quarta com hom ama aquells que amen so que vos amats, quinta com hom ama aquells qui amen cells qui vos amen». *Llibre de contemplació*, 226, 1, ORL IV, 475.

³¹ «Lo multiplicament de animositat e de fervor se pren de continuat remembrement e enteniment e de assiduosa voluntat». *Llibre de contemplació*, 226, 26, ORL IV, 482.

³² *Llibre de contemplació*, 226, 26, ORL IV, 482.

acompanyats del terme *fervor*. El text llatí, per la seva banda, usa sempre els termes *animositas* i *feruor*. També en aquest hi trobam quatre vegades emprada l'expressió «feruor animi». No crec massa agosarada la sospita de veure el «feruor animi» com un efecte del «fauor cordis» obrat en l'acció sacramental, tal com la defineix la versió llatina de la *Doctrina pueril*. Ho confirma quasi explícitament un text del *Llibre de contemplació*, on la *coratgia* i el *fervor* concedits per Déu omplen a vessar el cor.³³

Encara més. Aquesta mateixa terminologia psicològica pot adoptar un caire social i fer referència a l'estament de la persona. És el cas del cavaller. L'orde de què és investit comporta com a efecte la nobilitat de cor i de coratge, excepte en el cas que l'individu ho perverteixi amb els seus fets.³⁴ Aquesta natura que ve de l'orde qualifica el cavaller en el seu lloc dins la societat. De semblant manera, el sagraments ordenen l'Església: «En axí, Sènyer, com en ciutat estàn bé diverses oficis, en axí en la ciutat de Santa Mare Esgleya estàn bé los .vij. Sagraments».³⁵

Per arrodonir els lligams d'aquest complex conceptual, seria molt oportú explicar amb més detall el concepte d'*animus*. Malauradament, és impossible fer-ho, no sols per la història mateixa del concepte, sinó també per la manca de claredat de l'esquema psicològic de les primeres obres de Ramon Llull. Malgrat això, podem indicar algunes fites d'aquest camp conceptual. En primer lloc hi hauria l'explicació d'Isidor de Sevilla en tractar dels diferents sinònims que se poden trobar per *ànima*. Un d'ells és efectivament *animus*: «Item animum idem esse quod animam; sed anima vitae est, animus consilii».³⁶ A continuació s'especifica l'aspecte que la paraula posa en relleu: «Nam mentem vocari, ut sciat; animum, ut velit».³⁷ Una passa ulterior referirà aquesta correspondència a la potència motiva, i més concretament a la *irascibilis*.³⁸ Això, però, resultarà

³³ «Tan avets creguda e multiplicada, Sènyer, en mi la coratgia e la fervor de vos a amar e servir, que tot mon cor es esdevengut en sospirs e en amors». *Llibre de contemplació*, 220, 13, ORL IV, 434.

³⁴ «E per la honor en que es per son orde, ha nobilitat de cor; e per nobilitat de coratge s'enclina pus tart a malvestat e engan e a vils fets que altre home». *Llibre de l'orde de cavalleria*, II, 7, ORL I, 214.

³⁵ *Blaquerna*. Art de contemplació, c. 11, ORL IX, 477. Podem anticipar que Ramon Llull afirma amb contundència el lligam que hi ha entre Jesucrist, l'Església i els sagraments, tal com mostra aquest text: «Septem sacramenta ecclesiae uolumus fundare in domino Iesu Christo, et de ipso iudicare, cum ipse sit fundamentum totius ecclesiae». *Liber clericorum*, III, ROL XXII, 334.

³⁶ *Etymologiae*, XI, 11, PL 82, 398.

³⁷ *Etymologiae*, XI, 11, PL 82, 399. Després resumeix així els diferents noms: «Dum ergo vivificat corpus, anima est; dum vult, animus est; dum scit, mens est; dum recollit, memoria est; dum rectum iudicat, ratio est; dum spirat, spiritus est; dum aliquid sentit, sensus est».

³⁸ Referint-se a Isidor, Felip el Canceller, comentant el primer precepte, explica: «Vel illum servetur ordo: cor ad vitam referri potest, mens ad cognitionem et anima que idem est quod animus ad motus. Dicit enim Isidorus quod animus est principium motuum et desideriorum... Item, cum tres sint vires ani-

insostenible a partir de l'ensenyament aristotèlic sobre la potència motiva, l'assignació de la *irascibilis* a la sensitiva i la definició d'*appetitus*.³⁹

Crec que en el context del *Llibre de contemplació* Ramon Llull no ha adoptat l'ensenyament d'Aristòtil, i probablement no ho fa d'una manera sistemàtica en cap dels seus esquemes psicològics.

De la complexa història del concepte *animus*, pot ser suggeridor esmentar aquí un passatge del *De divisione naturae* de Joan Escot Eriúgena, resumit en el *Clavis Physicae* d'Honorí d'Autun. Eriúgena recull i tradueix una cita de Màxim que diu: «Tres uniuersales motus animae sunt quorum primus est secundum animum secundus secundum rationem tertius secundum sensum».⁴⁰ Mentre que el primer és «supra ipsius animae naturam et interpretationem caret», és a dir, se mou en el terreny místic, el segon defineix Déu com a causa universal («incognitum deum diffinit secundum quod causa omnium») i reconeix les raons ideals («omnes naturales rationes omnium formatrices»). En canvi, el tercer tracta d'entendre la realitat sensible a partir de les idees («quae extra se sunt anima tangens ueluti ex quibusdam signis apud se ipsam uisibilium rationes reformat»).

Fins aquí ens porta la lectura de *l'atorgament de coratge*. En resum, l'expressió usada en la definició de sagrament indicaria com a primer element l'acció que té com a resultat un canvi en l'actitud fonamental del subjecte. Aquesta actitud consistiria en la decisió de creure els articles de la fe i complir els manaments. Més específicament, se manifestaria en l'actuació de les potències de l'ànima dirigides a aquest objectiu i que, en un determinat moment, Ramon Llull posa en relació amb el caràcter.⁴¹

Si aquesta lectura és correcta, hauríem de pensar que la idea de Ramon Llull reflecteix amb prou fidelitat el que la teologia del seu temps desenvolupà amb la doctrina del caràcter sacramental. De forma que per a ell el caràcter esdevendria l'element fonamental de la definició. Hem de tenir present, d'altra banda, que la reserva de conferiment de caràcter als sagraments del baptisme, la confirmació i l'orde, no començà a ésser opinió comuna fins a finals del segle XIII.

mae humanae rationalis, concupiscibilis, irascibilis, rationalis pertinet ad mentem, concupiscibilis ad cor, irascibilis ad animam secundum quod anima dicitur animus». *Summa de Bono*. De caritate, q. 2, Nikolaus Wicki (ed.), (Berna: Francke, 1985), p. 687.

³⁹ Cf. Tomàs d'Aquino, *Sententia libri De anima*, III, lect. 14, *Opera* 4, pp. 267-368. La sentència «animus pro vi irascibili ponitur» apareix a *Summa Theologiae*, II-II, q. 129, a. 1 arg. 1, *Opera* 2, p. 685. El text llatí d'Aristòtil diu: «In rationativa enim voluntas fit et in irrationabili desiderium et animus».

⁴⁰ *De divisione naturae*, II, *PL* 122, 572.

⁴¹ Insinuat en altres parts, se diu explícitament per a la confirmació: «Et per sacramentum confirmationis fiunt characteres in actibus potentiarum». *Arbor scientiae* VIII. De arbore apostolicali, V, A, 2, *ROL* XXV, 396.

b) «sentificat minist[eri mira]culós»

El segon element de la definició de la *Doctrina pueril* no resulta tampoc del tot clar. Primer de tot ens topam amb la divergència de les versions catalana i llatina. La primera presenta la lectura «sentificat ministeri miraculós», amb una sola variant, indicada per l'editor, que dóna «maraveylos» en lloc de «miraculós». Els tres testimonis de la versió llatina, però, ens donen «sanctificato misterio mirabili». Què hem de pensar?

Possiblement podem acceptar la possibilitat de les dues lectures, encara que la primera, la del *ministeri*, resulti més allunyada de les opinions corrents contemporànies. Això ens deixaria un interrogant rellevant sobre el comportament dels textos llatins (originals o traduïts). Caldria analitzar, en efecte, si les versions o redaccions en llatí, en poder recórrer a expressions més estandarditzades, introdueixen desplaçaments conceptuals a voltes significatius.

En el cas que tractam, el concepte *sanctificatum misterium* ens recorda de seguida el *sacrum secretum* citat per Pere Llombard tot just a l'inici del tractament sobre la definició de sagrament.⁴² Tomàs d'Aquino, a la *Summa*, comenta aquesta definició sense refusar-la, però invalidant-la de fet en reconvertir tota la teoria sacramental des del concepte de signe.⁴³

En aquesta recerca d'harmònics per comprendre el terme de Ramon Llull, hem d'acudir també a sant Bonaventura. En el *Breviloquium*, en resumir el primer capítol de presentació dels sagraments, hi compareixen dues expressions a tenir en compte. Una defineix els sagraments com a «medicines santificants», i l'altra se refereix a allò significat pel sagrament com a «misteris sagrats».⁴⁴

Un origen més probable del *misterium mirabile* ens portaria al llenguatge litúrgic, en particular al referit a l'eucaristia.

Pel que fa al «sanctificat ministeri» del text català, una primera ocurrència seria de bell nou Isidor, que ve a dir que tot sagrament consisteix en una celebració. Però una explicació més raonable seria la que ens remet al paper que Ramon Llull concedeix al ministre dels sagraments i que detallarem més avant. En resum, Llull accentua de tal forma la causalitat instrumental del ministre,

⁴² *Liber Sententiarum*, IV, I, 4, PL 176, 117.

⁴³ «Sic igitur sacramentum potest aliquid dici vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum, vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causae vel signi vel secundum quancumque aliam habitudinem». *Summa theologiae*, III, q. 60, a. 1, *Opera* 2, pp. 860-861.

⁴⁴ «Et quia denominatio fit a forma et a fine: hinc est, quod dicuntur Sacramenta, quasi medicamenta sanctificantia... Et ideo, licet sint corporalia et sensibilia, sunt tamen veneranda tanquam sancta, quia sacra significant mysteria». *Breviloquium*, VI, 1, 6, *Opera* V, p. 266.

que concep el sagrament de l'orde com la porta d'accés a tots els altres.⁴⁵ En el *Blaquerna*, per exemple, s'afirma: «convenc esser Orde sacerdotal on fos ordenat cascú dels sagraments damunt dits»⁴⁶ i amb l'expressió de la mateixa *Doctrina pueril*, «prevera te loch de Jesuchrist en est mon».⁴⁷

«Miraculós», per la seva banda, recull un tema constant en la teologia sacramentària de Llull, ja que l'acció sacramental és sempre «sobre natura». En especial, se refereix sovint al miracle que el ministre obra en celebrar l'eucaristia. Ja l'*Ars compendiosa inueniendi ueritatem* parla d'aquest sagrament com a «sacrificium tam miraculosum et uirtuosum», on cal llegir aquest segon terme en relació a les virtuts o dignitats.⁴⁸ Que ambdues coses són extensibles a tots els sagraments, ens ho confirma un passatge del *Liber Tartari et Christiani*.⁴⁹

En resum, si atenem a la lectura de la versió catalana, tindríem que el primer element de la definició ens hauria indicat l'efecte de l'acció sacramental, mentre que el segon ens indicaria la causa instrumental de l'acció sacramental. Si seguim la versió llatina, el segon element se podria entendre com a declaració del caràcter sagrat (*sacrum*) de l'acció sacramental i també admirable, fora del curs normal de les coses (*mirabile*).

⁴⁵ Dóna la següent definició del sagrament de l'orde: «Ordo presbyteri est sacramentum, datum per Spiritum sanctum menti et uerbo episcopi, ut sit presbyter habitus suo ordine, ut sit instrumentum lesu Christo in baptizando, in faciendo matrimonium, et in sacrificando, et in absoluedo et in ligando, et in dando extremem unctionem». *Liber de septem sacramentis*, 5, ROL XV, 45.

⁴⁶ *Blaquerna*. Art de contemplació, c. 11, ORL IX, 481. «Ordo est sacramentum necessarium ad alia sacramenta, quia est instrumentum, cum quo fiunt alia sacramenta». *Arbor scientiae* VIII. De arbore apostolicali, V, A, 5, ROL XXV, 404.

⁴⁷ *Doctrina pueril*, 27, 5, NEORL VII, 79.

⁴⁸ *Ars compendiosa inueniendi ueritatem*, II, 2, q. 6, MOG I, vii, 26 (458).

⁴⁹ «*Blaquerna datis similitudinibus et metaphoris revertens ad propositum dixit Tartaro: in essentia Dei est intrinsecum opus, cum Pater generet Filium, et Sanctus Spiritus procedat ab utroque, sicut in praecedentibus dictum est; ex gratia autem hujus intrinseci operis est extrinsecum opus, scilicet illud opus, quod est in naturalibus et sensualibus et intellectualibus; et ex his duobus operibus, scilicet intrinseco et extrinseco, procedit tertium opus, in quo sunt miracula et septem sacramenta ecclesiae*». *Liber Tartari et Christiani*, 25, MOG IV, v, 25 (371). Exactament el mateix tema és tractat a *Quaestiones per Artem demonstratiuam seu inuentiuam solubiles* (q. 82, MOG IV, iii, 94: 110) on la segona operació és explicada amb aquests termes: «haec est miraculosa, in qua actus diuinarum dignitatum superattingunt et devincunt actus naturae». Anticipant la referència que haurem de fer a aquest text en l'estudi sistemàtic, recalquem la seva importància. En efecte, aquí Llull parla de tres operacions: la primera és la intrínseca en Déu, és a dir, la trinitat, i la tercera és l'extrínseca, és a dir, la creació i conservació. De la segona se diu que és un «grau menor que la primera, però major que l'última». Resta oberta, per tant, la pregunta: s'ha de concedir a la segona operació virtut creativa? Si fos així, com se pot pensar que un home –el ministre del sagrament– tingui, encara que instrumentalment, poder creatiu? És aquesta, precisament, la primera o una de les primeres qüestions que trobam debatudes –amb una sorprenent llargària– en els tractats sacramentaris contemporanis.

c) «es illuminada la vida de la celestial glòria»

Tampoc aquí la transmissió textual és unànime. Hi ha testimonis en català que llegeixen «uia» en lloc de «vida», com també ho fan dos dels tres llatins. Des del punt de vista doctrinal ens hauríem d'inclinar clarament a favor de «via», ja que per definició els sacraments pertanyen a l'*homo viator* i tenen com a objectiu possibilitar-li l'accés a la glòria celestial com a terme del seu viatge.

Recordem, tanmateix, que *illuminatio* és un terme que la teologia sacramentària ha heretat del Pseudo-Dionís. Així Tomàs d'Aquino, en el seu *Comentari a les Sentències*, posa com a sinònims la infusió de la gràcia i la *illuminatio*.⁵⁰ I encara que se parla més profusament del baptisme com a il·luminació, ell ho fa extensiu a tots els sacraments.⁵¹ Fins i tot, sense acceptar-la, Tomàs fa referència a l'opinió d'alguns que, de bell nou adduint Dionís, afirmen que el caràcter sacramental és *lumen*.⁵²

En resum, la definició de sacrament que ens dóna la *Doctrina pueril* ens indica l'efecte del sacrament com un canvi operat en l'actuació del subjecte, la causa eficient-instrumental concretada en el ministre immediat del sacrament i la causa final en els termes generals de consecució de la glòria celestial. L'explicació ulterior ens haurà d'aclarir si i per què li són necessaris a l'home els sacraments i el canvi que en ell operen; quina o quines causes intervenen en l'acció sacramental; en quines maneres els diferents sacraments se relacionen amb la consecució de la glòria celestial.

Abans de passar a la següent definició, retornem sobre el tema de l'absència de *signe* en la definició de Ramon Llull i anotem dos textos que hi poden tenir alguna relació.

El primer pertany a la mateixa *Doctrina pueril* i se refereix a l'eucaristia. Diu Llull: «Amable fil, lo sant sacrifici del cors de Jesuchrist es invisible gracia feta en forma visible, so es la hostia sagrada».⁵³ Les paraules són, sens dubte, les que apareixen a Berenguer de Tours i són recollides per Pere Llombard: «Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma», com hem indicat al començament. Com hem dit allà, és una fórmula que perviu sols amb una reformulació originària de Guillem d'Auxerre.⁵⁴ Crida l'atenció, per tant, que Llull la recordi

⁵⁰ *Scriptum in Sententiis*, IV, d. 2, q. 2, a. 2, *Opera* 1, p. 429: «gratiae infusione quae illuminatio dicitur».

⁵¹ «In omnibus sacramentis novae legis est illuminatio gratiae cum purgatione». *Scriptum in Sententiis*, IV, d. 5, q. 2, a. 1, qc. 2, *Opera* 1, p. 445.

⁵² «Et sic videtur quod character sit quoddam lumen». *Summa theologiae*, III, q. 63, a. 2, arg. 2, *Opera* 2, p. 866.

⁵³ *Doctrina pueril*, 25, 1, *NEORL* VII, 73.

⁵⁴ Vegeu la nota 8.

en la seva expressió originària i en el context eucarístic que la motivà. El fet, però, que la conegués i no l'empràs en cap de les seves definicions sembla corroborar que la seva teologia sacramental en prescindeix.

El segon text pertany a l'*Ars ad faciendum et ad soluendum quaestiones (Lectura super Artem inventiuam et Tabulam generalem)*. La seva rellevància és, però, molt escassa per a la nostra investigació. El text, en efecte, se refereix també a l'Eucaristia i, a més, *signum* té com a significat l'Encarnació: «...cui Incarnationi convenit, quod habeat sanctum signum, quod est Eucharistia et sacramentum sanctitatis, quod necessario convenit esse».⁵⁵ Igualment, però, l'eucaristia és «major figura et majus signum, in quo possit repraesentari sancta Trinitas Dei».⁵⁶ Fins i tot el defineix com a «signum bonae gratiae», sense cap aclariment que permeti entendre a què se refereix en parlar de gràcia.⁵⁷

En la mateixa línia se poden llegir altres textos en què els sagraments són anomenats signes, junt a altres coses, com el manaments, pels quals se mostra que la religió cristiana és millor que les altres.⁵⁸

Resulta evident, per tant, que en cap d'aquestes expressions el significat de *signum* s'acosta al sentit de les definicions usuals en la teologia del temps.

2.2. La definició de la Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi

«Sacramentum est instrumentum, per quod homines per vim miracula faciunt determinata cum diuina potestate» Ben mirat, és discutible que aquestes paraules puguin ésser considerades una definició. Pel que hem vist abans, però, no ens sorprendrà aquest estil de Ramon Llull de convertir en element principal de la definició allò que en altres és considerat secundari. Que això succeeixi en la seva obra més escolàstica tampoc ens ha de sorprendre. Quan Ramon Llull escriu el seu comentari, presentat com una sèrie de qüestions discutibles, no s'allunya de l'estil dels comentaris a les *Sentències* que s'anava imposant a finals de segle. A diferència dels comentaris sistemàtics i integrals de dècades anteriors, Tomàs d'Aquino i Bonaventura en són els més clars exponents, els de finals de segle se presentaven cada cop més com un recull (*ordinatio*) de qüestions que havien estat tractades en diferents ocasions. El resultat és que en

⁵⁵ *Lectura super Artem inventiuam et Tabulam generalem*, III, q. 5, *MOG V*, v. 189 (547).

⁵⁶ *Lectura super Artem inventiuam et Tabulam generalem*, III, q. 5, *MOG V*, v. 190 (548).

⁵⁷ *Lectura super Artem inventiuam et Tabulam generalem*, III, q. 5, *MOG V*, v. 192 (550).

⁵⁸ Cf. *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni*, II, 2, 2, *ROL XXII*, 246-248. En aquest sentit, també les virtuts són *signa* a id. II, 2, 2, *ROL XXII*, 249.

alguns comentaris podem trobar-hi temes tractats amb una extensió més que considerable, mentre que d'altres són tractats en un breu resum o simplement ignorats. El motiu de la selecció de Ramon Llull, si veritablement podem parlar de selecció, és un altre. Ell està interessat a mostrar les possibilitats de l'Art en el comentari a les *Sentències*, que és quelcom com dir sotmetre les *auctoritates* al judici de l'Art. I el tema de la causalitat en l'acció sacramental, que en aquells moments era central en la discussió teològica sobre els sagraments, era un bon banc de proves per al seu intent.

Per això hem de dir que la definició lul·liana és l'enunciat d'una tesi. S'afirma, doncs, que l'home que administra el sagrament hi figura com a agent, encara que instrumental, gràcies a la participació en el poder diví i, per tant, se tracta d'una acció miraculosa, és a dir, per sobre de la natura. L'explicació de Ramon Llull, com veurem, recollirà temes coneguts (per exemple la participació del ministre amb Crist, instrument principal de l'acció sacramental), però derivarà ràpidament a una explicació per mitjà de l'Art a través de les dignitats.

En aquesta definició, tanmateix, resulten enigmàtiques les paraules «per vim», fins al punt que l'editor de la Maguntina cregué oportú modificar-ne la lectura i escriure un «necessario», que tampoc resulta gaire aclaridor. Una explicació raonable seria veure en aquestes paraules una descripció de la manera d'actuar del ministre. En efecte, a continuació Ramon Llull explica que el ministre no actua per pròpia iniciativa, sinó perquè el sagrament ha estat imprès en la seva ànima.⁵⁹ Aquest fet remet, de bell nou, a la doctrina lul·liana del caràcter sacramental

Podríem dir, en resum, que la segona definició que obtenim dels escrits lul·lians ens ajuda a precisar el «sacramentat ministeri miraculós» de la primera, sense apropar-se tampoc aquesta vegada al llenguatge del *signum*.

2.3. La definició del Liber de septem sacramentis Ecclesiae

«Sacramentum est impressio, data per Spiritum sanctum cum mente et uerbo presbyteri, qui sit instrumentum Iesu Christo, qui faciat sacramentum baptismatis, matrimonii, et sic de aliis». És una definició prou completa i aporta precisions clares a les anteriors. La podem llegir per parts:

⁵⁹ «Et ideo presbiter licentiam non habet ad addendum uel diminuendum formam sacramenti, cum sacramentum in anima sua sit impressum per alium et non per semetipsum». *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi*, q. 122, *MOG* IV, iv, 104 (328).

a) «Sacramentum est impressio». En primer lloc s'ha canviat el punt de referència contingut en l'«atorgament de coratge». Si en aquestes paraules hi veiem reflectida l'actitud canviada, com a efecte de l'acció sacramental, ara se refereix més subtilment a un element que, per una banda és un efecte més immediat de l'acció sacramental que no el genèric canvi d'actitud, i per l'altra mostra una permanència de l'efecte, que és àdhuc independent de l'actitud consegüent del subjecte. D'altra banda, però, hi ha una apropament al llenguatge sacramentari comú, perquè *impressio* cau de ple en el llenguatge del *ignum*. L'element, silenciats per ara, que permet aquests dos canvis és el caràcter (*character*) sacramental.

La correspondència *atorgament - impressio*, en el sentit dels comentaris fets abans sobre el primer concepte, ens és suggerit per l'*Arbor scientiae* en parlar del baptisme: «Baptismus est similitudo per figuram sanctitatis. Quae quidem sanctitas est impressio in sacramento, quod ad se finem conuertit, propter quem homo creatus est, sicut olea inserta in oleastro».⁶⁰ Podem afegir que en el context de l'explicació de la relació dels principis/dignitats pel *tactum*, esquema predominant en l'*Arbor scientiae*, el recurs a *impressio* no sols és oportú, sinó gairebé necessari.

b) «Data per Spiritum sanctum». Compareix així la causa agent de l'acció sacramental. En la persona de l'Esperit Sant se senyala l'acció exclusiva de Déu, atès que el sagrament és una acció sobrenatural.

c) «Cum mente et uerbo presbyteri». Els elements que s'hi expressen són: el ministre del sagrament ha de ser un *presbyter*, és a dir, ha d'haver rebut el sagrament de l'orde; l'eficàcia de la seva acció està condicionada per la intenció i per les paraules que ha de pronunciar; és a dir, l'acció sacramental ha quedat fixada (instituída) amb uns elements determinats (que s'especificaran com a matèria i forma).

d) «Qui sit instrumentum Iesu Christo». Això especifica, primer, que el ministre és causa instrumental, depenent de Jesucrist. Però, segon, posada en relació amb l'afirmació sobre l'Esperit Sant, indica també que el mateix Jesucrist és causa instrumental.

En procedir a l'explicació sistemàtica veurem tota l'amplària que el tema de la causalitat instrumental obté en la teologia sacramentària de Ramon Llull. Més complicada, com se pot pensar, en considerar-la en el context dels principis/dignitats, fins arribar a aquella afirmació arriscada de l'*Arbor scientiae*: «potestas diuina est instrumentum presbytero».

⁶⁰ *Arbor scientiae* VIII. De arbore apostolicali, V, A, 1, ROL XXV, 395.

3. Conclusió

L'anàlisi de les tres definicions de sagrament que trobam en les obres de Ramon Llull ens mostra un clar distanciament entre les seves elaboracions i les més usuals de la seva època. Aquest fet apareix en la clamorosa absència del recurs al *signum*.

D'altra banda, aquestes definicions presenten indicis comuns d'aquells temes que interessen a Ramon Llull en tractar dels sagraments. Són aquests: la causalitat instrumental i el subjecte d'aquesta causalitat, el caràcter miraculós de l'operació sacramental, el paper que juga Crist en l'existència i celebració dels sagraments, l'ecclesiologia sacramental i el caràcter sacramental. Cap d'aquests temes és tractat explícitament en les obres de Llull i el seu estudi s'ha de derivar del que va ensenyant en explicar cada un dels sagraments. Els punts de l'enquesta que suggeríem a l'inici ens serviran d'estructura per dur-lo a terme.

Finalment, la comparació entre les posicions que se poden extreure dels textos lul·lians i les que mantenen els autors del seu temps ens donarà, esperam, una altra perspectiva per poder comprendre millor el seu pensament i la seva situació en la història de la teologia.

Paraules clau

Teologia, Sagraments.

Key Words

Theology, Sacraments.

Resum

Primera part de l'estudi dedicat a la teologia sacramentària de Ramon Llull. Després d'una nota introductòria sobre la història de la teologia dels sagraments, s'analitzen tres definicions de sagrament, extretes de la *Doctrina pueril*, la *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi* i el *Liber de septem sacramentis ecclesiae*. Se procedeix a l'anàlisi dels conceptes utilitzats en aquestes definicions i se n'extreuen els temes distintius de la concepció lul·liana, que, entre altres coses, se caracteritza per no incloure el concepte de *signum*.

Abstract

An initiation into the study of Ramon Llull's sacramental theology. After an introductory note on the history of the theology of the sacraments, the first part analyzes three definitions of "sacrament" taken from the *Doctrina pueril*, the *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, and the *Liber de septem sacramentis ecclesiae*. The article then proceeds to analyze the concepts employed in these definitions and extracts those aspects distinctive to the Lullian understanding of the subject, which, among other things, is characterized by not including the concept of signum.

«En aquesta era yo ans que vengués en aquest loc». Notes al *Llibre del gentil* a propòsit del canvi d'opinió del savi jueu sobre la resurrecció¹

Josep Maria Ruiz Simon

Universitat de Girona

1. Les falses aparences del *Gentil*

Al llibre primer del *Gentil* Llull eludeix deliberadament d'identificar quin savi parla en cada moment per crear l'aparença que allò que s'hi vol provar són veritats compartides per les religions jueva, cristiana i musulmana. Aquesta és la raó per la qual sembla que s'hi exposen i s'hi demostren les creences que són comunes a les tres lleis abans de procedir, als tres llibres següents, a l'exposició i demostració de les doctrines que les distingeixen.² Però Llull, en un hàbil recurs literari, després d'evitar en aquell llibre primer la identificació dels savis, fa que, al llibre segon, el savi jueu confessi que ell, abans que la seva ment fos

¹ Aquest treball forma part del projecte de recerca coordinat CODITECAM-II (FFI 2008-05556-C03-01) del Ministerio de Ciencia e Innovación (MICINN). També s'inscriu en el marc dels treballs del Grup de Recerca Consolidat «Cultura i Literatura a la Baixa Edat Mitjana» (2009 SGR 1261) del DURSI de la Generalitat de Catalunya. Agraeixo a Anthony Bonner els seus comentaris a una versió anterior d'aquest article.

² Cf. *OS*, I, 115, nota 25, i Robert Pring-Mill, «El microcosmos lul·lià» dins id., *Estudis sobre Ramon Llull* (Barcelona: Curial Edicions – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991), p. 40. Les creences de què s'ocupa el llibre primer són l'existència de Déu i la resurrecció dels cossos. Tant en aquest llibre com en els tres següents, els tres savis que representen les tres lleis revelades exposen i pretenen demostrar, dialogant amb el gentil, els articles de fe de les seves respectives religions. El procediment que segueixen per demostrar aquests articles és el d'assenyalar la concordança de la seva afirmació, i la contrarietat de la seva negació, amb les deu condicions simbolitzades a les flors dels arbres que, en la narració-marc que dona peu als diàlegs, els ha ensenyat una personificació al·legòrica de la intel·ligència.

il·luminada pel coneixement dels arbres on es troben les condicions que els ha ensenyat Intel·ligència, tot i creure en la resurrecció, no compartia la creença en la mena de resurrecció que els savis sense identificar han provat amb anterioritat, una resurrecció definitiva en què el cos perduraria per sempre juntament amb l'ànima immortal que l'informa.³ Aquest és el motiu que explica la benedicció dels arbres i de les condicions que aquest savi jueu fa al primer dels paràgrafs del capítol que tracta de la resurrecció, una raó que devia passar desapercebuda al copista del manuscrit que conté la traducció castellana de l'obra, que, donant precipitadament per fet, com fa també alguna edició moderna, que el savi jueu ja creia de bon principi en la mena de resurrecció demostrada, posa aquesta benedicció en boca del gentil.⁴

Aquest relat que el savi jueu fa del seu canvi d'opinió es desenvolupa en el marc del reconeixement per part d'aquest mateix savi, a resposta d'una pregunta del gentil, del fet que, entre els jueus, es troben tres opinions diverses pel que fa a la resurrecció. El reconeixement d'aquesta divisió té una clara funció dins l'estratègia literària seguida en aquesta obra, que es fonamenta en l'ús del diàleg com a instrument per a la polèmica religiosa contra els no-cristians. Aquest reconeixement del savi jueu es produeix després que tots tres savis han admès, al final del llibre primer, que, contràriament al que havia pensat precipitadament el gentil, ells també estan dividits pel que fa a les seves creences i que per això no comparteixen la mateixa llei, una circumstància que fa que el gentil, que al començament de l'obra estava desesperat per la consciència de la seva finitud i que creia haver trobat el consol que buscava sentint els arguments dels savis sobre l'existència de Déu i la resurrecció, pateixi dolors encara més greus que els inicials i, de nou desconsolat, no pugui abstenir-se de plorar.⁵ També es produeix just després que, un cop que ha sentit l'exposició que el savi jueu li fa de l'article sobre el Messies, el gentil hagi fet palès que li és inacceptable com a home lliure i que resulta contrària a les condicions dels arbres l'assumpció voluntària d'un llei que, donada la situació històrica dels jueus, alliberaria la seva ànima de la servitud de l'error però convertiria en serf el seu cos.⁶ I prece-

³ Que la resurrecció dels cossos que es vol provar al llibre primer és una resurrecció per sempre es pot comprovar llegint el primer dels arguments sobre la resurrecció que es presenten al llibre primer. Vegeu *Llibre del gentil*, I, 1, línies 138-149, *NEORL* II, 20. Que la resurrecció en què creia el savi jueu era una resurrecció temporal es pot comprovar a *Llibre del gentil*, II, 5, línies 27-46, *NEORL* II, 72-73.

⁴ *Llibre del gentil*, II, 5, línies 3-7, *NEORL* II, 71. Cf. *Llibre del gentil*, nota de variants de la línia 4 i *OS* I, 163 nota 27.

⁵ *Llibre del gentil*, I, Epíleg, línies 55-62, *NEORL* II, 44-45.

⁶ *Llibre del gentil*, II, 4, línies 142-152, *NEORL* II, 70.

segons la qual la multiplicitat d'opinions sobre la resurrecció que existeix entre els seus correligionaris té a veure tant amb la falta de ciència del seu poble com amb el seu menyspreu per l'altra vida, una falta de ciència i un menyspreu que mira de justificar a partir de la seva dissortada història.⁷ La comparació de la reacció de menyspreu del gentil davant del coneixement de la divisió existent entre els jueus pel que fa a la resurrecció amb seva pròpia reacció de desconsol davant del coneixement de la divisió existent entre les tres lleis posa de manifest que, al moment en què es produeix aquesta segona reacció, ja no té cap esperança de salvar-se abandonant una llei natural que el reconeix com a home lliure per adoptar una llei, la jueva, que condemnaria el seu cos a la servitud.

El fet és que de la mateixa manera que és només en aparença que al llibre primer s'exposen les creences comunes a les tres lleis, és també només en aparença que, d'acord amb un altre lloc comú sobre el *Llibre del gentil*, Llull deixa realment al lector la feina de veure quina de les tres religions compleix millor amb les condicions dels cinc arbres quan, al final de l'obra, el convida a conversar amb privats i amb estranys sobre quina llei ha escollit el gentil.⁸ L'autor ja ha fet que el mateix gentil indiqui abans, de manera inequívoca, quina és la seva opció. Al llarg del llibre segon, el gentil, erigit com a portaveu de la intel·ligència que inquireix la racionalitat de les creences que li exposen, assenjala dues vegades que alguns articles de fe del judaisme entren en contradicció, tal com són exposats pel savi, amb les condicions dels arbres. Llull, fent que el jueu deixi sense resposta les dues intervencions del gentil que al·ludeixen a aquestes contradiccions i d'acord amb el principi segons el qual qui calla atorga, que regia en les disputes, presenta aquests silencis com a reconeixements de refuta-

⁷ *Llibre del gentil*, II, 5, línies 7-46, *NEORL* II, 72-73. La justificació de la situació intel·lectual del judaisme en el present a partir del relat de les vicissituds històriques del poble jueu i del seu estat de servitud és un lloc comú que es pot trobar, tot i que òbviament tractat de manera diferent, tant en els textos de polèmica antijueva com en la pròpia literatura jueva. En aquest passatge, Llull fa que el savi jueu identifiqui tres motius que justificarien aquest estat: 1) la servitud en què viuen els jueus, que fa que pensin més en la recuperació de la sobirania i en el Messies que en l'altra vida; 2) el pagament del tribut als sobirans que els permeten viure als seus territoris, que els fa estar permanentment enfeinats i els deixa gairebé sense temps per a la reflexió; i 3) la falta de llibres de filosofia i d'altres ciències en hebreu. En el desenvolupament d'aquest últim motiu, de què parlarem en el proper apartat, el savi, d'acord amb un altre tòpic, contraposa la ciència de la filosofia (orientada a la teoria) a la del Talmud (orientada al dret i a les qüestions mundanes). Al *Tractat de la resurrecció*, Maimònides afirma que l'obsessió per les recompenses a la terra pel compliment de la Llei és la causa de l'oblit de doctrina del món de l'avenir. Cf. *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*, traduccions i notes d'Abraham Kalkin, comentaris de David Hartman (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985), pp. 252-253).

⁸ *Llibre del gentil*, Epíleg, línies 314-318, *NEORL* II, 209-210.

cions.⁹ El primer d'aquests silencis es produeix al final de l'exposició de l'article sobre el Messies, després de la intervenció en què el gentil posa en evidència la situació contradictòria en què el posaria l'acatament de la Llei de Moisès. El segon, en l'exposició de l'article sobre el dia del judici, on planteja el problema que implica la invisibilitat del jutge en el judici final.¹⁰ Al llibre tercer, durant el diàleg entre el gentil i el savi cristià, no hi ha cap cas de refutació del gentil que rebí la callada com a resposta. Cal esperar al llibre quart, al diàleg entre el gentil i savi musulmà, en què el gentil acaba refutant cinc declaracions sobre els articles de l'islam, per retrobar-se amb aquests silencis.¹¹ La Llei cristiana és, en definitiva, l'única que no és refutada al llarg de tota l'obra.

El breu diàleg que posa fi a l'exposició de l'article de la Llei jueva sobre el dia del judici i en què el gentil acaba posant en evidència la contradicció entre allò que s'hi exposa i les condicions dels arbres és una bona mostra de l'ordit amb què s'entrecreu la trama de l'obra. La primera intervenció del gentil comença amb una pregunta: «Con Déu sia invisible, con porá el jutjar lo poble qui no-l porá ver?» En l'explicació d'aquesta pregunta, assenyala que, donat que és preferible que el dia del judici els qui són jutjats vegin a aquell qui dóna sentència, les condicions dels arbres es veurien corrompudes si Déu no fos vist aquell dia. En la seva solució, el savi jueu recorre a una analogia: de la mateixa manera que Déu va donar la Llei Vella a Moisès presentant-se davant seu «per alguna semblança visible», també es mostrarà per alguna semblança visible davant el poble el dia del judici. En resposta a aquesta solució, el gentil assenyala que, aleshores, aquesta semblança no serà Déu i apunta que, en cas de ser possible, el millor seria que aquell que ha de jutjar fos alhora Déu i visible.¹² Aquest judici preferible és precisament aquell que dóna a conèixer el savi cristià al llibre tercer quan exposa l'article de fe segons el qual Crist jutjarà. Després que el gentil li hagi dit que el savi jueu ja li havia provat suficientment el dia del

⁹ Cf. «Acta de la disputa del rabino gerundense Moisés con Fr. Pablo Cristiá, del órden de Predicadores», dins Enrique Claudio Girbal, *Los judíos de Girona* (Girona: Gerardo Cumané 1870): «Et cum hoc iterum coram Domino Rege fuisset repetitum non contradixit, sed tacuit, et sic tacendo concessit».

¹⁰ *Llibre del gentil*, II, 6, línies 114-128, *NEORL* II, 76-77.

¹¹ *Llibre del gentil*, IV, 2 [*Creador*, sobre la possibilitat que Déu hagi creat el pecat], línies 27-35, *NEORL* II, 162; IV, 3 [*Que Maffumet sia propheta*, sobre les «actualitzacions» de la llei divina], línies 53-64, *NEORL* II, 164; IV, 3 [*Que Maffumet sia propheta*, sobre els plaers corporals en el paradís], línies 111-115, *NEORL* II, 166; IV, 6 [*De la mort*, a propòsit de la mort dels àngels], línies 37-40, *NEORL* II, p. 174; IV, 8 [*Com Maffumet sserá exoiit*], línies 118-124, 181-182. És important de remarcar que aquestes cinc refutacions es produeixen després que el gentil, a l'inici del llibre quart, hagi mostrat la seva convicció que el musulmà no creu en la Trinitat cristiana per falta d'honestetat intel·lectual. Vegeu IV, 1, línies 12-21, *NEORL* II, 160-161.

¹² Vegeu *Llibre del gentil*, II, 6, línies 114-128, *NEORL* II, 76-77.

judici, el savi cristià insisteix a tornar al tema per mostrar-li que el fet que Crist sigui Déu i home fa que la seva sentència sigui com ha de ser d'acord amb les condicions dels arbres.¹³ Llull, com es pot veure i d'acord amb les regles del diàleg acordades entre els savis, no fa que el savi cristià polemitzï obertament amb el judaisme. Però el fa reprendre la consideració sobre el judici final just allà on havia quedat en el diàleg entre el savi jueu i el gentil mostrant implícitament que el cristianisme ofereix una creença en la resurrecció que compleix les condicions dels arbres que incompleix la Llei jueva. L'autor també evita que cap dels dos savis citi les Escripures. Però al darrere de les respostes del savi jueu es troba el somni profètic exposat a Daniel 7 i al darrere de l'exposició del savi cristià es troba Joan 5: 24-30, on, d'acord amb la lectura tradicional, s'explica, partint d'una reinterpretació tàcita de l'esmentat passatge de Daniel, que Crist jutjarà com a Déu, en tant que «fill de Déu», i com a home, i per tant visible com a cos, en tant que «fill de l'home». Per mitjà dels dos fragments de diàleg no consecutius entre el gentil i els savis jueu i cristià, Llull vol fer aparèixer, als ulls de tots els seus lectors i remetent a opinions comunament admeses, la major justícia del judici final en què creuen els cristians, però també fa palès, als ulls d'aquells que coneixen les autoritats que hi ha al darrere de les exposicions dels dos savis, que, pel que fa als passatges bíblics veterotestamentaris, la interpretació cristiana és preferible a la jueva. Aquesta manera de procedir exemplifica com es porta a terme al *Gentil* allò que Llull anomenarà més endavant la «reducció de les autoritats a raons».¹⁴ Al *Gentil* aquesta reducció es produeix sovint per mitjà de la mediació d'opinions comunament admeses que serveixen de pont per connectar la lletra de l'autoritat, que s'entén com a part d'una llei religiosa, amb la seva raó de ser, que es pensa en relació amb el compliment de les seves condicions dels arbres, que no són altra cosa que l'expressió de dues idees: que cal pensar Déu com la font de la millor de les lleis i que cal entendre aquesta llei com una llei que és digna del millor dels legisladors pensables i que promou els bons costums.¹⁵

¹³ Vegeu *Llibre del gentil*, III, 14, NEORL II, 153-154.

¹⁴ Cf. Anthony Bonner, «Reducere auctoritates ad necessarias rationes», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al segle XXI*, Maria Isabel Ripoll Perelló (ed.), (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 47-73.

¹⁵ Una de les opinions comunament admeses amb què s'argumenta al *Gentil* la superioritat del judici final tal com és cregut pels cristians és la que s'expressa a l'inici de l'*Ètica a Nicòmac* d'Aristòtil: «Cadascú jutja bé en allò que coneix, i n'és un bon jutge» (I, 1, 1094b 28), opinió que serveix per articular a la [Flor 2] de III, 14 l'argument de la superioritat d'un judici final en què el jutge, a més de ser Déu, sigui, com aquells a qui jutja, home. És interessant de constatar, de cara a valorar la possible eficàcia d'aquest argument, que el mateix savi jueu fa ús d'aquest lloc comú en una de les seves argumentacions. Vegeu *Llibre del gentil*, II, 3, línies 70-73, NEORL II, 63.

2. Una obra de filosofia política per a llecs

Com ja hem apuntat, és entre les dues refutacions del gentil que troben com a resposta les callades atorgadores del savi jueu (als arguments sobre els articles 3 i 5) que aquest últim savi també reconeix (a l'argument sobre l'article 4) tant la divisió d'opinions entre els jueus a propòsit de la resurrecció com que aquesta divisió és deguda al menyspreu per l'altre món i a la falta de ciència. Una de les raons que el savi jueu dóna d'aquest «deffalliment de sciencia» és la següent: «nosaltres no avem tants de llibres en sciencies de philosophia e d'altres coses con a nos sseria mester».¹⁶ Aquesta no és la primera referència que el savi jueu fa a la filosofia en el seu diàleg amb el gentil. Ja n'havia parlat a II, 2, on, després d'haver provat que el món és creat, informa al gentil que Aristòtil, a qui denomina el Filòsof recorrent a l'antonomàsia tradicional, havia volgut provar que el món era etern per honorar la causa primera (evitant que recaigués sobre aquesta causa la sospita que havia estat ociosa abans de la creació), però que els creients atribueixen major honor a Déu que els filòsofs antics en atribuir-li una obra intrínseca que aquests desconeixien.¹⁷ Evidentment, que sigui el savi jueu qui posa de relleu aquest coneixement que separa els creients dels filòsofs antics i que té molt a veure amb la Trinitat cristiana té una funció apologètica. Però l'afirmació que els filòsofs desconeixien l'obra intrínseca de Déu és força qüestionable. I podria resultar estrany, si no es trobés en una obra que s'adreça explícitament als llecs, el fet de sentir-la en boca d'un savi jueu que, com anirem veient, sembla que coneix bé el pensament de Maimònides, qui, a la *Guia dels perplexos*, una obra que, pel contrari, es presenta explícitament com a adreçada a aquells que han estudiat filosofia, parla, al·ludint al *Sobre l'ànima* aristotèlic, de l'enunciat «Déu és l'intel·lecte, l'intel·ligent i l'intel·ligible» com d'una «famosa proposició enunciat pels filòsofs» que fa que Déu tot i ser aquests tres sigui numèricament u.¹⁸ En qualsevol cas, el que resulta clar és que, amb les seves dues referències a la filosofia, el savi jueu posa de manifest que els jueus saben més que no sabien els filòsofs antics en relació amb les obres intrínseca i extrínseca de Déu, però que, a propòsit de la resurrecció, podrien aprendre coses en els llibres de les ciències filosòfiques. Aquesta última afirmació tan sorprenent troba el seu complement just al final del llibre quart, quan el savi musulmà,

¹⁶ *Llibre del gentil*, II, 5, NEORL II, 72, línies 61-62.

¹⁷ *Llibre del gentil*, II, 2, NEORL II, 59, línies 211-228.

¹⁸ *Guia de perplexos* I, 68. Cf. *Llibre del gentil*, Pròleg, NEORL II, 6, línies 16-17 pel que fa al *Gentil* com a llibre adreçat als llecs i *Guia de perplexos* I, Epístola dedicatòria, pel que fa a aquesta obra com a una obra adreçada als iniciats en la filosofia.

parlant del paradís alcorànic, explica al gentil que, entre els seus correligionaris, hi ha «[filòsofs] naturals» i «grans clergues» que han caigut en l'heretgia «per oyr logica y natures» i que per això les autoritats han prohibit l'ensenyament públic d'aquests dues disciplines.¹⁹

Cent vint-i-cinc pàgines separen a l'edició de la *NEORL* les dues consideracions sobre la situació de la filosofia entre els jueus i els musulmans que es troben al *Gentil*. Però, en una obra que Llull va escriure a la mateixa època, el *Libre de demostracions*, es troben aplegades en un mateix paràgraf.²⁰ En aquest paràgraf, Llull compara la relació que els jueus i els musulmans tenen tant amb la filosofia com amb la religió. Constata que els jueus, tot i ser menys fervorosos en la religió, no estimen tant la filosofia com els musulmans i afegeix, rebllant el mateix clau que a l'obra que comentem, que els clergues musulmans han prohibit que s'ensenyi públicament la filosofia perquè consideren que porta a la descreença. I posteriorment allarga aquesta comparació introduint-hi els cristians, sobre la relació dels quals amb la filosofia no se'n diu res, de manera explícita, al *Gentil*: entre els cristians, afirma Llull, s'estudia públicament la filosofia i quan més filosofia saben els catòlics, més fervents i devots són, cosa que demostra que la fe catòlica és la veritable.²¹ Aquest passatge, en què compareix el cristianisme com a tercer terme de la comparació, serveix per aclarir les dues referències que es troben disperses al *Gentil* a les relacions dels no-cristians amb la filosofia. La filosofia posa problemes a la llei falsament divina (la musulmana) i dóna la raó a la veritable llei divina (la cristiana). Per la seva banda, els jueus, que havien rebut una llei veritablement divina, no han entès, per falta de filosofia, la seva significació.²²

Es podria plantejar la qüestió de si allò que el savi jueu creu que els seus correligionaris podrien aprendre sobre la resurrecció ho podrien aprendre en aquells mateixos llibres que es diu que les autoritats islàmiques han prohibit d'ensenyar perquè afavoreixen l'heretgia. Però, deixant de moment de banda el

¹⁹ *Libre del gentil*, IV, 12, *NEORL* II, 197, línies 138-143.

²⁰ *Libre de demostracions*, III, 48, 4, *ORL* XV, 590-591.

²¹ *Libre de demostracions*, III, 48, 4 i 6, *ORL* XV, 401-403. La caracterització que es fa en aquests paràgrafs de la relació dels cristians amb la seva religió troba la seva correspondència a *Libre del gentil*, III, 14, *NEORL* II, 155, línies 62-67. El silenci del *Gentil* sobre la relació del cristianisme amb la filosofia no amaga sinó que subratlla elegantment que el principal objectiu de Llull en aquesta obra és mostrar que el cristianisme és l'única llei divina que la filosofia, de què el gentil actua com a portaveu, no posa en entredit.

²² En altres obres, Llull, que, com era comú al seu temps, considera la filosofia com una activitat pròpia d'homes subtils capaços de llegir al·legòricament els textos que ho exigeixen, es refereix a l'enteniement rude dels jueus i al seu entestament a llegir literalment la Bíblia. Vegeu *Doctrina pueril*, *NEORL* VII, cap. 69, 178 i, sobretot, *Libre de virtuts e de pecats*, *NEORL* I, 16.

tema de la lògica, sembla força improbable que aquest savi vulgui dir que l'estudi de la física, les lleis de la qual no parlen a favor de la possibilitat del retorn de l'ànima a un cos descompost, pot ser la solució a la falta de ciència dels jueus a propòsit de la resurrecció.²³

Un passatge del *Tractat sobre l'art de la lògica* (Millot ha-higgayon) de Maimònides ofereix una pista sobre quins podrien ser els llibres de ciències filosòfiques que, segons el savi de la seva religió, podrien haver de menester els jueus per assolir un punt de vista correcte sobre la resurrecció. En aquest tractat Maimònides ofereix una classificació de les ciències filosòfiques. Distingeix, en primer lloc, entre la filosofia especulativa (que abastaria la matemàtica, la física i la teologia) i la filosofia política. I, posteriorment, identifica quatre parts en la filosofia política en funció de la mena de govern de què s'ocupa: el govern d'un mateix, el govern de la casa, el govern de la ciutat i el govern de la gran nació o de les nacions. Quan parla de la part de la filosofia política que tracta del govern de la ciutat, afirma que aquesta ciència estableix les regles de la justícia per mitjà de la qual les societats humanes es governen correctament. I afegeix que els homes savis que pertanyien a les nacions antigues havien establert, cadascun segons la seva perfecció, les regles per mitjà de les quals els seus reis governaven els seus súbdits, que van denominar «nomoi» (lleis). El discurs de Maimònides sobre la filosofia política acaba així: «Sobre tots aquests temes, els filòsofs tenen molts llibres que ja han estat traduïts a l'àrab. I potser són encara més nombrosos els que no han estat traduïts. Però, en el nostre temps, es prescindeix de tot això, perquè els homes es governen per lleis divines».²⁴ La qüestió és, evidentment, si els llibres filosòfics que el savi jueu diu que serien de menester als jueus en hebreu són aquells llibres de filosofia política que s'ocupen dels règims i de les lleis de què parla Maimònides quan afirma que una part d'ells ha estat traduïda a l'àrab i que, en l'actualitat, se'n prescindeix perquè els pobles es governen altrament. La contraposició que el savi jueu del *Gentil* estableix entre els llibres a què es refereix i el Talmud, que recull les discussions rabíniques sobre la Llei jueva, sembla afavorir aquesta hipòtesi.

Un cèlebre passatge de *Sobre les parts de la ciència* d'Avicenna, qui juntament amb Alfarabi és una de les fonts de l'autor de la *Guia de perplexos* en

²³ Pel que fa a la incompatibilitat entre les lleis de la física i la resurrecció, vegeu més avall l'apartat 3.3.

²⁴ *Treatise in the Art of Logic*, dins Raymond L. Weiss i Charles Butterworth (ed.), *Ethical Writings of Maimonides* (New York: New York University, 1975), pp. 160-161. Vegeu Leo Strauss, «Maimonides' Statement on Political Science», dins id., *What is Political Philosophy?* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), pp. 221-232.

aquestes matèries, serveix per identificar els llibres en què pensava Maimònides quan parlava de la filosofia política.²⁵ Avicenna distingeix en aquest passatge entre dos aspectes d'aquesta disciplina: la que té a veure amb el règim, que es troba en els llibres de Plató i d'Aristòtil sobre el govern, i la que té relació amb la profecia i la Llei religiosa (*shari'ah*), que es troba en els llibres d'aquests dos filòsofs sobre les lleis. Afegeix que, pel que fa a aquest segon aspecte, la política s'ocupa de l'existència de la profecia i de la necessitat que el gènere humà té de la llei divina pel que fa a la seva existència, pervivència i destí (*munqalab*), i especifica que tracta de la part de la saviesa que és present en els manaments divins que comparteixen totes les lleis divines i en aquells que són específics a cada llei divina particular, a més d'ocupar-se de la diferència entre les profecies veritables i les espúries.²⁶ Els llibres de Plató i Aristòtil sobre el govern són, respectivament, la *República* i la *Política*, però la *Política* d'Aristòtil mai no va ser traduïda a l'àrab. Per alguns, el seu lloc potser podia ser ocupat pels *Secret dels secrets*, un regiment de prínceps suposadament confegit per Aristòtil per recordar a Alexandre el Gran els principis a partir dels quals havia de governar-se a si mateix, la seva casa i el seu regne. El llibre de referència pel que fa a les lleis era, per als filòsofs àrabs, les *Lleis* de Plató. Tot i que no es conserva cap traducció d'aquesta obra a l'àrab, Alfarabi en va fer un important compendi. Tal com insinua el passatge d'Avicenna que acabem d'esmentar, les *Lleis* de Plató, que comencen parlant dels déus com origen de les legislacions, eren vistes pels *falasifa* com un model d'examen filosòfic de les lleis religioses i d'aquella «part de la saviesa» que contenen totes les lleis divines a partir d'uns criteris universals de racionalitat.²⁷ I aquest examen filosòfic era considerat com una de les parts de la filosofia política. A diferència del que podria semblar que vol suggerir el passatge del *Tractat de l'art de la lògica* de Maimònides que parla de la part de la filosofia política que s'ocupa de les lleis, els filòsofs àrabs, com Alfarabi i Avicenna pensaven que, tot i les diferències profundes existents entre

²⁵ Avicenna, *Fi aqşam al-Ulūm al-Aqliyyah (Epistle on the Division of the Rational Sciences)*, dins *Tis' Rasa'il* (Cairo: Matba'ah Hindiyyah, 1908), pp. 107-8. Xem Tov Ibn Falaquera va fer una versió abreujada del text en hebreu: *Reshit Hokhma* (Berlin, 1902). Cf. Leo Strauss, «*La philosophie et la Loi*», dins id., *Maimonide* (París: Presses Universitaires de France, 1988), pp. 129-131.

²⁶ El terme *munqalab* es troba a l'Alcorà (26: 227), on s'associa a les expectatives humanes relacionades amb el judici final. Però també pot tenir una lectura filosòfica i al·ludir a una transformació política. Cf. James Morris, «The philosopher-prophet in Avicenna's political philosophy», dins Charles E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), p. 169.

²⁷ Vegeu la presentació de Pauline Koetschet a la traducció francesa del *Compendi de les Lleis de Plató* realitzat per Alfarabi a *Al-Farabi Philosopher à Bagdad au xe siècle* (París: Éditions du Seuil, 2007), pp. 130-137, particularment p. 133.

la concepció del diví dels grecs i la sorgida de la revelació, les *Lleis* i la matèria de què s'ocupaven seguien sent necessàries perquè tractaven de les lleis divines com a lleis que pretenien instaurar, a través de la regulació d'allò que cal creure i d'allò que cal fer, un ordenament polític idoni. I era precisament en tractar d'aquesta matèria quan s'ocupaven del tema de la recompensa i el càstig després de la mort i de la qüestió de la resurrecció corporal.²⁸ De fet, aquesta també sembla ser la convicció profunda de Maimònides, que, indicant que la llei divina ocupa el lloc de la filosofia política, no fa altra cosa que apuntar la funció política de la religió revelada, funció sobre la qual centra la seva anàlisi sobre la Llei de Moisès, que depèn molt estretament dels llocs comuns d'aquesta filosofia política.²⁹

És important, pel que fa a tot això, no perdre de vista que quan, al *Gentil*, es lamenta de la falta de determinats escrits de ciències filosòfiques i d'altres matèries, el savi jueu acaba de canviar d'opinió a propòsit de la resurrecció. I que ho ha fet gràcies a les condicions dels arbres de la Intel·ligència. A l'inici de l'obra, es parla de manera abrupta, d'una ciència demostrativa.³⁰ Com resulta clar llegint el llibre, es tracta de la ciència que, partint d'aquestes condicions, demostra quina, entre les diverses religions existents, mereix el nom de llei divina. En el passatge en què s'hi fa referència, que és el mateix on també es diu que aquest és un llibre per a llecs, no s'identifica aquesta ciència amb l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Alguns dels homes lletrats, amadors de la ciència especulativa, és a dir, filòsofs, que també són esmentats en el fragment, podien identificar-la fàcilment, si coneixien Avicenna o els autors que el segueixen, amb una altra ciència, la política, que, segons Avicenna, com acabem de veure, s'ocupa d'allò que comparteixen les lleis religioses, d'allò que és particular a cadascuna i també de la diferència entre les profecies veritables i les espúries. Aquesta és també l'ocupació de la ciència de què al *Gentil* es diu que es parla «breument e ab plans vocables». Per als homes lletrats erudits en aquestes qüestions, el *Gen-*

²⁸ Vegeu Leo Strauss, «Le lieu de la doctrine de la providence d'après les vues de Maïmonide», a id., *Maïmonide*, p. 159.

²⁹ *Guia de perplexos* II, 39-40 i III, 26-28. Cf. Strauss, «Maimonides' Statement », pp. 221-232.

³⁰ «Cada sciencia a mester los vocables per los quals sia manifestada. E cor a-questa sciencia demostrativa sien mester vocables escurs e que homens lecs no an en hus; e cor nos fassam aquest libre als homens lecs, per aço breument e ab plans vocables parlarem d'esta sciencia. E confiats en la gracia d'aquell qui es compliment de tots bens, avem esperansa que per esta manera metexa allonguem lo libre ab pus apropiatats vocables als homens letrats, amadors de la sciencia especulativa; cor injuria sseria ffeta a aquesta sciencia e a aquesta art, si no era demostrada ab los vocables que li covenen e no era significada ab les sutils rahons per les quals mills es demostrada». *Llibre del gentil*, Pròleg, *NEORL* II, 6, línies 14 i ss.

til era un llibre que tractava de la mateixa matèria que les *Lleis* de Plató; aquesta mateixa matèria el tractament de la qual Llull, en aquells anys, pretenia reglar per mitjà de la seva *Ars compendiosa inveniendi veritatem*.

En relació amb aquesta coincidència entre la matèria del *Gentil* i l'objecte d'estudi d'una de les parts de la ciència política, cal recordar que el còdex on es troba el manuscrit més antic de l'obra inclou també el *Llibre de Sidrac, el filòsof*, un text enciclopèdic en què la matèria s'estructura a través de les preguntes que un rei formula al savi que dóna nom a l'obra, i el pseudoaristotèlic *Llibre del secret dels secrets*, que, com hem vist, suposadament Aristòtil havia adreçat a Alexandre el Gran per instruir-lo sobre com havia de regir la seva persona, la seva casa i el seu regne.³¹ Al segle XIII, a l'Occident llatí, on no es coneixia de primera mà la *República* de Plató, el *Secret del secrets* era considerat, fins que no va ser traduïda la *Política* d'Aristòtil, com el llibre on es transmetien els coneixements d'Aristòtil sobre el govern, que constituïen l'altre dels aspectes de la ciència política distingits per Avicenna. El volum que conté el manuscrit més antic del *Gentil*, un volum escrit en lletra gòtica cursiva característica de la cancelleria catalanoaragonesa, conté, en definitiva, una selecció d'obres la matèria de les quals podia ser vista, en el marc en què es devia divulgar, com la pròpia dels regiments dels prínceps. Aquesta consideració del *Gentil* convida a reexaminar el lloc comú de la bibliografia lul·liana que la interpreta com una obra adreçada als frares o als futurs frares de Miramar.

No es pot passar per alt que el *Gentil*, a més de tenir presents els «grans qui dormen» a l'epíleg, va ser escrit en llengua vulgar i s'adreçava explícitament als llecs.³² El seu primer públic, com solia passar amb aquesta mena de literatura sapiencial, havia de ser un públic laic i aristocràtic segurament relacionat amb la cort.³³ A la cort de Jaume I no faltaven aquells que, a semblança de Llull, havien participat molt de temps amb els infidels, com el mateix rei, que, durant la disputa entre Pau Cristià i Nakhmànides de 1263, no va poder evitar d'intervenir

³¹ Per aquest còdex, vegeu la Introducció d'Anthony Bonner a *NEORL II*, pp. xxiii-xxiv. El text de la primera d'aquestes dues obres ha estat editat a: Vincenzo Minervini (ed.), *Il Libro di Sidrac, versione catalana* (Bari: Laterza 1982). Pel que fa al *Secret del secrets*, vegeu William F. Ryan i Charles B. Schmitt (ed.), *Pseudo-Aristotle, The 'Secret of secrets': sources and influences* (Londres: Warburg Institute, 1982). Per a les vicissituds de les versions catalanes d'ambdues obres, vegeu Lluís Cifuentes, *La ciència en català a l'Edat mitjana i el Renaixement*, segona edició revisada i ampliada (Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2006), pp. 172-177.

³² *Llibre del gentil*, Pròleg, *NEORL II*, 6, línia 16 i Epíleg, línies 315-316, pp. 209-210.

³³ Des de fa anys, la bibliografia sobre Llull tendeix a menystenir aquest fet, que, al meu entendre, és el que explica millor moltes de les característiques de l'obra literària de Llull en llengua romanç.

aportant els seus arguments sobre les matèries que es discutien.³⁴ D'altra banda, els infidels eren presents a la pròpia cort, on els alfaquims jueus, a més d'exercir de físics i intèrprets del monarca, ocupaven altres càrrecs importants.³⁵ Tot aquest públic cortesà era el públic natural del *Gentil*. I la forma de faula o de paràbola que hi utilitza Llull, portava incorporada la idea que, adreçant-se com s'adreçava a llecs entre els quals segur que no faltaven nens, calia il·lustrar-los d'una manera plaent. I també, evidentment, la idea que, més enllà del seu sentit superficial, els seus possibles lectors més subtils i lletrats podien accedir a un sentit més profund.

3. Les tres opinions dels jueus sobre la resurrecció i el seu context

3.1. El Tractat de la resurrecció de Maimònides

És just abans de reconèixer la falta de ciència del seu poble que el savi jueu, com hem vist a l'inici, ha manifestat que els jueus estan dividits en tres opinions pel que fa a la creença en la resurrecció. Les tres opinions descrites pel savi jueu són: 1) la d'aquells que no creuen en cap mena de resurrecció dels cossos, 2) la d'aquells que creuen que els cossos ressuscitaran a les darreries d'aquest món però tornaran a morir quan aquest acabi, de manera que, en el món de l'avenir, només hi haurà ànimes, i 3) la d'aquells que creuen que els cossos ressuscitats no tornaran a morir i gaudiran o patiran una glòria sense fi o una pena temporal o permanent al món de l'avenir. El savi afirma explícitament que ell no és de la primera secta, que pertanyia a la segona i, com ja hem vist, que, després d'aprendre allò que ensenyen els arbres, s'ha passat a la tercera. També explica que són molts els jueus que comparteixen la segona opinió i que la tercera té menys seguidors que les altres dues.³⁶ Per mitjà d'aquesta explicació, Llull posa de manifest, d'entrada, a través del discurs del mateix savi jueu, que si el gentil es

³⁴ Pel que fa aquestes intervencions de Jaume I, vegeu Hyam Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (Rutherford [N.J.]-Londres: Fairleigh Dickinson University Press-Associated University Presses, 1982), pp. 114 i 117. A la cort de Jaume II de Mallorca, on es troben croats com Guillem de Canet o Ponç Saguàrdia i algun noble que havia actuat com ambaixador al nord d'Àfrica, com Bernat d'Oms, tampoc faltaven, com és obvi, aquells que havien tingut relacions més o menys estretes no només amb jueus, sinó també amb musulmans.

³⁵ Vegeu Elka Klein, *Jews, Christian Society and Royal Power in Medieval Barcelona* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006), pp. 82-87.

³⁶ *Llibre del gentil*, II, 5, *NEORL* II, 71-72, línies 3-46. Aquestes tres opinions s'analitzen també a Harvey J. James, *The Art of the Conversion. Christianity & Kabbalah in the Thirteenth Century* (Leiden - Boston - Köln: Brill 2000), pp. 175-178.

convertís al judaisme i ho fes sense contradir les condicions dels cinc arbres, es convertiria a una manera d'entendre el judaisme que, pel que fa si més no a aquesta qüestió cabdal, és minoritària; també posa de manifest, encara que el savi jueu no en digui res, que aquesta manera d'entendre la resurrecció és l'única que concorda amb la pròpia dels cristians.

La introducció del concepte de resurrecció en el judaisme va ser lenta i la seva evolució complexa. Les referències explícites a aquest tema són totes posteriors al Pentateuc. No es troben fins als estrats més moderns de la Bíblia jueva, com els llibres d'Isaïes o de Daniel. I, al Nou Testament, es mostra un judaisme dividit entre una secta, la dels fariseus, que l'afirma, i una altra, la dels saduceus, que la nega. Però a l'Edat Mitjana, d'acord amb el Talmud de Babilònia, que exclou de la porció de l'altra vida que li correspon a Israel, aquells que neguen la resurrecció, es va acabar considerant aquesta creença com un dels fonaments de la Llei jueva.³⁷ Aquest també era el punt de vista mantingut explícitament per Maimònides en el seu *Comentari de la Mishna*. Però això no va estalviar-li de ser acusat de negar la resurrecció pel tractament que feia del món de l'avenir en algunes de les seves obres en què argumentava que, en aquell món, no hi hauria lloc per a realitats corpòries i només hi existirien esperits exercint la seva activitat intel·lectual. És en aquest context que, a finals del segle XII, va aparèixer el *Tractat de la resurrecció*.³⁸

El *Tractat de la resurrecció* es presenta com una carta en què Maimònides, com a resposta a les males interpretacions de què ha estat objecte el tractament a les seves obres de les qüestions de la resurrecció i del món de l'avenir, repe-

³⁷ Per una visió de conjunt sobre la qüestió de la resurrecció en la religió jueva, es pot consultar l'article «Resurrection» dins Louis Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 420-422.

³⁸ Es pot trobar una traducció anglesa d'aquest text a *Epistles of Maimonides* (citada *supra*, nota 7), pp. 211-81. L'escrit i la relació dels seus continguts amb els plantejaments generals de Maimònides a propòsit de l'escatologia, s'estudien amb detall a Herbert Alan Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 510-536 i a Ralph Lerner, «Maimonides' *Treatise on Resurrection*», dins *History of Religions*, vol. 23, núm. 2 (Nov., 1983), pp. 140-155. Per la qüestió de l'autoria –discutida– de l'obra, es pot consultar la bibliografia citada a Davidson, *Moses Maimonides: The man*, p. 525, nota 181 i veure Lea Naomi Goldfeld, *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection. An Inquiry into its Authenticity* (New York: Ktav Publishing House, 1986). Cal tenir en compte, en qualsevol cas, que fos o no Maimònides qui va escriure el *Tractat*, sempre va circular com una obra seva. Pel que fa a la polèmica que va envoltar l'aparició del *Tractat* i per la querella que es va generar entorn de l'obra de Maimònides en general, vegeu Daniel J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy* (Leiden: Brill, 1965) i Sarah Stroumsa, «Twelfth Century Concepts of Soul and Body: The Maimonidean Controversy in Baghdad», dins *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Albert I. Baumgarten, Jan Assmann & Gedaliahu A. G. Stroumsa (ed.), (Leiden: Brill, 1998), pp. 313-34.

teix el que havia dit sobre aquestes matèries a les seves obres anteriors i aclareix aquells punts que podien haver estat malentesos. Segons s'hi diu, es tracta d'una obra que, d'acord amb el vell principi retòric segons el qual cal dirigir-se a cada grup tenint en compte les seves capacitats, s'adreça a la gent comuna, a aquells que els calen repeticions i aclariments. L'enunciat sobre el que es construeix l'exposició estableix que la resurrecció és un dels fonaments de la Llei de Moisès però que no és el fi últim de la vida humana. Com a resposta a aquells que pensen que llegeix en sentit espiritual els passatges bíblics que semblen referir-se a la resurrecció, l'autor insisteix en el fet que, com a fonament de la Llei, la resurrecció no pot ser negada pels jueus i que, per aquesta raó, cal llegir els passatges bíblics que en parlen entenent-los d'acord amb el seu sentit literal i sense interpretar-los al·legòricament. Però també insisteix en l'afirmació que, en l'altre món, que és on s'assolirà el fi últim de la vida humana, no hi haurà ni cossos ni res d'allò que cal als cossos a la vida present, sinó només els esperits o, més concretament, els intel·lectes que gaudiran de l'esplendor de la presència divina, en una vida sense mort que constituirà la més gran de les recompenses, el millor dels béns. D'aquesta manera, l'autor fa compatible la seva assumpció com a jueu de l'article de fe de la resurrecció, indemostrable filosòficament i només cognoscible mitjançant la revelació, amb la seva comprensió filosòfica de la felicitat com a conjunció intel·lectual amb l'intel·lecte diví.³⁹

Al *Tractat* es porta a terme un detallat treball exegètic dels passatges bíblics que es refereixen a l'«era del Messies» (*Y'mos HaMoshiach*), al «món de l'avenir» (*Olam Habah*) i a la resurrecció dels morts. Segons la Bíblia, l'era del Messies serà el temps en què es compliran sobre la Terra les profecies referents a la vinguda del rei jueu descendent de David amb qui s'identificava aquesta figura; el temps de l'alliberament no miraculós dels jueus de la seva servitud secular, l'època de la recuperació de la sobirania política, amb què cal relacionar les referències escripturàstiques a la resurrecció. L'altre món o el món de l'avenir, en canvi, és un món espiritual, sense res a veure amb l'era del Messies, i cal pensar-lo filosòficament com el fi últim de l'existència humana. Segons aquesta obra, la resurrecció en la qual cal creure, però que no s'ha de confondre amb l'altra vida, cal pensar-la com una resurrecció miraculosa i temporalment limitada, que s'esdevindrà abans, durant o després de l'arribada del Messies i que, a diferència de l'altra vida que no tindrà fi, constituirà, només, un episodi passatger que acabarà amb una segona mort corporal dels ressuscitats.

³⁹ Vegeu Sarah Stroumsa, «True Felicity: Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides», *Medieval Encounters* 4 (1998), pp. 51-77.

Al *Tractat de la resurrecció* es troben reflectides, en definitiva, les tres opinions que distingeix el savi jueu del *Llibre del gentil*. La primera d'aquestes opinions és, segons el text, la que atribueixen a Maimònides aquells que l'acusen de negar la resurrecció i també la d'aquells que, apel·lant a l'autoritat del propi Maimònides, creuen que cal interpretar al·legòricament (com a referides a alguna mena d'immortalitat de l'ànima o intel·lectual) les comptades referències bíbliques a la resurrecció. La segona és la que es manté en el *Tractat*. La tercera és la que consideren tradicional i ortodoxa aquells que acusen Maimònides de negar la resurrecció. Aquestes tres opinions es troben sovint a la literatura sobre aquesta matèria que es publica en hebreu als països de la cristiandat al llarg del segle XIII i principis del XIV, una literatura en què es reflecteix la mateixa polèmica entorn de la posició de Maimònides a propòsit de la resurrecció que va donar lloc a la composició del *Tractat* i que es confon amb les disputes sobre l'obra de Maimònides i sobre la relació entre la filosofia i la religió característiques d'aquest període.

3.2. La qüestió de la resurrecció en la querella sobre Maimònides

La qüestió de la resurrecció dels cossos es va convertir, en els temps en què Llull va viure, en el camp de batalla on s'enfrontaven les diverses posicions dels savis jueus sobre la relació entre la filosofia i la religió, i la querella sobre les opinions de Maimònides al voltant d'aquesta qüestió va tenir un paper decisiu en l'esclat, a les comunitats jueves de les terres cristianes del sud d'Europa, de les controvèrsies sobre la pròpia obra de Maimònides i sobre els estudis filosòfics. Totes aquestes controvèrsies es van viure amb molta intensitat a les aljames dels territoris que formaven la Corona d'Aragó a l'època de Jaume I, a finals de la qual es va escriure presumiblement el *Gentil*.⁴⁰ A Montpeller, on Llull potser va confegir l'obra, hi havia una populosa comunitat jueva, on els «els filòsofs» no només eren nombrosos sinó que, a més, eren els membres més influents; al costat de Montpeller, es troba Lunel, on s'havia instal·lat al segle XII la família dels tibònides, un dels quals va ser el traductor a l'hebreu de la *Guia* i del *Tractat de la resurrecció* de Maimònides. Molts dels moviments que van desencadenar les querelles sobre la resurrecció, Maimònides i els estudis filosòfics que van esdevenir-se durant la vida de Llull van tenir el seu hipocentre en aquesta ciutat provençal, des d'on les ones sísmiques s'expandien ràpidament a Barcelo-

⁴⁰ Vegeu Daniel J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy* i Eduard Feliu, «La controvèrsia sobre l'estudi de la filosofia en les comunitats jueves occitanocatalanes a la primeria del segle XIV: alguns documents essencials del llibre *Minhat Quenaot* d'Abamari ben Mossé de Lunel», *Tamid* 1 (1997), pp. 65-131.

na, l'aljama de la qual tenia estrets vincles amb la montpellerina, i altres ciutats de la corona catalanoaragonesa. El «partit maimonedià», que també era el partidari dels estudis filosòfics, estava liderat pels *nessiim* (= els prínceps), la vella aristocràcia jueva, que estava estretament vinculada amb la corona. Xeixet Benveniste, que, com hem vist, va encarregar-se de defensar les posicions de Maimònides quan va esclatar la querella sobre la resurrecció, era un d'aquests *nessiim*. I també ho eren els membres més destacats de la família dels Alconstantini i dels Ibn Hasdai, els principals membres de les quals van signar el 1232 el document contra aquells que havien promogut la condemna de Maimònides. Tots ells van treballar per al rei com a alfaquims, com a físics, com a intèrprets o traductors o com a batlles. I alguns van tenir una important participació en la conquesta, repartiment i colonització de Mallorca, Menorca i el regne croat de València. A l'altra bàndol, es troben noms com els rabins Nakhmànides, que va protagonitzar a contracor la disputa de 1263, i el seu deixeble Salomó ben Adret. Tots dos, a banda de la seva proclivitat cap a la càbala, són reconeguts pel rei com a autoritats religioses i legals de les seves comunitats, experts en el Talmud, halakistes que, a més de ser crítics amb el paper que els maimonediàns reserven a la filosofia, també s'oposen als interessos dels *nessiim*.⁴¹

Els documents més característics de l'etapa inicial d'aquestes controvèrsies són les cartes que Meir ha-Leví Abulàfia de Toledo i el ja esmentat Xeixet Benveniste van escriure a la comunitat jueva de Lunel a propòsit de les idees de Maimònides sobre l'altra vida. El primer, després d'acusar Maimònides de negar la resurrecció, mantenia, en contra de l'autor de la *Guia*, que calia identificar l'altra vida amb la resurrecció dels cossos. El segon, en la seva carta escrita com a reacció a la d'Abulàfia, vol defensar la posició de Maimònides, que identifica amb la distinció entre la resurrecció i l'altra vida i amb el rebuig de la possibilitat de cap resurrecció real en un temps futur, un rebuig que no implica la negació de les resurreccions que la Bíblia narra en passat. Xeixet interpreta el significat dels passatges que semblen referir-se a aquesta possibilitat a partir del plantejament dels filòsofs àrabs i conclou que parlen al·legòricament de la immortalitat de l'ànima, que constituirà la recompensa que la vida futura reserva als justos. Segons ell, aquesta opinió és «allò comunament acceptat. La major

⁴¹ Pel que a la participació d'aquesta aristocràcia jueva en la conquesta i colonització dels territoris musulmans, vegeu Ricard Soto i Company, «Alguns homes rics (el paper dels jueus de Mallorca durant el segle XIII)», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, vol. 7 (1996), pp. 27-39. Pel que fa a la lluita pel poder sobre les comunitats jueves amb què es barreja la polèmica maimonediàna a Catalunya i Provença, vegeu Manuel Forcano, *Lletra apologètica de Rabí Iedaia ha-Penini. Un episodi de la controvèrsia Maimonidiana a Catalunya i Provença* (Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2003), pp. 29 i ss.

part dels filòsofs que són teòlegs mantenen que l'intel·lecte que retorna al seu creador [...] viu una vida eterna, i aquest és realment el significat dels termes 'resurrecció de la mort'. Si vosaltres trobeu alguns entre aquells que pretenen ser savis, o fins i tot entre aquells que ho són o entre els nostres experts en el Talmud, que mantenen que la resurrecció dels morts significa el retorn de l'ànima al cos i que existeix un paradís corpori [...] heu de saber que això ha estat dit només per a les multituds que no són capaces d'entendre».⁴²

Xeixet exposa la seva posició sobre la resurrecció com si fos la de Maimònides i res del que diu entra obertament en contradicció amb el que Maimònides havia dit sobre el tema a les seves obres, excepció feta del *Tractat de la resurrecció*, que Xeixet no sembla conèixer, on s'accepta la possibilitat d'una resurrecció temporal en el futur. Aquesta és una de les raons per les quals alguns estudiosos consideren que el *Tractat*, que tampoc és mai esmentat pel fill de Maimònides quan s'ocupa de la querella sobre la resurrecció que es va generar entorn de l'obra del seu pare, és una obra apòcrifa, que hauria estat confegida per algun partidari del mestre amb la finalitat de posar les seves obres a cobert de les acusacions d'infidelitat.⁴³ Es tracti o no d'una obra apòcrifa, del que no hi ha dubte és que, presentant la traducció en hebreu del *Tractat* en què suposadament Maimònides aclareix les seves posicions sobre l'altra vida, Samuel Ibn Tibon, el jueu provençal que la va traduir, presentava una obra que s'adreçava explícitament a la gent comuna que necessita de repeticions i aclariments. El contingut d'aquest *Tractat* no havia de coincidir necessàriament amb les idees que es trobaven en les obres en què Rambam s'havia ocupat de la mateixa matèria pensant en una altra mena de públic.

Les dues primers opinions de què parla el savi jueu del *Gentil* comparteixen la concepció de l'altra vida com una vida purament espiritual on no hi ha lloc pels cossos. Aquesta era la concepció fonamental de Maimònides, que feia de la qüestió de la resurrecció una qüestió independent de les qüestions filosòfiques del bé suprem de la vida humana i de la justa retribució dels homes virtuosos. I era aquesta concepció la que, en matèries escatològiques, va separar durant el segle XIII i principis dels XIV els partidaris de Maimònides i dels estudis filosò-

⁴² Vegeu Manuel Forcano, «Rabí Xeixet Benveniste versus rabí Meir Abulàfia. Un episodi de la controvèrsia maimonedià a Catalunya» dins *Mossé ben Nahman i el seu temps*, Joan Boadas i Raset i Silvia Planas i Marcé (ed.), (Girona: Ajuntament de Girona, 1994), pp. 257-266 i id. *Lletra apologetica*, pp. 35-43. La carta de Xeixet es pot llegir a Alexander Marx, «Texts by and about Maimonides», *The Jewish Quarterly Review* 25 (1934-1935), pp. 414-428. El passatge que reproduïxo es cita a Lea Naomi Goldfeld, *Moses Maimonides' Treatise* (citat *supra*, nota 38), p. 44.

⁴³ Vegeu pel que fa a aquesta consideració l'obra de Goldfeld esmentada a la nota anterior.

tics d'aquells que s'hi oposaven en nom de la tradició. Així ho exemplifica *La porta de la recompensa* (*Sha'ar ha-gemul*), del rabí gironí Nakhmànides, que va ser un dels líders espirituals d'aquest últim grup. En aquest tractat, escrit força després de la mort de Maimònides però tenint molt presents aquells que compartien les seves opinions, Nakhmànides defensa, en nom de la tradició, que l'altre món no serà un món merament espiritual, sinó un món en què l'esperit i la matèria expressaran la perfecció del creador i en el qual les ànimes viuran en els cossos ressuscitats a l'era messiànica, que s'hauran alliberat de les necessitats que els afecten a la vida en el món present, un punt de vista que també és el que acaba defensant, responent a les preguntes del gentil sobre el paradís, el savi jueu del *Gentil*.⁴⁴

El relat de l'abandonament de la segona opinió i l'adopció de la tercera per part d'aquest savi jueu és, en definitiva, el relat del seu abandonament de les posicions mantingudes pel *Tractat sobre la resurrecció* maimonedià i de l'adopció de les tesis d'aquells que, com Nakhmànides, defensaven, en nom de la tradició, que els cossos ressuscitats serien presents a l'altra vida. D'altra banda, la confessió per part del savi jueu que ell no pertany a la «secta» d'aquells que, d'acord amb la primera de les tesis descrites, no creuen en la resurrecció es podria entendre o bé com la confessió que ell no és filòsof *simpliciter* o com l'afirmació, més matisada, que ell no és d'aquells filòsofs que neguen la possibilitat d'allò que és contrari a les lleis de la naturalesa. Com veurem amb més detall a continuació, els arguments que el savi jueu esmenta com a propis dels que mantenen la primera de les opinions sobre la resurrecció no afecten la possibilitat de la immortalitat o la supervivència de l'ànima. Però el savi jueu passa per alt aquest fet a l'hora de descriure aquesta tesi. El seu silenci sobre això és coherent amb el plantejament que el narrador del *Gentil* fa a l'inici de l'obra,

⁴⁴ L'obra de Nakhmànides ha estat editada a Charles Chavel (ed.), *Kitve Rabbenu Mosheh ben Nahman* (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1963), vol. 2, pp. 307-311. Cf. Moshe Idel i Mauro Perani, *Nahmanide, esegeta e cabbalista: studi e testi* (Florència: Giuntina, 1998), p. 122, nota 54. Nakhmànides es manifesta en aquest escrit contrari a la condemna de la tesi de Maimònides com a herètica, però la considera errònia i relaciona el seu error amb la influència de la filosofia en l'exegesi bíblica, que hauria apartat Rambam de la creença avalada per la tradició. Pel que fa a l'absència a l'altra vida del menjar, el beure i d'altres activitats relacionades amb necessitats i apetits naturals, vegeu *Llibre del gentil*, II, 7, línies 139-69, *NEORL* II, 82-83. El que diu el savi jueu en aquest passatge coincideix amb els plantejaments que es troben al suplement de la tercera part de la *Summa theologiae* compilat pels deixebles de Tomàs d'Aquino. Vegeu *Supplementum*, q. 81 art. 4. En aquest article de la *Summa* es presenta la negació dels actes de nutrició i generació en els cossos ressuscitats com un tret que distingeix la fe cristiana de la dels jueus i els musulmans (*ad quartum*). Al *Gentil* el savi jueu i el cristià coincideixen en la negació de la existència d'aquests actes en els cossos gloriosos. La posició que manté el savi musulmà de l'obra és (vegeu *Llibre del gentil*, IV, 12, línies 62 i ss., *NEORL* II, 194 i ss.) la contrària.

on, després d'haver afirmat que el gentil, que era «molt savi en philosophia», «no avia conexensa de Déu, ni creya en resurrecció, ni après sa mort no creya esser nulla cosa»,⁴⁵ ignora la consideració de la possibilitat d'una altra existència purament espiritual o intel·lectual a què podia portar la distinció entre la creença en la resurrecció i la creença en «nulla (altra) cosa» que pogués donar-se després de la mort. Aquest escamoteig per part del narrador, que podia passar desapercebut als lectors llecs a què explícitament s'adreça l'obra de Llull, lectors que, d'acord amb el lloc comú, són incapaçs de pensar en una altra vida no corpòria, però que no havia de passar per alt als homes lletrats que s'hi acostessin, es justifica narrativament a partir d'una circumstància atzarosa. A la primera trobada entre el gentil i els tres savis, aquests li adrecen una salutació en què esmenten un Déu omnipotent i creador que ressuscitarà els bons i els dolents. I el gentil que, tot i ser «molt savi en philosophia», no sabia res de Déu ni creia en la resurrecció ni en cap altra mena de vida futura, s'interessa només, pel que fa a aquesta vida futura, per allò (la resurrecció) de què li acaben de parlar i de què mai no havia sentit dir res.⁴⁶ La ignorància del gentil, que, a pesar de ser «molt savi» en filosofia, sembla desconèixer el que saben els filòsofs, i l'atzar d'una salutació són les causes, en el marc narratiu, del protagonisme del tema de la resurrecció dels cossos en l'obra. I també acaba sent la causa de l'ambigüïtat que afecta en el text l'aparença de les creences d'aquells jueus que, segons el savi d'aquesta llei, no creuen en la resurrecció.⁴⁷

⁴⁵ *Llibre del gentil*, Pròleg, línies 31-34, *NEORL* II, 6.

⁴⁶ *Llibre del gentil*, Pròleg, línies 193-216, *NEORL* II, 12-13. Era un tòpic a la literatura filosòfica sobre aquesta matèria que, a diferència dels filòsofs, als homes d'enteniment gruixut (la majoria) els resultava inimaginable una existència pòstuma purament espiritual. Per a la presència d'aquest tema a Avicenna, vegeu John Tolan, «Saracen philosophers secretly deride islam», *Medieval Encounters* 8, 2-3, 2002, pp. 188-189. Havy Ibn Yaqzan, el protagonista de la novel·la *El filòsof autodidacte* d'Ibn Tufayl, és presentat pel seu autor com l'exemple que els homes d'enteniment subtil (els filòsofs, la minoria) arriben al coneixement d'una altra vida espiritual pels seus propis mitjans. Des de la perspectiva del lloc comú en qüestió, Havy Ibn Yaqzan demostra ser més subtil que el personatge de Llull, amb qui comparteix, a més de la gentilitat, la seva condició temporal d'*homo sylvestris*. Vegeu Ibn Tufayl, *El filòsofo autodidacte* (Madrid: Trotta, 2003), pp. 82 i ss.

⁴⁷ La paradoxal caracterització que al començament de l'obra Llull realitza del gentil mereixeria un tractament detallat. La seva descripció inicial on se'ns el presenta pensant en la vellesa, en la mort i en el caràcter fugisser de les delícies d'aquest món recorda el *Barlam i Josafat*, una història que cristianitza la de Buda, en què el príncep Josafat, un gentil molt erudit, després d'escapar del palau on el seu pare l'havia tingut sempre reclòs, veu per primer cop un malalt i un vell i es posa a reflexionar sobre la caducitat de les coses mundanes. Josafat acaba convertit al cristianisme després que l'ermità Barlam l'il·lustri, a través d'una sèrie d'exemples, sobre aquesta llei religiosa; vegeu Lola Badia, «La novel·la espiritual de Barlaam i Josafat en el rerefons de la literatura lul·liana» dins id., *Teoria i pràctica de la literatura en*

El fet és que, en la seva descripció d'aquells jueus que no creuen en la resurrecció, el savi no diu res a propòsit de la qüestió més genèrica de si aquests jueus creuen que hi ha alguna cosa després de la mort. Aquesta omisió, que podria semblar sense importància, és significativa. Ja hem vist que, segons Maimònides i segons la literatura filosòfica de l'època en general, l'afirmació d'una altra vida espiritual era l'opinió pròpia dels filòsofs. Però aquells que, en nom de la defensa de la tradició religiosa, criticaven aquells que pretenien ser jueus sense per això deixar de ser filòsofs, els presentaven sovint com a negadors de qualsevol mena d'altra vida. Xem Tov Ibn Falaquera, autor de les *Creences dels filòsofs* i de *La guia de la Guia*, una obra que comenta Maimònides tenint ben present Averroïes, es fa ressò d'aquesta imatge en una *Carta sobre la discussió* en què relata un diàleg entre un home pietós i un filòsof erudit que l'instrueix sobre la seva ciència.⁴⁸ Cap al final d'aquest diàleg, l'home pietós, després de mostrar-se sorprès pel fet que allò que ensenyen els filòsofs no es correspon a la idea, a causa de l'opinió comuna, que en tenia, declara que fins aleshores veia els filòsofs com a heretges, com a epicuris, com a autors de llibres la lectura dels quals impedia de tenir un lloc en el món de l'avenir. Això dóna peu que el filòsof li instrueixi sobre les diferències radicals que separen els veritables filòsofs d'aquells que el Talmud anomena epicuris. «Els epicuris –l'informa– són gent molt insolent que diuen que Déu [...] no és present en el món i que l'ànima mor quan mor el cos. En canvi, els veritables filòsofs [...] raonen amb arguments de pes i veritables contra aquestes creences dels epicuris. I fan conèixer amb aquests arguments que hi ha un Déu en el món i que l'ànima

Ramon Llull «Assaig» 10 (Barcelona: Quaderns Crema, 1992), pp. 97-119. Com el text lul·lià posa repetidament de manifest, el gentil de Llull, que no es troba amb un sol savi, sinó amb tres, busca, com el Boeci de la *Consolació de la Filosofia*, consol i en la seva recerca fa, com el filòsof autodidacte d'Ibn Tufayl, però més provisionalment, la figura d'home selvàtic. Però, tot i que es digui que és molt savi en filosofia, el que l'acaba consolant no és aquesta, sinó la religió. La seva actitud pel que fa això contrasta amb la d'un altre filòsof gentil, el que a les *Collationes* de Pere Abelard dialoga amb un jueu i un cristià, que no necessita el consol de cap llei religiosa perquè està satisfet amb la llei natural, però que decideix, per raons filosòfiques relacionades amb la filosofia moral que queden sense aclarir, assumir-ne una. No va ser perquè sí que Le Myésier, a la *Parabola gentilis*, que s'adreçava a un públic diferent del de *Gentil*, va canviar la caracterització del personatge, que va deixar de ser «molt savi en philosophia» per esdevenir «Astrologus enim erat naturalis atque aequaliter philosophus sed non multum profundatus». Vegeu Joscelyn Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 439.

⁴⁸ Steven Harvey, *Falaquera's Epistle of the Debate: An Introduction to Jewish Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987). Per a una breu introducció al pensament de Falaquera (1225-95), contemporani de Llull, membre d'una família aristocràtica de Tudela i que va viure, entre altres llocs, a Barcelona, vegeu Colette Sirat, *La philosophie juive médiévale en pays de chrétienté* (Paris: Presses du CNRS, 1988), pp. 42-46.

sobrevisi després de la mort».⁴⁹ A la fi d'aquest diàleg, el filòsof guanya l'home pietós per a la causa de la filosofia. Tot el contrari del que s'esdevé, si més no superficialment, en el *Llibre del gentil*, on d'entrada s'amaga la distinció entre els filòsofs i els epicuris i en què el peculiar filòsof que Llull hi presenta, s'acaba convertint en un home pietós, per bé que cal subratllar que aquesta conversió el gentil no la declara obertament fins que, a la fi del seu diàleg amb l'últim dels savis, ha descobert la possibilitat de llegir al·legòricament els articles de la fe referents a l'altra vida.⁵⁰

3.3. La primera opinió dels jueus sobre la resurrecció i la física aristotèlica

Les raons que el savi jueu del *Gentil* exposa atribuint-les a aquells que segueixen aquesta primera opinió són, com hem apuntat més amunt, raons que, des de la perspectiva de l'època, cal considerar com a estrictament filosòfiques i que es basen en els principis de la filosofia natural aristotèlica: «lo cors –els fa dir– per sso cor es de natura corronpable, no pot esser retornat en aquell esser metex en lo qual es ans de la mort, ni sens menjar e beure no-s puria sostenir, ni-s poria soferre les inffernals penes, ni en paradís no-s cové que hom menuc ni beva, ni paraýs es loc de cors, con sia cosa que lo cos no sia estant, si no en alcuna cosa que sostenga sa ponderositat».⁵¹ Convé tenir en compte, per no caure en l'error exposat per Falaquera a la *Carta sobre la discussió* identificant precipitadament aquesta primera opinió amb una opinió «materialista» epicúria, que es tracta d'arguments que volen provar la impossibilitat que el cos mort i descompost torni a la vida i visqui en el cel, i que no afecten ni qüestionen la possibilitat de la supervivència de l'ànima.⁵² El primer d'aquests arguments remet tàcitament a un passatge del *Sobre la generació i la corrupció* d'Aristòtil (II, 11; 338b 7-10), on s'afirma que els éssers naturals que es corrompen mai no poden tornar a ser numèricament idèntics a si mateixos, tot i que poden retornar

⁴⁹ Cf. Harvey, *Falaquera's Epistle*, pp. 48-50 i notes 93 i 95.

⁵⁰ Mirant bé aquesta superfície, es veu, però, que és la raó i no la fe la que porta el gentil cap a una llei divina. Com diu el mateix gentil a l'oració que pronuncia a l'epíleg, és la prudència la que porta el savi a Déu. *Llibre del gentil*, Epíleg, 5, línies 95-8, NEORL II, 202.

⁵¹ *Llibre del gentil*, II, 5, línies 11-16, NEORL II, 71.

⁵² És per aquest motiu que el savi jueu, a l'hora de justificar que ell no comparteix aquesta primera opinió, pot fonamentar l'argument amb què que vol provar la possibilitat que el cos sobrevisqui sense fi en una altra vida sense menjar ni beure i en el lloc que sigui sobre la comparació amb el poder diví de crear una ànima immortal i incorruptible, un poder que no qüestionaven aquells que mantenien aquesta primera opinió. Vegeu *Llibre del gentil*, II, 5, línies 17-26, NEORL II, 71.

a l'espècie a què pertanyien.⁵³ Entre els *falsifica* o filòsofs àrabs, que eren ben coneguts tant per Maimònides com pels promaimonedians que negaven tota corporalitat en l'altra vida, aquest argument s'havia utilitzat tant per demostrar la impossibilitat de la resurrecció dels cossos *tout court* com, en determinats contextos, per demostrar la impossibilitat de la resurrecció dels cossos entesa com el retorn a la vida d'un cos idèntic al que ha mort. Avicenna, que llegeix al·legòricament els passatges alcorànics que es refereixen a la resurrecció, l'usa amb el primer objectiu.⁵⁴ I a *La destrucció de la destrucció*, una obra escrita com a resposta a *La destrucció dels filòsofs* en què Alatzell identificava la negació de la resurrecció com una de les tesis característiques dels filòsofs com Avicenna i els seus sequaços, Averroïis l'usa, de manera ambigua, amb el segon objectiu; cosa que li permet de no negar obertament la possibilitat de la resurrecció i, alhora, de criticar la descripció que en fan determinats teòlegs com els *mutakallim* o el mateix Alatzell, que consideren l'ànima com un accident i que donen per fet que els cossos que ressuscitaran seran idèntics als que han mort, en lloc de concloure, d'acord amb les lleis de la física, que l'hipotètic cos de què s'invertiria l'ànima hauria de ser diferent del que havia tingut en aquesta vida.⁵⁵ Com es pot

⁵³ Per entendre la manera com Llull construeix els diàlegs del *Gentil*, resulta útil de tenir present que, en un dels arguments a favor de la resurrecció del llibre primer un dels savis ja havia tingut tàcitament en compte, en una de les seves característiques citacions mudes, aquest passatge aristotèlic. Vegeu *Llibre del gentil*, I, 1, línies 150-168, *NEORL* II, 20-21: «En natura se covenen granea e poder, cor per .i. gra de sement retorna la erba o l'arbre de son llynatge; mas enperò no retorna aquell arbre metex, mas altre arbre...». L'argument del savi dóna per bo que això és així pel que fa a la natura i raona que resultaria inconvenient que Déu no mostrés, ressuscitant els cossos, que el seu poder no és superior al de la naturalesa. De manera que, quan al llibre segon sent que el savi jueu li exposa l'argument basat en el *Sobre la generació i la corrupció* com el primer dels arguments d'aquells que neguen la resurrecció, el gentil ja disposa de l'argument que li permetria de solucionar aquesta objecció. Però no és gentil, sinó el propi savi jueu qui, com hem vist a la nota anterior, ofereix aquesta solució. Un cop l'ha oferta, conclou: «E si Deus no avia d'assò poder, no auria perfecció en les fllores del primer arbre, e serien destruïdes totes les condicions dels arbres», *Llibre del gentil*, II, 5, línies 25-26, *NEORL* II, 20. És efectivament en un dels arguments del llibre primer, que es basen en les condicions del primer dels arbres [Flor 8: De granea poder], que es troba el raonament de què parteix el savi jueu.

⁵⁴ A Jean Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne* (Leuven: Peeters, 1986), pp. 13-14, nota 58 es pot trobar un inventari dels arguments físics i metafísics que Avicenna presenta contra la possibilitat de la resurrecció dels cossos.

⁵⁵ Alatzell s'ocupa de la qüestió de la resurrecció i del paradís corporals a la vintena i última discussió de *La destrucció dels filòsofs*. Vegeu Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, traducció, introducció i notes de Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997), pp. 212-229: «[Twentieth] Discussion: On refuting their denial of bodily resurrection and the return of spirits to bodies; of the existence of corporeal fire, of the existence of paradise, the wide-eyed houris, and the rest of the things people have been promised; of their statement that all these things are parables made for the commonality to explain spiritual reward and punishment that are of the higher rank than

veure, la manera de procedir d'Averroïes en aquesta obra té, encara que no desemboqui en la mateixa tesi, un aire de família amb la que se segueix en el *Tractat de la resurrecció* maimonedià. Tant en un cas com en l'altre, els autors, que tot i els seus coneixements filosòfics parlen en aquests textos com a homes de la Llei, miren de donar una solució a problemes que la filosofia planteja a determinada interpretació literal del passatges sobre la resurrecció dels seus respectius textos revelats sense caure en el recurs de fer dels cossos de què es parla en aquests passatges meres semblances al·legòriques de l'ànima. En qualsevol cas, hi ha una diferència radical entre les seves solucions respectives. La solució de *La destrucció de la destrucció* dóna una vàlidesa universal a l'argument extret del *Sobre la generació i la corrupció* i per això presenta com a possible una «resurrecció» corporal que no contradigui la llei natural que aquest argument descriu. La solució del *Tractat de la resurrecció*, en canvi, parteix de l'acceptació de la possibilitat del miracle, és a dir de l'acció divina que subverteix la llei natural, tot i que no barregi la seva concepció de l'altra vida amb aquesta mena d'accions divines. Pel que fa a això, el *Tractat* resulta genuïnament maimonedià, donat que, per a Maimònides, l'acceptació de la Torà com a llei divina revelada depèn de l'acceptació de la possibilitat dels miracles.⁵⁶

La referència del savi jueu, al llibre segon del *Gentil*, a la presència entre els seus correligionaris d'un sector que nega la resurrecció per raons relacionades amb la filosofia natural és complementada, com ja hem vist, per un comentari del savi musulmà sobre la prohibició a l'islam de l'ensenyament públic de la lògica i la filosofia natural. La descripció que fa d'aquells que són considerats com a quasi heretges per aquest savi convida a pensar que la física podia haver portat a aquests quasi heretges a considerar impossible la creença en un paradís amb cossos ressuscitats i que la lògica, amb la seva distinció entre els arguments demostratius i els retòrics i els poètics, els hauria ensenyat que podien llegir els passatges que en parlaven al·legòricament de manera que no contradiguessin les demostracions, tot i acceptant la bondat persuasiva de la seva lletra per a la multitud. És interessant d'assenyalar que Llull, al *Gentil*, no posa cap referència comparable en boca del savi cristià. Evidentment, això no vol dir que la mateixa qüestió no es plantegés en relació amb el cristianisme. Ja al segle IX, Joan Escot Eriúgena havia defensat que, donada l'absurditat del que afirmaven, calia interpretar com a metàfores els passatges bíblics que, adaptant el discurs a la simpli-

the corporeal». Averroïes també li dóna resposta al final de la seva obra: vegeu Averroes' *Tahafut al-Tahafut* (*The incoherence of the incoherence*), traducció i notes de Simon van den Bergh (Londres: Luzac 1954), final.

⁵⁶ Vegeu *Guia de perplexos* II, 25.

citats dels oients, parlaven de la resurrecció dels cossos.⁵⁷ I, a la segona meitat del segle XIII, a l'occident llatí, tot i que no fos habitual recórrer a l'al·legoria per concordar el que afirmaven els articles de la fe amb les conclusions de la filosofia, els arguments sobre la incompatibilitat entre la resurrecció dels cossos i la física aristotèlica, que eren coneguts sobretot a través de les traduccions d'Avicenna i Algatzell, també eren usats des de plantejaments anàlegs als dels *falsificatio* pel que fa a la voluntat d'establir criteris de demarcació entre el demostrable filosòficament i allò que queia fora dels dominis de la demostració. Així ho confirma el fet que entre las proposicions incloses en la condemna que el bisbe de París va fer el 1277 d'una sèrie de tesis que s'ensenyaven a la Universitat de la seva diòcesi no hi faltés una (la 215) que, d'acord amb el principi abans esmentat del *Sobre la generació i la corrupció*, enunciava: «Quod non contingit corpus corruptum redire idem numero nec idem numero resurget». Entre aquells a qui es podria atribuir aquesta tesi, hi ha Boeci de Dàcia, que havia afirmat que era impossible segons la filosofia allò que afirmava com a creient: que «l'home tornés a la vida sense una nova generació i segons una identitat numèrica».⁵⁸ Al costat d'aquesta tesi, el *syllabus* del bisbe Étienne Tempier en contempla d'al-

⁵⁷ Cf. Juan Escoto Eriúgena: *Sobre las naturalezas (Periphyseon)* (Barañáin: Eunsa, 2007), V, 986c-d, p. 789: «En efecto, quienes piensan que no hay nada más que este mundo sensible son más propensos a negar la verdadera especulación de las naturalezas que a admitirlas. Evidentemente, al oír que, después del fin de este mundo, no habrá lugares, ni tiempo, ni cuerpos, ni realidades corporales, apresuradamente, inflamados, explotan y gritan diciendo: si ninguna de estas realidades va a permanecer, no habrá nada. Y se burlan de quienes prometen las solas realidades espirituales y eliminan las creencias de las realidades sensibles. Así pues, estas opiniones –según estimo– que consideran los grandes y divinos varones y que cuidan de los tímidos pensamientos de los simples fieles, les pareció más útil predicar la transmutación de los cuerpos terrenos y sensibles en cuerpos celestes y espirituales que predicar que los cuerpos y todas las realidades sensibles no existirían nunca». Al llibre tercer, l'Eriúgena parla, en termes semblants, de les explicacions literals del relat bíblic de la creació. Tot i que ell defensa, a l'obra, una lectura al·legòrica de l'obra dels sis dies, justifica les explicacions que, com la de Basili, adapten el seu discurs a la rudesia del seu públic i apunta que Moisès, el més sublim dels profetes (i el suposat autor del *Gènesi*), havia fet exactament el mateix. *Ibidem*, III, 708b-c, p. 429.

⁵⁸ «Quod homo mortuus redibit vivus sine generatione et idem numero». Vegeu Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Louvain-París: Publications Universitaires, 1977), p. 308. A una de les obres que va escriure durant la cèlebre campanya antiaverroista que va portar a terme durant la seva última estada a París, Lull identifica les tesis «quod non sit altra vita» i «quod resurrectio non est possibilis» com opinions defensades pels averroistes llatins i presenta com la primera de les proves d'aquests mestres contra l'altra vida i contra la resurrecció la que es basa en el principi «quia quorum substantia deperit, non reuertuntur eadem numero». Vegeu *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois, quos contra Christi fidem sanctam catholicam aliqui nituntur inducere* (París 1310), *ROL VI*, 314-315. Cf. Lulle i la condemna de 1277: *La Déclaration de Raymond écrite sous forme de dialogue*, trad. Cécile Bonmariage i Michel Lambert; intr. Cécile Bonmariage, «Philosophes Médiévaux», XLVI (Louvain - la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2006), pp. 39-42.

tres que també posen de manifest que, a la cristiana Universitat de París, també existia una diversitat d'opinions a propòsit de la resurrecció: «Que és impossible que Déu faci subsistir perpètuament una realitat transformable i corruptible» (214), «Que la resurrecció no pot ser concedida pel filòsof, perquè no és possible de tractar-la racionalment» (216) i, fins i tot, «Que la mort és la fi de les coses temibles» (213), tesi, amb un gran regust epicuri pel que fa a la seva formulació, que entesa literalment també sembla posar en entredit la immortalitat si no necessàriament de l'ànima, sí la de les ànimes subjectes de punició.⁵⁹ El silenci del savi cristià sobre l'existència d'aquestes tesis entre els seus correligionaris és tant eloqüent en relació amb el plantejament polèmic del *Gentil* com ho són les referències dels savis jueu i musulmà a la divisió existent entre els jueus i els musulmans pel que fa a aquesta matèria.

4. La racionalitat política d'alguns dels arguments del *Gentil* a favor de la resurrecció

Si més no d'entrada, els arguments del llibre primer del *Gentil* amb què els savis sense identificar pretenen provar, seguint les condicions dels arbres, la resurrecció podien trobar una major receptibilitat en un partidari de la segona de les tres opinions sobre la resurrecció que distingeix el savi jueu, una opinió que, com hem vist, comporta l'acceptació de la possibilitat dels miracles, que no en un partidari de la primera, que, com també hem vist, nega aquesta possibilitat. L'argument crucial pel que fa a això és el que es troba a I, 1 [Flor 8], on un del savis, que no és identificat, assumeix, sense citar Aristòtil, la pertinència de la llei natural descrita a *Sobre la generació i la corrupció* 338b pel que fa al curs natural de les coses i l'usa per argumentar que si Déu no ressuscités els homes, no podria demostrar que el seu poder és més gran que el de la naturalesa.⁶⁰ Un argument com aquest podia ser plenament compartit per un maimonedià, però no per un jueu que, seguint determinades tendències de la filosofia àrab, limités el poder de Déu a allò que és naturalment possible. Cal assenyalar sobre això que el *Tractat de la resurrecció* no recorre a l'argument basat en el *Sobre la generació i la corrupció* per negar la correspondència entre l'altra vida i la resurrecció, un recurs que resultaria òbviament absurd en una obra que reconeix la possibilitat de la resurrecció. La seva argumentació depèn, d'una manera molt

⁵⁹ Hissette, *Enquête*, p. 308.

⁶⁰ *Llibre del gentil*, I, 1, línies 150-68, *NEORL* II, 20-21.

estreta, de la identificació de la recompensa divina amb la beatitud pensada, d'acord amb el llibre desè de l'*Ètica a Nicòmac*, com un estat de contemplació intel·lectual. Un cop identificada l'altra vida amb aquesta contemplació, i d'acord amb la dita del Talmud segons la qual en aquella vida no es menjarà ni es beurà ni es fornica, Maimònides conclou que si la nutrició i la reproducció no tenen lloc en l'altre món, no tindria sentit que Déu, que no fa res en va, ressuscités un cos per a aquest intel·lecte. Convé remarcar, a propòsit d'aquesta argumentació, que alguns arguments del llibre primer del *Gentil* argumenten precisament la no vanitat de la presència del cos en l'altra vida. Aquests arguments es basen en raons basades en la lògica de la recompensa i el càstig pel compliment o l'incompliment de la llei divina amb què es relaciona la resurrecció. El primer d'aquests arguments al·ludeix al fet que és just que aquell que mereix el premi o el càstig sigui exactament el mateix que aquell que els rep (la qual cosa no s'esdevindria si només l'ànima els pogués rebre).⁶¹ Els altres incideixen, en diversos aspectes que fan que sigui més just un càstig que també és rebut pel cos que ha estat instrument de la culpa o ocasió de la pena merescuda.⁶² Tots aquests arguments insisteixen en què és més just, considerat des del punt de vista del dret penal, que el càstig no sigui només espiritual, sinó també corpori. I, per tant, no són arguments que s'adrecin a aquells que neguen qualsevol altre mena d'altra vida, sinó a aquells que (sota la influència de la filosofia) no identifiquen aquesta altra vida amb la dels cossos ressuscitats. D'altra banda són arguments que mostren que la resurrecció dels cossos no és en va si es considera des del punt de vista de la persuasiva imatge sobre el poder coactiu de Déu que se'n desprèn. Un maimonedià que estigués disposat a fer compatible la seva consideració de l'altra vida a partir de la idea de la felicitat intel·lectual de l'*Ètica a Nicòmac* amb la concepció d'aquesta altra vida pròpia de la filosofia política d'arrel platònica podia ser, si més no sobre el paper, el receptor ideal d'aquesta mena d'arguments. I també de l'argument, igualment present en el llibre primer (I, 4, 6), que apunta que el temor a una pena infernal corpòria i el desig d'una benaurança corporal en la glòria és el millor incentiu de la templança, que consisteix en el terme mitjà entre dos vicis.⁶³ Perquè el fet és que, com hem vist, Maimònides, tot i el que diu en el passatge del *Tractat sobre l'art de la lògica* esmentat anteriorment en què parla de la falta d'ús en el seu temps dels escrits filosòfics sobre la llei divina, teoritza sobre aquesta llei tenint molt en compte allò que els filòsofs, i particularment Plató, ensenyaven sobre aquestes qüestions.

⁶¹ *Llibre del gentil*, I, 1 [Flor 9], *NEORL* II, 21-22.

⁶² *Llibre del gentil*, I, 3 [Flor 3], *NEORL* II, 29-30; I, 5 [Flor 4], 40; I, 5 [Flor 7], 42.

⁶³ *Llibre del gentil*, I, 4 [Flor 6], *NEORL* II, 36-37.

Als capítols que dedica a l'anàlisi de la funció política de la Llei de Moisès, Maimònides afirma que, a diferència d'alguns *mutakallim* musulmans, els jueus creuen, tant els savis com la multitud, que totes les lleis tenen una motivació i responen a una utilitat. Totes tenen una raó de ser conforme a la saviesa divina, per bé que aquesta raó pugui restar oculta a la intel·ligència humana donada la limitació natural d'aquesta o la seva falta d'il·lustració.⁶⁴ Rambam recorda, pel que fa a això, que no es poden atribuir a Déu actes ociosos, que Déu no fa res en va.⁶⁵ I, a partir d'aquest pressupòsit, mira d'analitzar l'objectiu utilitari dels diversos manaments, uns manaments que són expressió de la saviesa i la voluntat divines i que no només regulen les accions, sinó també les creences. Abans de fer-ho, analitza, però, quin és el fi genèric de la Llei en el seu conjunt i distingeix una doble finalitat, una relacionada amb el benestar espiritual i l'altra amb el benestar corporal.⁶⁶ Pel que fa a la primera, es limita a assenyalar que radica en el fet que tots els homes tinguin un ideal recte, conforme a les seves capacitats, i que d'això les Escripures en parlen o bé explícitament o bé per mitjà d'al·legories quan no és a l'abast de la multitud la comprensió real d'un determinat assumpte. Pel que fa a la segona, assenyalava que s'assoleix a través de la millora en la convivència entre els homes i que s'hi arriba per una doble via. D'una banda eliminant la violència recíproca. I, d'altra banda, inculcant en cada individu, per mitjà de determinats manaments però també per mitjà de determinades creences, una ètica profitosa per a la vida en comú, uns bons costums orientats cap a la perfecta regulació dels interessos socials. Entre les creences que tenen com a objectiu la consecució de costums honorables, Maimònides situa la creença que Déu llançarà la seva còlera contra els violents.⁶⁷

L'últim dels arguments del *Gentil* a propòsit de la resurrecció que hem esmentat no fa altra cosa que discórrer, d'acord amb els plantejaments de Maimònides, sobre l'objectiu utilitari del manament legal de creure en la resurrecció

⁶⁴ *Guia de perplexos* III, 26.

⁶⁵ *Guia de perplexos* III, 28.

⁶⁶ *Guia de perplexos* III, 27 i 28.

⁶⁷ *Guia de perplexos* III, 28. La segona de les condicions del quart arbre del *Gentil*, que prescriu que cal considerar veritable allò que augmenta les virtuts i el mèrit que s'aconsegueix per mitjà de la seva pràctica, és la que serveix per introduir d'una manera més immediata l'anàlisi política en la valoració de les diverses lleis que es proposa a l'obra. L'objectiu d'aquesta condició no és altre que el de sospesar, d'acord amb la segona via cap a la millora de la convivència descrita per Maimònides, quina llei serveix per inculcar millor una ètica profitosa. Cal assenyalar, d'altra banda, que la primera de les vies cap a la millora de la convivència descrites per Maimònides, l'eliminació de la violència, també té un paper al *Gentil*. Aquest objectiu és un dels que fan desitjable, segons les paraules del tres savis en el Pròleg, que tot els homes comparteixin una mateixa llei. Vegeu *Llibre del gentil*, Pròleg, línies 166-172, *NEORL* II, 11-12; cf. *Eplèg*, línies 302-303, 209.

considerat des del punt de vista de la segona via per la qual transita la segona finalitat de la llei. I ho fa tenint en compte la concepció aristotèlica de la templança tal com és analitzada a l'*Ètica a Nicòmac*. Aquells que coneixien els continguts de la *Guia* podien veure en aquest argument un argument dissenyat per a consum de jueus que, afirmant la possibilitat dels miracles, però negant que Déu faci res en va, neguessin *simpliciter* la identificació de la resurrecció amb l'altra vida. El savi jueu del *Gentil* és descrit per Llull, que el presenta inicialment com a partidari del punt de vista sobre la resurrecció exposat en el *Tractat de la resurrecció* maimonedià, com un jueu d'aquesta mena. La manera en què Llull el caracteritza indirectament per mitjà de les seves intervencions deixa clar que no forma part d'aquells que Maimònides considera herètics, que identifiquen la resurrecció amb l'altra vida perquè són incapaços d'imaginar-se cap realitat, ni la divina, com a espiritual.⁶⁸ La seva creença inicial en una resurrecció temporal en aquest món mostra que creia en la possibilitat dels miracles i que, per tant, no considera, com els jueus que segueixen la primera opinió, que allò impossible per a la naturalesa determini allò que és impossible per Déu. L'argument relatiu a la templança podia mostrar-li que hi havia (d'acord amb els plantejaments de la filosofia política) una raó per al manament de creure en la presència dels cossos ressuscitats en l'altra vida. Aquesta raó podia portar-lo a pensar que una llei que afirmés que cal creure una resurrecció d'aquesta mena era millor que una que no ho fes. Una qüestió diferent és la de si, arribats a aquest punt, que és aquell en què trobem al savi jueu en el llibre segon, havia de pensar que els savis podien interpretar aquesta creença recorrent a l'al·legoria i donant per fet que si la llei n'havia de parlar en els termes en què ho feia era només per persuadir la multitud.

Cal tenir en compte pel que fa a aquesta possibilitat del recurs a l'al·legoria que, com ja hem vist, alguns *falasifa* musulmans com Avicenna (que argumentaven, a partir dels principis de la filosofia natural, contra la possibilitat de la resurrecció i alhora assumien, també com a filòsofs, una llei divina revelada en el text

⁶⁸ Vegeu *Llibre del gentil*, II, 1, línies 120-42, *NEORL* II, 51-52. En aquest capítol, dedicat a provar la unitat divina, el savi jueu introdueix, de manera en aparença innecessària i a resposta d'una demanda del gentil, una breu lliçó de teologia negativa, on aprofita per remarcar la incorporalitat de Déu. L'argumentació exegètica de la incorporalitat de Déu és el tema inicial de la *Guia* i és present als primers quaranta-nou capítols de l'obra. Cal assenyalar, pel que fa a això, que, a diferència de la creença en la unitat de Déu, que era compartida per tots els jueus, no s'esdevenia el mateix amb la seva incorporalitat. De fet, un dels arguments característics de la polèmica cristiana contra el judaisme parteix de l'afirmació que els jueus creuen en la corporalitat de Déu. Ramon Martí, al *Capistrorum iudaeorum*, encara afirma: «maior pars iudaeorum usque nunc, Deum esse localem, et corporalem credit». Cf. *Capistrum iudaeorum* II, edició i traducció Adolfo Robles OP, *Corpus Islamo-Christianum* (Würzburg: Echter Verlag, 1993), p. 58.

de la qual es parlava d'aquesta resurrecció corporal) mantenien que els homes de la seva condició havien de llegir al·legòricament els passatges on es trobaven aquestes referències.⁶⁹ I que, en aquesta lectura, la resurrecció dels cossos era interpretada com una imatge que al·ludia a la immortalitat de l'ànima o a la felicitat intel·lectual i que resultava útil per persuadir la multitud incapaç d'entendre el concepte filosòfic de benaurança. Aquesta posició, com es pot veure en els textos relacionats amb la querella sobre la resurrecció sorgida arran del tractament del tema a les obres de Maimònides, no era exclusiva dels *falasifa* musulmans.

Maimònides, tot i que en el seu *Tractat de la resurrecció*, no recorre a aquesta mena d'interpretació per tractar la creença en la revivificació dels difunts, recorre sovint a l'al·legoria en altres contextos amb la finalitat de traduir en conceptes filosòfics passatges no assumibles en la seva literalitat pels filòsofs. Tant ell com Falaquera parlen de la imaginació com de la capacitat de presentar la veritat a la multitud per mitjà d'imatges i paràboles que permet als profetes de governar i instruir els pobles.⁷⁰ I Maimònides deixa ben clar que cal mantenir les interpretacions al·legòriques d'aquestes imatges en secret, de manera que restin ocultes als ulls d'aquells que no tenen la vocació de filosofar. Isaac Albalag, que va viure a la segona part del segle XIII a Catalunya o Provença i que va traduir a l'hebreu les *Tendències dels filòsofs* d'Algatzell, relaciona explícitament el recurs a aquesta capacitat imaginativa amb el tema de la resurrecció. En el comentari a aquesta obra, que va escriure amb la finalitat de defensar els filòsofs de les crítiques d'Algatzell (i de passada també de les peculiars crítiques que els fa Maimònides a la *Guia*), enfoca la qüestió de les lleis religioses revelades d'acord amb els punts de vista característics de la filosofia política descrita per Avicenna. Consta, des d'aquesta perspectiva, que hi ha quatre creences que són comunes a totes les religions revelades i que en constitueixen el fonament. I afegeix que la filosofia també les admet i mira d'establir-les, amb la diferència que mentre que la legislació revelada les ensenya segons un mètode adaptat a la intel·ligència de la multitud, és a dir, d'acord amb un mètode narratiu, la filosofia les ensenya pel mètode demostratiu, que només convé a les elits. Aquestes quatre creences són, segons Albalag, l'existència de la recompensa i del càstig, la super-

⁶⁹ Aquest punt de vista és descrit pel savi musulmà del *Gentil* al final del llibre quart com l'opinió d'alguns «naturals e grans clergues» de l'islam que ell i d'altres tenen per «quasi heretges». Vegeu *Llibre del gentil*, IV, 12, línies 128-143, *NEORL* II, 196-197.

⁷⁰ Vegeu Strauss, *Maimonide* (citada *supra*, nota 25), p. 111. Pel que fa a aquesta idea de la paraula profètica com a instrument pedagògic de la multitud, cal assenyalar que, quan parla de l'altra vida, Maimònides hi recorre no només per explicar què en diu la Bíblia, sinó també per donar raó del silenci sobre el tema dels llibres del Pentateuc.

vivència de l'ànima després de la mort del cos, l'existència d'un Senyor que premiarà i castigarà, que és Déu, i l'existència d'una providència. I la Torà, que, a diferència de l'obra en què n'està parlant, s'orienta a la instrucció de la multitud, es refereix a aquests dogmes, apartant-se de la veritat, a través d'imatges que fan referència al càstig per mitjà del foc o als plaers corporals.⁷¹

Aquest text d'Albalag, que era un bon coneixedor de la filosofia àrab i compartia molts dels plantejaments d'Averroïes, posa de manifest que, d'acord amb la filosofia política de què parteix, el problema de la veritat dels articles de fe és diferent del problema de la conveniència de la seva presència en una llei divina, tot i que evidentment tots dos problemes acaben trobant-se en la mesura que la seva eficàcia com articles depèn del fet que la majoria cregui fermament no en la seva utilitat política, sinó en la seva veritat. El text també apunta, a través de la referència al mètode narratiu, a una qüestió important de cara a la comprensió de la concepció de la filosofia política que arranca d'Alfarabi i Avicenna. Es tracta de la distinció entre els arguments demostratius, considerats com aquells arguments sobre els quals es fonamenta la ciència dels filòsofs, i els arguments poètics o semblances, presentats com aquells que, juntament amb els retòrics, el filòsof, d'acord amb els seus coneixements adquirits, usa per persuadir la multitud. En la mesura que l'autor (Déu o profeta) de la llei divina és pensat a partir de la figura platònica del filòsof-rei-legislador i que el text en què s'ofereix la Llei s'adreça en primera instància a la multitud, la valoració de la bondat d'aquest text apareix com estretament relacionada amb l'eficàcia persuasiva dels seus arguments retòrics i poètics. A la *Destrucció de la destrucció*, Averroïes recorre a aquest punt de vista per argumentar que la llei musulmana és superior a les altres lleis divines perquè, amb la seva promesa de plaers corporals en el paradís, incita millor les masses a la pràctica d'actes virtuosos que no els discursos de la resta de lleis.⁷² Aquest plantejament d'Averroïes, que és inseparable de

⁷¹ Per Isaac Albalag, vegeu Sirat, *La philosophie juive* (citada *supra*, nota 48), pp. 46 i Maurice-Ruben Hayoun i Alain de Libera: *Averroès et l'averroïsme* (Presses Universitaires de France: París, 1991), pp. 43-53. «La fin visée par la Tora est la félicité des simples, leur éducation moral et leur instruction dans la vérité, selon leu esprit en est capable. Par contre la philosophie ne vise ni l'instruction, ni la félicité du vulgaire, mais uniquement la félicité des parfaits... Lorsque, pour réaliser le bonheur du vulgaire, certaine doctrine lui semblait devoir être mentionnée, mais que elle ne pouvait être exposée telle quelle, la Tora en parle d'une manière qui s'écarte de la vérité. Tout cela, non pas à cause de l'imperfection de ces doctrines en elles-mêmes, mais à cause de l'imperfection de l'esprit des auditeurs», Georges Vajda, *Isaac Albalag. Averroïste juif, traducteur et commentateur d'Al-Ghazali* (París: J. Vrin, 1960), pp. 17-19.

⁷² «Et cela est aussi le cas de ce qu'énonce [la Révélation musulmane] à propos de la vie future: ces discours sont à même d'inciter à la pratique d'actes vertueux mieux que ne le font les discours des autres Révélations. C'est pourquoi la représentation (*tamthil*) de la vie future à [la foule] par des choses corporelles est préférable à la représentation par des choses spirituelles. D'où l'énoncé divin: 'Tel est le jardin

la seva consideració de l'Alcorà com el millor dels llibres, posa de manifest la pluralitat de possibilitats que s'oferien a aquells que, en cadascuna de les religions, es mostraven disposats a valorar la bondat de les creences considerant-les des del punt de vista de la seva utilitat política.

5. La condició de possibilitat de les disputes interreligioses

Tinc previst d'ocupar-me en una altra ocasió del tractament que es fa, al llibre tercer del *Gentil*, de la creença musulmana en el paradís. Les qüestions que es poden plantejar en relació amb aquest tractament no coincideixen del tot amb les que he pres en consideració en aquest article prenent com a punt partida el reconeixement del savi jueu de la diversitat d'opinions sobre la resurrecció existent entre els seus correligionaris i el seu canvi de punt de vista. Un dels objectius d'aquest article era mostrar que l'exposició de la divisió d'opinions dels jueus sobre la resurrecció que es fa en el llibre segon del *Gentil* respon molt fidelment (fins i tot pel que fa al silenci respecte a la possibilitat d'una immortalitat purament espiritual) a les diverses concepcions sobre l'altra vida que van dividir les sinagogues durant el segle XIII i començaments del XIV, una divisió que era, de fet, el reflex d'una diversitat més fonamental, la que tenia a veure amb les diferents maneres amb què es plantejava el problema de la relació entre la religió i la filosofia. No hi ha dubte que Llull, que, com diu al principi del *Gentil*, havia «participat long de temps» amb els jueus, coneixia bé el que, segons ell, eren «lurs falses opinions e errors». ⁷³ Però també havia de conèixer allò que hi havia darrere d'aquestes diferències. I no podia ignorar la manera com les querelles intrareligioses es barrejaven amb la qüestió de la disputa interreligiosa. Relatant el canvi d'opinió del savi jueu, Llull explica, com hem vist, la història d'un jueu maimonedjà que abandona les que, segons ell, són posicions majoritàries en la seva comunitat (les dues que, en el judaisme del seu temps, depenien d'una manera més clara de la visió filosòfica de l'altra vida). Però també, com hem igualment apuntat, la d'un jueu que, abandonant aquestes posicions, manté una opinió sobre la resurrecció coincident amb la cristiana. El fet que passi a mantenir una posició sobre la resurrecció que coincideix amb la cristiana no vol dir, però, necessàriament que s'hagi convertit al cristianisme. Es podria pensar, fins i tot, que si aquell canvi fos puntual i se circumscrigués al

promis à ceux qui craignent Dieu: les ruisseaux y coulent'», Averroïs, *Tahafot at-Tahafot*, Maurice Bouyges (ed.), (Beyrouth: Dar el-Machreq, 1992). Cito la traducció que es troba a Marc Geoffroy, *Averroès. L'islam et la raison* (Paris: Flammarion, 2000), p. 203.

⁷³ *Llibre del gentil*, Pròleg, línies 5-6, NEORL II, 5.

tema de la resurrecció podia dificultar aquesta conversió en la mesura que el savi jueu no hauria d'abandonar la religió en què s'ha educat per poder creure en una mena d'altra vida que ara, segons els plantejaments lul·lians, li semblaria més racionalment satisfactòria que aquella en què creia anteriorment. Resulta obvi que, pel que fa a la possibilitat de conversió del savi jueu, el que compta no és el que cregui sobre la resurrecció, sinó la seva predisposició a examinar racionalment tots els fonaments de la seva llei i de la seva religió i a compararlos amb els fonaments d'altres lleis i religions. I d'entrada aquesta predisposició, que implica abandonar la submissió al domini de les autoritats per situar-se sota el de les raons, és una actitud filosòfica. O, fins i tot, una obligació dels filòsofs. Aquest és, si més no, l'opinió de dos autors amb molta influència sobre els pensadors jueus més proclius a la filosofia, Alfarabi i Averroï, qui, a *La destrucció de la destrucció*, afirma, en una afirmació de gran importància de cara a la contextualització de la manera en què Llull es planteja el seu *negotium*, que pertoca al filòsof d'escollir la millor de les lleis religioses del seu temps, com van fer els filòsofs de Roma a l'arribada del cristianisme i els d'Alexandria a l'arribada de l'islam.⁷⁴

Com es pot veure llegint els textos que es van escriure arran del decret de Samuel ben Adret pel qual l'any 1305 es va voler prohibir els estudis filosòfics als jueus menors de vint-i-cinc anys, des del sector anti-filosòfic, tradicionalista, es veien aquests estudis com una camí que portava a la descreença i d'aquesta a l'apostasia i a la conversió al cristianisme, en una visió des de la qual s'interpretava com a interessada la intervenció de les autoritats cristianes en contra d'aquesta prohibició.⁷⁵ L'estratègia de Llull pel que fa a la conversió partia d'aquest mateix punt de vista. Tant pel que fa als jueus, respecte als quals sol insistir que el principal obstacle per a la seva conversió és la grossesa del seu enteniment, poc il·lustrat per la filosofia, i la seva tossuda resistència a llegir al·legòricament la Bíblia, com pel que fa a l'islam, on, segons ell, com hem vist, els mateixos clergues musulmans constataven que la filosofia portava a la descreença.

⁷⁴ «Il lui incombe aussi [à le philosophe] de choisir la meilleure religion de son temps –même si, selon lui, toutes sont vraies; et d'être persuadé que la meilleure [à une époque donné] est abrogeable par une meilleure qu'elle. C'est pourquoi les sages enseignaient à Alexandrie, lorsque leur fut parvenue la Révélation de l'Islam, se firent musulmans. Et les sages qui se trouvaient au pays des Rum, lorsque leur fut parvenue la Révélation de Jésus –paix sur lui– se firent chrétiens». Vegeu Averroï, *Tahafot*, pp. 580-586. Cito la traducció que es troba a Averroës. *L'islam* p. 200. Cf. Abu Nasr Al-Farabi, *El libro de las letras* (Madrid: Trotta, 2004), cap. 6, pp. 89-93 i *Llibre del gentil*, Epíleg, línies 254-288, *NEORL* II, pp. 207-208.

⁷⁵ Vegeu Forcano, *Lletra apologètica* (citada *supra*, nota 41), pp. 97-122 i, de nou, Eduard Feliu, «La controvèrsia» (citada *supra*, nota 40), pp. 65-131.

Pel que fa als musulmans, Llull apunta que els filòsofs eren el seu principal objectiu estratègic. Ho fa fins i tot en vers, en *Lo desconhort*:

N'ermità, el sarraïns són en tal estament
 que cells qui són savis per força d'argument
 no creen en Mafumet; ans tenen a nient
 l'Alcorà, per ço car no visc honestament.
 Per què aquells venrien tost a convertiment
 si hom ab ells estava en gran disputament
 e la fe los mostrava per força d'argument,
 e aquells convertits, convertrien la gent.⁷⁶

Aquests filòsofs que no creuen en Mahoma o els que, com aquells de què parla el savi musulmà del *Gentil*, admiren l'habilitat política que demostra l'Alcorà⁷⁷ però poden estar disposats a comparar-la amb la que s'expressa en altres lleis eren els destinataris immediats de l'art de conversió de Llull. El seu retrat del savi musulmà del *Gentil*, que, a diferència del savi jueu pel que fa a la resurrecció, és incapaç d'abandonar, tot i que les condicions dels arbres la desmentixin, la seva creença en un paradís on es menja, es beu i es fornica, il·lustra les raons d'aquesta elecció. Tornant als jueus, cal assenyalar que és improbable que, pel que fa a ells, els plantejaments de Llull passessin per fer d'aquells que, a la manera de Nakhmànides i Ben Adret, s'oposaven a la reflexió racional sobre els fonaments de la fe el seu principal objectiu estratègic.⁷⁸ La conversió del savi jueu del *Gentil* al cristianisme només podia ser pensable, des de la perspectiva lul·liana, si el seu canvi d'opinió pel que fa a la resurrecció no implicava el sacrifici de l'actitud filosòfica que havia permès aquest canvi i l'adopció de l'actitud antifilosòfica que caracteritzava aquells que, entre els seus correligionaris, seguien la seva nova opinió.

Es recorda sovint a la bibliografia lul·liana la història –repetidament explicada pel mateix Llull– del rei o miramolf de Tunis a qui el frare que li havia fet

⁷⁶ Ramon Llull, *Lo Desconhort. Cant de Ramon*, Josep Batalla (ed.), (Tona: Obrador Edèndum, 2004), p. 88. Cf. *Liber de fine*, ROL IX, 256.

⁷⁷ Vegeu *Llibre del gentil*, IV, 12, línies 134-6, NEORL II, 197: «[...] e dien que Maffumet parlava per semblansa a les gents qui eren pegues e sens enteniment; e per so que-ls pogués enamorar de Deu, lur recomtava la gloria damunt dita».

⁷⁸ Per a una opinió diferent, vegeu James, *The Art of the Conversion*, pp. 109-117, on, seguint Millás Vallicrosa, es parteix, al meu entendre precipadament i incorrectament, de la identificació del Abram Denanet esmentat a l'incipit del *Liber predicationis contra Judaeos* amb Solomon Ibn Adret. Vegeu Ramon Llull, *Liber predicationis contra Judaeos*, José M. Millás Vallicrosa (ed.), (Madrid – Barcelona: CSIC, 1957), 21.

perdre la fe no va poder convertir al cristianisme perquè, tot i que el rei estava predisposat a fer-ho, el frare partia de la idea, típicament tomista, que la fe cristiana no es pot provar. Una de les versions d'aquesta història subratlla que el miramolí, que no volia deixar de creure per creure, sinó per entendre, era, com els quasi heretges de què parla el savi musulmà del *Gentil*, bon coneixedor de les ciències lògiques i de les naturals. I també deixa clar que el rei, del qual no s'informa si era o no erudit en ciència política, estava disposat a obligar tots els seus súbdits a seguir el seu exemple sota l'amenaça de decapitar-los si no l'obeïen. En aquesta versió, Llull, de manera excepcional, continua la història fent intervenir un tercer personatge que no apareix en les altres versions de l'anècdota. Es tracta d'un jueu amb qui el mateix frare que havia fracassat en l'intent de conversió del rei disputava posteriorment amb freqüència a Barcelona també amb la finalitat de convertir-lo. Llull explica que algunes vegades aquest jueu li havia dit que en diverses ocasions li havia comunicat a aquest frare la seva intenció de fer-se cristià si el feia entendre les creences del cristianisme. I, després de donar per fet que, en cas de convertir-se, molts dels seus correigionaris haurien seguit el seu exemple, afirma que el jueu va continuar sent jueu i que, en endavant, va tenir la llei cristiana per improbable i falsa.⁷⁹ És impossible saber si la segona part d'aquesta història de les dues conversions frustrades respon a un fet real. Però si fos així, caldria situar aquests contactes de Llull amb el savi jueu entre el 1270, any en què, segons una altra versió de la part tunisenca de la història, s'hauria donat la conversa amb el rei de Tunis, i 1273-4, en què Llull ja disposava d'una art que, al seu entendre, permetia de provar allò que, segons el frare en qüestió, era improbable.⁸⁰ Res no impedeix d'imaginar que, en el cas que s'haguessin realment produït, aquestes hipotètiques converses de Llull amb un jueu de Barcelona predisposat a plantejar filosòficament la seva opció per una o altra llei religiosa, havien de tenir un paper important en la gènesi del *Gentil*, que Llull va escriure poc després i que és una obra en la qual Maimònides, tot i no ser-hi esmentat, hi és ben present.

Paraules clau

Filosofia i religió, Disputes religioses

⁷⁹ Éphrem Longpré, «Le *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* du bienheureux Raymond Lulle», *Criterion* 10 (1927), pp. 276-277.

⁸⁰ Cf. *Liber de fine*, ROL IX, 267.

Key Words

philosophy and religion, religious disputations

Resum

El savi jueu del *Llibre del gentil e dels tres savis* reconeix, al llibre segon, que els seus correligionaris estan dividits pel que fa a la creença en la resurrecció. I confessa que, abans que la seva ment fos il·luminada pel coneixement dels arbres on es troben les condicions que els ha ensenyat Intel·ligència, ell, tot i creure que els cossos d'alguns homes ressuscitaran, no creia en la mena de resurrecció que els savis sense identificar han provat en el llibre primer. Aquest article fa algunes remarques que contextualitzen les diverses opinions sobre la resurrecció distingides per aquest savi i s'orienten a la comprensió del significat i de la funció que té a l'obra la seva confessió. I, a través d'aquestes remarques, proposa una interpretació del *Llibre del gentil* diferent de l'habitual.

Abstract

The Jewish wise man of the *Book of the Gentile and the Three Wise Men* admits, in Book Two, that those of his faith are divided on the matter of belief in the resurrection. He confesses that before his mind was enlightened by knowledge of the trees in which are found the conditions taught by Lady Intelligence, even though he believed that the bodies of some men would be resuscitated, he did not believe in the kind of resurrection that the unidentified wise men had proved in Book One. This article makes several observations which contextualize the varying opinions about the resurrection described by the Jew, observations which help us understand the meaning and function of his confession within the work. And, as a result of these observations, the author proposes an interpretation of the *Book of the Gentile* different from those usually given.

La influència del lul·lisme a les Facultats de Lleis i Cànons de la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca*

Rafael Ramis Barceló

Universitat Pompeu Fabra

rafael.ramis@upf.edu

A finals del segle XVII, l'*Estudi General Lul·lià*, creat el 1483, es convertí, gràcies a l'aprovació definitiva dels seus estatuts per part del Papa i del Rei, *in publicam universitatem*, i teòricament podia conferir els mateixos graus que la Universitat de Lleida (*baccalaureatus ac licentiaturs et doctoratus gradibus*). D'aquesta manera havien quedat superats o com a mínim posposats alguns problemes conjunturals relatius a la naturalesa i la configuració de la Universitat.¹

L'Estudi General va conservar l'estructura de les quatre Facultats i va mantenir el nombre de càtedres de totes les Facultats sense que gairebé hi hagués noves dotacions.² Les quatre Facultats, una de les quals era la de Lleis i Cànons, havien restat des del segle XV sota la influència de Llull i del lul·lisme.³ El patro-

* Voldríem deixar constància del nostre agraïment per la seva inestimable ajuda als professors Tomàs de Montagut i Estragués, Roman Piña Homs i Antoni Planas Rosselló, així com, a títol pòstum, als professors Sebastià Trias Mercant i Miquel Ferrer Flórez.

¹ Álvaro Santamaría Arández, «Reales privilegios y Breve apostólico de la fundación de la Universidad Luliana», dins id. *Proceso de Institucionalización de la Universidad Luliana de Mallorca, Lección Inaugural del curso 1979-1980* (Palma: Universidad de Palma de Mallorca, 1979), pp. 9-40.

² Jaume Lladó Ferragut, *Historia del Estudio General Luliano y la Real y Pontificia Universidad Literaria de Mallorca* (Palma: Cort, 1973), pp. 68-69.

³ Per examinar el lul·lisme com a corrent ideològic i la seva influència a la Universitat de Mallorca, cf. Sebastià Trias Mercant, *Història del pensament a Mallorca* (Palma: Moll, 1985), fonamentalment pp. 99-105, 162-166, 225-230.

natge de Ramon Llull, que havia estat des dels orígens molt important i arrelat a la institució, s'uní a la protecció Reial i Pontificia.⁴

En les pàgines següents s'argumentarà, a partir de l'anàlisi de la docència, les tesis i la participació dels membres de la Facultat de Dret en les controvèrsies entre lul·listes i antilul·listes, que la doctrina de Llull i el lul·lisme no van influir en els continguts divulgats a la Facultat de Lleis i Cànon de la Reial i Pontificia Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca.

1. El professorat i la docència

Només cal fullejar el llistat de catedràtics de la Facultat de Lleis i Cànon per adonar-se que a Mallorca hi hagué una àmplia majoria de catedràtics laics, molts dels quals no havien rebut ni les ordes menors.⁵ Si comparem el cas de Mallorca amb els d'altres Universitats relativament properes com són València, Barcelona, Cervera o Lleida ens adonem que, en aquestes, el professorat ordinari era clergue, secular o regular, en una proporció molt superior a la que hi havia a la Universitat de Mallorca.⁶ Cal tenir present, a més, que malgrat que la tutela jurídica corresponia al Bisbe, no obligava a una determinada fidelitat ideològica o filosòfica.

Entre els seixanta catedràtics que documenta Lladó Ferragut des de 1693 fins a 1829, any en que es produïren els darrers nomenaments, només es constata la presència de tres preveres (Antoni Bisquerra, Miquel Garcías i Joan Muntaner), un jesuïta (P. Pedro Maura) i un carmelita (Fra Joan Serra).⁷ En d'altres

⁴ Vegeu el segell (*Lulliana Universitas Maioricensis*) i l'estendard de l'Estudi General (hi apareix el Beat contemplant una imatge de la Mare de Déu).

⁵ Jaume Lladó Ferragut, *El archivo de la Real y Pontificia Universidad Literaria de Mallorca* (Palma: Impr. Vda. Francisco Soler, 1946), apèndix I, pp. vii-viii.

⁶ Per a la Facultat de Lleis i Cànon de l'Estudi General de València, cf. Pascual Marzal Rodríguez, «Perfil de los catedráticos de leyes y cánones en Valencia (1707-1733)», *Anuario de Historia del Derecho Español* 67 (1997), pp. 551-571 i id., «Docencia en leyes y cánones (Valencia 1707-1741)», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija* 3 (2000), pp. 165-188. Com exposa José Luis Llaquet de Entrambasaguas, *La Facultad de Cánones de la Universidad de Cervera s. XVIII-XIX* (Universitat de Barcelona: Tesi doctoral, 2001), pp. 340-360, a Cervera es produïren importants debats ideològics relacionats amb qüestions filosòfiques i teològiques, però principalment amb problemes polítics i iusfilosòfics derivats del regalisme.

⁷ Cf. Lladó Ferragut, *El archivo*, pp. vii-viii. S'ha d'observar que Lladó no distingeix entre catedràtics i *colegiados* (doctors adjunts a les Facultats de Lleis i Cànon, que assistien als claustres, però que no s'encarregaven de la docència), ni tampoc dóna una relació completa de tots els membres que formaren part de les Facultats. Un estudi cronològic i biogràfic dels membres de la Facultat es troba a Rafael Ramis Barceló, «El claustro de la Facultad de Leyes y Cánones de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, vol. 11, núm. 2, (2008), pp. 287-305.

fonts, es documenta la presència d'alguns eclesiàstics més, tot i que la xifra no arriba a la d'altres universitats amb més presència de clergues.⁸

No sembla que hi hagués hagut d'haver cap impediment perquè una Facultat de Dret regida per seglars fes una defensa ideològica de Ramon Llull. De fet, el mateix Llull fou seglar i la seva obra, lluny de tenir només un contingut doctrinal o apològic, conté nombroses consideracions que poden afectar de forma clara el dret positiu.⁹

No obstant això, la tèdica empatia que hauria hagut d'haver-hi entre la figura d'un seglar com Llull i altres laics –el cristianisme dels quals no és posat en dubte– com foren els catedràtics de la Facultat de Lleis i Cànon és només una conjetura apriorística. La realitat ens demostra que els professors d'aquesta Facultat estigueren, com a mínim mentre dictaven a la càtedra, clarament allunyats tant de les controvèrsies eclesials que varen afectar les Facultats d'Arts i de Teologia, com de l'esperit lul·lià que s'intentava preservar amb moltes dificultats a les càtedres lul·lianes de Filosofia i de Teologia.

Els plans d'estudi de Filosofia o de Teologia foren modificats, fet que causà fortes polèmiques entre jesuïtes, dominicans i franciscans, enfrontats entre sí i amb el Bisbe. En canvi, els estudis de Dret no tingueren grans alteracions, ni durant el segle XVIII ni en les successives reformes, tot i que, des de Madrid, s'havien previst un bon grapat de canvis. L'estudi del dret comú i del dret canònic a Mallorca, tal com succeí, per exemple, a Lleida o a València, mantingué un programa bastant uniforme que, com veurem seguidament, no s'adaptà completament als canvis que imposava el rei Carles III.¹⁰

Els estudis a les dues càtedres de Cànon –de *prima* i de *visperas*– es fonamentaven en els text del *Decretum* de Gracià, del *Liber Decretalium* de Gregori

⁸ Mentre Lladó Ferragut, *Historia*, p. 66, dona a entendre que la Facultat de Lleis i Cànon era eminentment laica («los catedráticos de Teología y Filosofía eran clérigos; en las otras facultades, en general, eran seglares a excepción de unos pocos»), s'ha de deixar clar que gairebé la meitat de catedràtics de Cànon i d'*Instituta* no eren professors només amb ordes menors, sinó preveres que aconseguiren altes dignitats eclesiàstiques. Destaquem els catedràtics doctors Agustí Antich de Llorach –que fou Rector i, fora de la Universitat, un ferm defensor del lul·lisme–, Antoni Bisquerra –de qui parlarem més avall–, Miquel Joan Dezcallar Serralta –Vicari General de la Diòcesi, que fou un dels majors defensors de la Universitat a la Cort–, Rafel Blanquer, Miquel Fullana Rabassa, Joan Muntaner Garcia –que renuncià a diverses dignitats i seguí llegint a la Facultat– o el *colegiato* Antoni Oliver Nadal –jurista d'amplíssima formació, nebot del bisbe Nadal–, cf. AHUIB (=Arxiu Històric de la Universitat de les Illes Balears), Lligall 8, «Expediente para la provisión de las distintas cátedras de la Universidad», pp. 1-9.

⁹ Antonio Montserrat Quintana, *La visión luliana del mundo del derecho* (Palma: Institut d'Estudis Balearics, 1987), pp. 35-38, cita alguns exemples de temes específics de signe jurídic.

¹⁰ Moltes de les altres Universitats, previstes d'una major dotació econòmica, s'adaptaren bastant millor a les exigències dels diferents plans d'estudi. Cf. Mariano Peset Reig, «Las facultades de Leyes y cánones. Siglo XVI a XVIII», *Salamanca: revista de estudios* 47 (2001), pp. 41-68.

IX, de les *Clementinae* de Climent V i de les *Extravagants* de Joan XXII. No trobem en els programes de les assignatures cap referència a les doctrines jurídiques ni a l'ordenació eclesial de Ramon Llull, tan favorable, d'altra banda, als interessos del Papa com a pastor únic del ramat cristià.

Pel que fa als estudis de Lleis o de Dret Civil, els textos eren tots *justinianeus*: *Codex*, *Instituta*, *Digestum* i les *Novellae constitutiones*.¹¹ Quant a la doctrina, la Universitat Lul·liana, com moltes altres de la Corona d'Aragó, era fidel al *mos italicum*. El programa clàssic de Lleis, que arrencava directament de Bolonya, no permetia l'entrada de pràcticament cap element ideològic, entenent per ideològic tot allò que pogués ultrapassar la peculiar conjunció medieval canònicjustiniaea del dret.

El lul·lisme difícilment podia formar part d'aquest programa d'estudis. Tot i així, és estrany que no s'hagi conservat cap referència intel·lectual a Llull en els programes ni en les *lectiones* pronunciades a les càtedres de la Facultat de Lleis i Cànon. Les escasses al·lusions a Llull que trobem en festivitats, en col·lació de graus i en pregàries sempre són invocacions espirituals,¹² i tenen, a parer nostre, una funció merament retòrica.¹³

La Facultat de Cànon mantenia el pla d'estudis que l'autoritat pontifícia pretenia fer arrelar a totes les Universitats de la Cristiandat des de feia segles. La Facultat de Lleis, tot i certes resistències per part del professorat, solia acatar amb major facilitat els dissenys reials. El rei Carles III, actuant alhora com a rei catòlic i com a monarca absolut, intentà «il·lustrar» ambdós plans d'estudis, i va introduir assignatures amb un caràcter més modern, com per exemple el *Derecho patrio*, l'*Economía política* o el *Derecho natural y de gentes*.¹⁴ Després de rebre informes de tots els indrets del país, el pla d'estudis de 1786 fou promulgat per ser aplicat a totes les Universitats d'Espanya.¹⁵

¹¹ Cf. Lladó Ferragut, *Historia*, pp. 82-86.

¹² Cf. Lladó Ferragut, *Historia*, pp. 137-155.

¹³ En trobem escasses referències a les col·lacions de graus, a les oposicions a càtedres o a les solemnitats celebrades dins el recinte universitari o a la Seu. Cf. AHUIB, Lligall 1, «Papeles referentes al funcionamiento interno de la Universidad», Expedient 7 i Lligall 43, «Borradores de carteles para oposiciones a cátedras, circulares y cartas, facturas de gastos anuales para las fiestas dedicadas al Bº Ramón Llull».

¹⁴ Cf. Carmen Alomar Esteve, «Los estudios de Derecho en Mallorca 1721-1829», *EB (=Estudis Baleàrics)* 11 (1983), pp. 24-29.

¹⁵ Aquestes qüestions es tracten amb detall a Antonio Álvarez de Morales, *La Ilustración y las reformas de la Universidad en la España del siglo xviii* (Madrid: Pegaso, 1985), pp. 96-101. A la Universitat Lul·liana, els plans de Lleis i Cànon foren acceptats però incomplets sistemàticament. Cf. Ramis, «El claustro», pp. 288-299.

Per aquest motiu, l'assignatura de *Derecho Patrio* s'hagué d'implantar a la Universitat mallorquina, tot i que hi fou bastant descuidada, adduint que el dret romà *justinianeu* era el que s'aplicava en la praxi de l'advocacia.¹⁶ L'assignatura fou adjudicada al catedràtic d'*Instituta*, que mai la professà, tot i que aquesta assignatura era obligatòria per al Batxiller de Lleis en el pla d'estudis de l'any 1824.¹⁷

El *Derecho patrio* no només servia perquè els estudiants coneguessin millor *Las Leyes de Toro* o *Las Partidas*, sinó també per crear una consciència estatal, cosa que no s'havia fet mitjançant l'exaltació de Llull com el més gran polígraf i, encara que indirectament, jurista de les nostres terres.

D'altra banda, quan els professors s'oposaren a incloure l'assignatura de *Derecho natural y de gentes*, que fou introduïda amb cert èxit en Universitats més afectes al monarca, com Sevilla, Granada o Alcalá, es perdé una gran oportunitat de penetració del lul·lisme.¹⁸ No és difícil d'entendre que, com a conseqüència del conservadorisme que imperava des dels temps de l'Estudi General, a Mallorca aquesta assignatura no tingués cap mena de repercussió.

Des d'un punt de vista filosòfic, l'ensenyament del dret natural hauria pogut ser –com ho fou a les Facultats de Dret més avançades del XIX– un bon motiu per plantejar-se temes de Filosofia del Dret com, per exemple, les doctrines sobre la fonamentació divina del Dret natural i Ramon Llull té contribucions notables a aquesta qüestió.¹⁹ La intenció del monarca, no obstant, era apropar el dret natural racionalista (Grocio, Pufendorf, Thomasio, Wolff...) a les Universitats en detriment del dret natural medieval i neoescolàstic, que s'explicava conjuntament amb les teories ètiques a la Facultat de Filosofia, representat pels franciscans, que difonien les tendències escotistes (i algunes idees ockhamistes), pels dominicans, que difonien la doctrina de Sant Tomàs, i pels jesuïtes, que difonien el pensament de Suárez.

Totes aquestes escoles tingueren una ferma representació a la Universitat mallorquina. La filosofia i la manera com s'explicaven les veritats revelades va entrar en competència amb el pensament de Ramon Llull. Sembla, però, que

¹⁶ Es pot veure amb més detall a Antoni Planas Rosselló, *La abogacía en el reino de Mallorca siglos XIII-XVIII* (Palma: Lleonard Muntaner, 2003), pp. 64-73.

¹⁷ Cf. Alomar Esteve, «Los estudios», p. 22.

¹⁸ Aquesta qüestió està molt ben desenvolupada a Antonio Jara Andreu, *Derecho natural y conflictos ideológicos en la Universidad Española (1750-1850)* (Madrid: Instituto de Estudios Administrativos, 1977), pp. 39-102.

¹⁹ A tall d'exemple, i com a possible lligam del lul·lisme amb l'iusnaturalisme racionalista, es pot consultar una reconstrucció del dret internacional en la obra de Ramon Llull a Rafael Bauzá y Bauzá, «Doctrinas jurídicas internacionales de Ramón Llull», *EL* 2 (1958), pp. 157-174; 3 (1959), pp. 181-184; 5 (1961), pp. 171-175 i 295-304, 13 (1969), pp. 37-49, 14 (1970), pp. 37-45.

entre les Facultats hi hagué un mur divisor, i el pensament lul·lià no va influir en les Facultats de Lleis i Cànon.

La Filosofia del Dret de Ramon Llull només fou estudiada –i de manera molt parcial– a les càtedres lul·listes de Filosofia i de Teologia. A la Facultat de Lleis i Cànon de Mallorca aquesta penetració fou nul·la.²⁰ D'altra banda, cal dir que a la Facultat de Teologia es debatia un conjunt de temes tan ampli –abraçaven des de la dogmàtica fins a la teologia jurídica o fins i tot qüestions de dret positiu–²¹ que fins i tot els temes del dret quedava assumit per les càtedres lul·lianes de teologia,²² de manera que a la Facultat de Dret només es tractaven temes de dret romà o canònic.

2. Les tesis

Sebastià Trias Mercant documenta algunes tesis controvertides a les Facultats de Filosofia i Teologia que, com és sabut, conduïren a fortes discrepàncies entre els dominicans i els partidaris de la obra de Llull (els franciscans, els jesuïtes, el clergat secular i els membres d'altres ordes).

A més de les fortes polèmiques a les Facultats de Filosofia i Teologia, s'ha documentat un exemple de tesi lul·liana defensada per Cristóbal Sarrà (o Cristóbal Serra) a la Facultat de Medicina que, en principi, tampoc no estava controlada pel clergat.²³ Aquesta tesi fou una obra polèmica que va enfrontar alguns dels

²⁰ Sebastià Trias Mercant documenta alguns pensadors mallorquins que escriviren sobre temes de filosofia política i jurídica. Cap d'ells, si exceptuem Diego Desclapers –pare d'un altre catedràtic homònim i autor d'una obra filosòfica de poca envergadura– fou catedràtic de Lleis o Cànon a la Universitat, tot i que alguns foren autors amb un prestigi que ultrapassava el món illenc. Ni tan sols Pere Joan Mayol, un autor rellevant que va ser cunyat del Rector i pare del *colegiato* Nicolau Mayol, mai no fou ni catedràtic ni *colegiato*. Cf. Trias Mercant, *Història*, pp. 184-188, 230-234 i Antoni Planas Rosselló, «Los juristas mallorquines del siglo XVIII», *MAMEG* (=Memòries de la Reial Acadèmia mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics) 12, (2002), pp. 37-97.

²¹ Pel tarannà conservador de la Universitat, els catedràtics de Filosofia i de Teologia estaven bastant imbuidos de l'esperit neoescolàstic del segle XVI que comentà Menéndez Pelayo i que reproduïm de Lladó Ferragut, *Historia*, p. 80: «Los grandes maestros de aquella centuria, entendieron la Teología como una ciencia universal que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado».

²² Cf. Sebastià Trias Mercant, «Las tesis filosóficas de la Universidad luliana», *EL* 8 (1964), pp. 191-214; 9 (1965), pp. 85-92, 207-227 i també id. *Història*, fonamentalment pp. 162-166.

²³ El títol exacte de la tesi era el següent: *D. Raymundo Lullo doctori coelitus illustrato Christique martire invictissimo, Palmariae Universitatis patrono in amoris pignus has Medicinae Galenicae Hypocratico Lullistas Theses* (Palmae apud viduam Frau. Typ. Regia Audientia), 1742. Cf. Joaquim Maria Bover de Rosselló, *Biblioteca de Escritores Baleares*, vol. II (Palma: Pere Josep Gelabert, 1868 [Barcelona / Sueca: Curial, 1976]), p. 356.

professors de la Facultat de Medicina del moment, ja que els uns defensaven la penetració del lul·lisme a la medicina i d'altres, en canvi, manifestaven la seva oposició.²⁴

En canvi, no hem pogut documentar cap tesi lul·liana a ni a la Facultat de Lleis ni a la de Cànon. Això reforça la nostra tesi, ja que els professors de Dret haurien pogut fomentar l'estudi del lul·lisme, intentant vincular les doctrines de Ramon Llull amb el Dret, i no ho varen fer.

S'ha de dir també que el lul·lisme dels primers anys de la Universitat –és a dir, a finals del XVII i començaments del XVIII – era més tàcit i els catedràtics el defensaven, si més no, des del punt de vista institucional. A mitjans del XVIII les tesis lul·lianes foren fortament discutides i es pot suposar que a la Facultat de Dret també hi hagué professors refractaris al pensament lul·lià. No sabem si per prudència o per desídia, però la veritat és que no es va defensar cap tesi que demostrés si el tarannà intel·lectual dels professors era més o menys pro lul·lià.

La doctrina de Ramon Llull hauria tingut una bona oportunitat per endinsar-se dins la poc permeable Facultat jurídica en l'interstici entre les disputes ideològiques del XVIII i la implantació de les noves assignatures que pretenien flexibilitzar i modernitzar la Universitat. La Universitat mallorquina, tanmateix,

²⁴ Un resum d'aquest enfrontament es troba a Juan Riera, *Las polémicas lulistas y el Consejo de Castilla (1750-1765)*, (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1977), p. 24. El Dr. Joan Baptista Mas, catedràtic d'anatomia a la Universitat escriví *Quaestio medico-practica an presentes propositiones quas perillustre ac sapientissimum Collegium tanquam saluti publicae infensas declaravit citra aegrotantium detrimentum possint permitti* (Palma: Pere Antoni Capó, 1742). El secundà el Dr. Jeroni Palou, catedràtic d'Anatomia amb *Aprobación apologética que haze [...] a la Disertación médico-práctica en que el licenciado Juan Bautista Mas [...] ventila esta cuestión: An resoluciones quas perillustre ac sapientissimum Medicinae collegium tanquam saluti publicae infensas declaravit citra aegrotantium detrimentum possint permitti* (Palma: Miguel Cerdá Antich, 1742). En canvi, el Dr. Matias Armengol l'any 1742 es manifestà a favor de la tesi de Sarrà i Rafael Armengol, catedràtic de fisiologia de la Universitat literària de Mallorca, escriví *Veritas investigata doctrinae illuminatissimi doctoris Christique martyris invictissimi b. Raymundi Lulli, maioricensis Universitatis patroni moeritissimi lumine* (Palma de Mallorca: Pere Antoni Capó, 1743). El Dr. Andreu Oliver, professor també de Medicina, es proclamà a favor de la tesi de Sarrà en dues obres, una de la quals és la *Propugnacula quibus defenduntur quinque resolutiones notatae, tanquam medice erroneae [...]* (Palma: Pere Antoni Capó, 1742). El Dr. Pere Antoni Binimelis contestà al Dr. Andreu Oliver amb un opuscle titulat *lacula a propugnaculis fulminata ad eadem demolienda retro-pulsa circa quinque resolutiones a magnifico Andrea Oliver [...]* (Palma: vídua Guasp, 1743), així mateix, el Dr. Josep Ferrer escriví *Impugnación de la defensa que hizo el dr. Andrés Oliver, médico, de las conclusiones del dr. Cristóbal Sarrá* (Palma: Pere Antoni Capó, 1742). A favor del Dr. Ferrer, el Dr. Joaquim Oliver escriví una *Disertación* (1742) i Dr. Jaume Llinàs una *Defensa de la impugnación de las conclusiones del doctor don Andrés Oliver, hecha por don José Ferrer* (Palma: Pere Antoni Capó, 1743). Trobem les referències a aquests professors a Lladó Ferragut, *El Archivo*, apèndix I, p. viii.

era molt conservadora i no tenia prou mitjans materials per dotar noves càtedres. Aquestes són les dues raons principals de la seva decadència i desaparició.²⁵

A principis del segle XIX la figura de Ramon Llull només era un element del passat, que no tenia res a veure amb l'esperit liberal i amb el positivisme que, poc a poc, anava influïent totes les ciències.²⁶ El Doctor Il·luminat, en definitiva, tampoc fou a Mallorca el remei per a la malaltia que patien els estudis jurídics decimonònics.

3. La Facultat de Dret i les polèmiques lul·lianes

La nul·la influència del lul·lisme a la Facultat de Lleis i Cànon té algunes justificacions però no una explicació documental clara. Tal volta, la doble protecció Reial i Pontifícia feia que la ingerència dels temes eclesiàstics en els civils, i a l'inrevés, fos molt més moderada que a les Universitats amb un sol patronatge. Tampoc se sap del cert quina influència tingué el poder secular (els Jurats i el Gran i General Consell) sobre el programa d'estudis jurídics ni sobre les oposicions a càtedres a la Facultat.

Tot i així, resulta com a mínim curiós que en un període de polèmiques com fou el segle XVIII, durant el qual lul·listes i antilul·listes s'enfrontaren aferrissadament, la Facultat de Lleis i Cànon es mantingués completament al marge d'aquestes controvèrsies.

Hem suggerit que tal volta els poders seculars tenien una influència més forta a la Facultat de Lleis i Cànon que no el Capítol catedralici o el Bisbe. Els catedràtics de Dret no varen entrar mai en polèmiques acadèmiques, tal volta perquè estaven menys influenciats pels esdeveniments ideològics que sacsejaven

²⁵ Aquestes qüestions estan desenvolupades a Isabel Moll Blanes, «La crisi de la Universitat a Mallorca», *EB* 11 (1983), pp. 53-61 i a Pere Fullana Puigserver, «La Reial i Pontificia Universitat Literària de Mallorca. Entorn del fet de la supressió (1829-1835)», *Afers* 20 (1995), pp. 117-128.

²⁶ Cf. Jaume Lladó Ferragut, «Escrito enviado al Gobierno por la comisión de la Universidad», dins *id. Historia*, Apèndix 60 (1830), p. 330: «Aún así se enseñarían mejor las facultades mayores, que no es por cierto la enseñanza de más utilidad a estos isleños. Llamados a surcar los mares para ponerse en comunicación con la metrópoli y con los países comerciales del globo, deben conocer la navegación; y necesitando dar fomento a la circulación interior les importa conocer las artes que mejoran la industria mecánica; escuelas de Matemáticas, de Náutica, de Física, de Química, de las lenguas más comunes en los mercados de Europa y otras semejantes son las necesarias a las Baleares, pues que sin ellas serían imposibles los adelantos por que hace votos el amor ilustrado del país. Cátedras pues de estas enseñanzas son las que fuera útil establecer, empresa que sin duda secundaría la Junta de Comercio del Real Consulado de Mallorca, pues que tienden a fomentar la riqueza pública».

l'Església de Mallorca, enfrontada en dos bàndols irreconciliables des de 1750 fins a l'episcopat de Pedro Díez de la Guerra.²⁷

L'única intervenció important que hem pogut documentar d'un professor de Lleis en una qüestió lul·liana és la petició que feu Antoni Bisquerria, catedràtic d'*Instituta*, d'eliminar l'adjectiu «lul·liana» usat tradicionalment per designar la Universitat de Mallorca.²⁸ La petició fou acceptada pel claustre de la Universitat el 3 de març de 1772. Bisquerria jugà, a nostre parer, un paper fonamental en un moment clau per a la Diòcesi: el bisbe Garrido de la Vega estava a punt de marxar cap a Còrdova, on havia de prendre possessió de la seu episcopal, i encara no havia arribat Díaz de la Guerra. Fins llavors, els jesuïtes, juntament amb els franciscans i bona part del clergat secular, s'havien manifestat a favor del culte lul·lià.²⁹ Intuïm que, expulsats els jesuïtes, el Dr. Bisquerria –enfrontant-se amb el parer del Dr. Ferrer de Sant Jordi, lul·lista i Rector de la Universitat– aprofità la gran oportunitat que se li presentava d'obtenir una majoria de professors favorable al canvi en la denominació tradicional de la Universitat de Mallorca.

En tot cas, aquesta darrera qüestió és menor. El que veritablement importa per a la nostra argumentació és recalcar la poca presència dels professors de Dret a les polèmiques lul·lianes.

4. Els membres de la Facultat de Lleis i Cànon i el lul·lisme

Per arrodonir la panoràmica que ofereix aquest escrit, parlarem dels catedràtics i *colegiats* de la Facultat de Lleis i Cànon que, fora de la Universitat, prengueren partit a favor o en contra del lul·lisme en les controvèrsies lul·listes i antilul·listes del

²⁷ Una visió panoràmica d'aquesta qüestió es troba a Miquel Ferrer Flórez, «Controversias y luchas entre lulistas y antilulistas en el siglo XVIII», *MAMEG* 16 (2006), pp. 157-166.

²⁸ Antoni Bisquerria de Gibellí i Sastre va néixer a Campanet a l'any 1725. Va obtenir el batxillerat a la Universitat Literària el 27 de juny de 1753 i el doctorat el 16 de Desembre del mateix any. Després d'exercir l'advocacia durant alguns anys, va abraçar l'estat eclesiàstic. L'any 1778 el documentem com a canonge a la Seu mallorquina. El juny de 1788 fou nomenat Cancellier de Competències de Mallorca, càrrec que acceptà i pel que deixà la càtedra d'*Instituta* civil que havia guanyat l'any 1755. Fou consagrat bisbe d'Albarrassí, i morí l'any 1796. Cf. Planas Rosselló, «Los juristas», p. 58 i Ramis, «El claustro», pp. 295-297.

²⁹ Bisquerria, juntament amb altres juristes destacats com Matias Mir o Joan Bautista Roca i Mora, foren persones molt properes a l'esperit tomista i a l'orde dominicana, que influïren en l'expulsió dels jesuïtes, i en la repressió del lul·lisme duta a terme pel Bisbe Díez de la Guerra, cf. Rafael Llanos Gómez, «Devociones peligrosas: lulistas y Marrells en la Mallorca del Setecientos», dins *III Reunión científica de Historia moderna (Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen)*, vol. 1, Vicente J. Suárez Grimón, Enrique Martínez Ruiz i Manuel Lobo Cabrera (ed.), (Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas, 1995), p. 631.

xviii. Hem dit que els catedràtics i *colegiatos* de Dret i Cànon van fer cap menció pública de la doctrina de Lull a les seves classes. Veurem ara com alguns d'ells sí que es posicionaren a favor o en contra de Lull en l'àmbit extrauniversitari.

Agustí Antich de Llorach, que fou catedràtic de Vespres de Cànon, canonge i Rector de la Universitat, fou un notable defensor del lul·lisme a les Facultats i l'any 1750 –el moment més efervescent de les polèmiques entre lul·listes i antilul·listes– escrigué una oració eucarística defensant Lull.³⁰ Aquesta obra té, però, un caràcter més aviat teològic i l'escrigué essent Rector de la Universitat. Per tant, no es pot considerar un text de lul·lisme jurídic ni tampoc estrictament universitari.

Miquel Serra Maura fou un dels juristes més destacats del xviii. Catedràtic de Vespres de Cànon, tingué una dilatada vida acadèmica i professional i en conservem una obra voluminosa.³¹ Fou president de la Causa Pia Lul·liana i la seva tasca ha quedat reflectida àmpliament.³² Enlloc, però, no tenim constància de la seva defensa escrita del lul·lisme a la Universitat.

Un dels casos més coneguts d'adhesió al lul·lisme fou la del *colegiato* Nicolau Mayol Cardell, fill de l'il·lustre jurista i teòric Pere Joan Mayol i Caçador. Llorenç Pérez documenta el frustrat testament que Nicolau Mayol Cardell feu a favor de la Causa Pia Lul·liana, en el qual queda constància de la ferma devoció que tenia pel Beat.³³ No tenim cap manifestació pública del seu lul·lisme com a *colegiato*, però sí com a membre de la Reial Audiència. Mayol prologà i edità *Omnium scientiarum magistri beati Raymundi Lulli doctoris illuminati, ... Ars juris et arbor imperialis* (Mallorca, Miquel Cerdà-Miquel Amorós, 1745),³⁴ en

³⁰ *Tosco diseño de los justos motivos que tuvo la M. I. Y N. Ciudad de Palma para el público y solemne hacimiento de gracias que hizo a su adorado patricio el Bto. Raimundo Lulio en ocasión de habernos dispensado el cielo por su intercesión una copiosísima deseada lluvia general en toda la isla. Relación de los solemnes festivos aplausos con que veneró con magnífica pompa su milagroso sepulcro. Oración eucarística que dijo en San Francisco de Asís día 25 de enero de 1750* (Palma: José Guasp, 1750). Cf. Joaquim Maria Bover de Rosselló, *Memoria biográfica de los mallorquines que se han distinguido en la moderna y antigua Literatura* (Palma: Juan Guasp, 1842), p. 22.

³¹ Cf. Planas Rosselló, «Los juristas», pp. 86-87.

³² Cf. Joan Rosselló Lliteras, «Don Juan Díaz de la Guerra», *EL* 28 (1988), p. 237; Llorenç Pérez Martínez, *Nicolau Mayol i Cardell i el seu frustrat testament a favor de la Causa Pia Lul·liana 1773* (Palma: Els nostres llibres, 1992), p. 14 i id., *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca*, Albert Soler; Fausto Roldán i Anthony Bonner (ed.), (Barcelona / Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2004), p. 183.

³³ Pérez Martínez, *Nicolau Mayol*, pp. 7-43.

³⁴ L'estudi d'aquesta obra mereix un treball complet i exhaustiu, perquè no només hi trobem el text de Mayol Cardell sinó també una interessantíssima vinculació del lul·lisme amb el món del dret establert per Diego Cornejo, catedràtic de cànon a la Universitat Complutense i membre aleshores de la Reial Audiència. Cf. Salvador Bové, *El sistema científico luliano - Ars magna - Exposición y crítica* (Barcelona: Tipografía Católica, 1908), p. 24.

el pròleg del qual (pp. 40-49) se citen un bon nombre de professors de Lleis i Cànons membres de la Reial Audiència.³⁵ En un escrit de gran interès i que connecta amb el lul·lisme polític d'altres bandes de la Península, Mayol intentà relacionar l'*Ars juris* de Llull amb el dret. Val a dir, que Mayol hi demana (p. 50) la intercessió de Llull perquè ell i tots els membres de la Reial Audiència puguin fer justícia defensant al Beat.

Segons les notícies de què disposem, només dos *colegiatos* es manifestaren en contra de Llull. Un ho feu mitjançant un escrit satíric i erudit però d'escassa rellevància en el món universitari i, l'altra, prestant ajuda jurídica en les al·legacions dels dominicans. El primer fou Vicenç González Fiol, que escrigué en contra de la santedat de Llull i a la seva obra *Poliantea política* va glossar les disputes lul·lianes entre dominicans i jesuïtes, mostrant-se força en desacord amb la doctrina del Beat.³⁶ L'altre va ser Matias Mir, un *colegiato* d'inspiració tomista, aliat del totpoderós oïdor Joan Baptista Roca i Mora.³⁷ Un i altre provocaren importants aldarulls urbans i plets, el més important dels quals fou la defensa abrاندada del bisbe Díaz de la Guerra en contra del lul·lisme del Capítol Catedralici i de la Universitat.³⁸

Curiosament, foren dos juristes externs a la Universitat els qui rebateren amb major zel tota mena de lul·lisme: un fou el mateix Joan Baptista Roca i Mora i, l'altre, Pedro Cayetano Doménech, un frustrat però combatiu opositor a càtedres de Vespres de Lleis.³⁹

El lul·lisme com a posició ideològica, en definitiva, no tenia cabuda dins dels estudis jurídics i els professors no es manifestaren mai públicament a favor de Llull. En canvi, els juristes –tan si eren professors com no– tingueren un paper destacat en la defensa o l'atac del lul·lisme des de Institucions no acadèmiques i la Causa Pia.⁴⁰

³⁵ Els catedràtics i *colegiatos* citats són: Miquel Malonda, Bernadí Bauçà, Josep Bassa, Miquel Serra Maura i Joan Baptista Manente.

³⁶ Bover de Rosselló, *Biblioteca*, I, p. 374.

³⁷ Planas Rosselló, «Los juristas», p. 76 i 82. Sobre la vinculació de Roca i Mora amb el bisbe Díaz de la Guerra en contra dels lul·lisme, cf. Joan Avinyó, *Història del Lulisme* (Barcelona: Impremta social, 1925), p. 626 i Llorenç Pérez Martínez, «Inquisición, pasquines, lulistas y antilulistas (1750)», *Mayurqa* 19 (1989), pp. 876-884.

³⁸ Cf. Miquel Ferrer Flórez, «La Convulsió de 1750 referent al culte de Ramon Llull», *SL* 43 (2003), pp. 103-126, Llorenç Pérez Martínez, «Un capítulo sobre el lulismo mallorquín: El Te Deum de 1750», *BSAL (=Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana)* 45 (1989), pp. 333-341, Rafael Ramis Barceló, «Pasquines de lulistas y antilulistas en 1750 (Biblioteca Pública de Palma, ms. 1146)», *BSAL* 65 (2009 en premsa) i Rosselló Lliteras, «Don Juan Díaz».

³⁹ Sobre la polèmica de Pedro Cayetano Doménech i Joan Baptista Roca i Mora, i les respostes que reberen dels lul·lisme Guillem Tarrassa i Bartomeu Fornés, cf. Riera, *Las polémicas*, p. 26 i també Joan Avinyó, *Historia*, pp. 575-602.

⁴⁰ Aquest tema es tractarà en un proper article.

Tot i que no s'ha trobat encara un testimoni escrit d'aquest fet, sembla que el lul·lisme va anar minvant a la Facultat de Lleis i Cànon. Si els catedràtics de finals del XVII i de començament del XVIII (Fullana, Blanquer, Bordils)⁴¹ se sentien encara vinculats a l'ideari de la Universitat, a mitjans del XVIII el lul·lisme ja tenia forts detractors entre els professors de Dret.

Aquesta opinió està corroborada pels testimonis populars a favor de la Causa Pia, on, amb l'excepció dels dominicans, apareixen gairebé tots els professors de les Facultats de Filosofia i Teologia del moment. Per exemple, el 5 d'Agost de 1750, es recull el testimoni de nombrosos catedràtics de Filosofia i Teologia i de professors de Medicina com l'esmentat Andreu Oliver, «Gerónimo Riera y Pons, ex-catedrático de Vísperas y catedrático de Prima de Medicina en la Universidad Luliana» i «Miguel Riera, médico catedrático jubilado de Prima».⁴² De la Facultat de Dret, en canvi, només consta Antich de Llorach, canonge i Rector de la Universitat, de qui ja hem parlat prèviament.

És evident, doncs, l'escassa vinculació pública dels professors de Dret amb el lul·lisme, fins i tot en el moment en què la gran majoria dels professors de les altres Facultats, inclosa la de Medicina, van testificar no només a favor de les doctrines lul·lianes, sinó també a favor de la canonització de Llull mateix.

5. Conclusions

Es conclou, per tant, que la doctrina de Llull no va penetrar a la Facultat de Lleis i Cànon de la Reial i Pontifícia Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca.

Els professors de la Facultat de Dret foren majoritàriament laics que no participaren en les polèmiques universitàries entre lul·listes i antilul·listes de les altres Facultats, ni tampoc manifestaren cap interès per a sistematitzar i apropar les doctrines jurídiques de Llull als estudiants.

Les assignatures del programa il·lustrat (*Derecho patrio* i *Derecho natural y de gentes*) no s'arribaren a implantar a Mallorca, per la qual cosa la doctrina de Llull, que s'esqueia molt bé sobretot en la segona, no pogué penetrar en els estudis de Lleis i de Cànon.

⁴¹ Llorenç. Pérez Martínez, «Los regidores de Palma, la Causa Pia Luliana y la edición Maguntina», dins *Studia Lullistica Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou* (Palma de Mallorca: Maioricensis Schola Lullistica, 1989), p. 64.

⁴² Riera, *Las polémicas*, p. 52.

A diferència de les Facultats de Filosofia, Teologia i Medicina, on trobem tesis lul·lianes, a la Facultat de Dret no se'n defensà cap. El lul·lisme i l'anti-lul·lisme dels professors de Dret –i per extensió dels juristes– es manifestà sempre en l'activitat pública o en la devoció privada, però mai a la Universitat.

Tenint present la biografia dels professors, les contínues pressions per reformar els plans d'estudi de Dret i Cànon, la importància de les controvèrsies lul·listes i el paper dels juristes en elles, no hauria estat estrany trobar alguns punts d'unió entre la Facultat de Dret i el lul·lisme. Tot i això, el lul·lisme i la Facultat de Dret mallorquina tingueren una història paral·lela que mai no va confluïr.

Key words

Lulism, Universitat lul·liana, Law, Majorca

Paraules clau

lul·lisme, Universitat lul·liana, Dret, Mallorca

Resum

L'anàlisi de les persones i les institucions que ho haurien pogut fer possible demostra que, contràriament al què succeí en d'altres institucions de Mallorca i malgrat les opinions personals d'alguns juristes, el lul·lisme no va tenir cap influència a la Facultat de Dret de la Universitat Lul·liana.

Abstract

The analysis of people and institutions that could have achieved such a goal, proves that, unlike what happened in other institutions of Majorca and despite the personal opinion of some jurists, Lullism had no influence in the Faculty of Law of the Universitat Lul·liana.

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) Bernal, M. Carme i Carme Rubio, *Tant de gust de conèixer-lo, senyor Llull*, il.lustracions Lluïstot, Tant de gust 3 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2008), 79 pp.

Libre adreçat al públic infantil. Conté una presentació de la vida, l'obra i el pensament de R. Llull i una versió abreujada i en català actual del *Libre de les bèsties* (II.B.15a).

2) Llull, Ramon, *Libro de los correlativos. Liber correlativorum innatorum*, trad., José G. Higuera Rubiò; pr. Esteve Jaulent, Clásicos de la Cultura 36 (Madrid: Trotta Editorial, 2008), 96 pp.

Conté una traducció castellana del *Liber correlativorum innatorum* (IV.24).
Ressenyat a continuació.

3) Llull, Ramon, *Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic. Llibre de la ciutat del món*, ed. Lola Badia, TOLRL 2 (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2008), 288 pp.

Conté edicions llatines i traduccions catalanes de:
Disputa del clergue Pere i de Ramon el fantàstic (IV.49)
Llibre de la ciutat del món (IV.108).
Ressenyat a continuació.

4) Lulio, Raimundo, *Libro del gentil y los tres sabios*, trad. Matilde Conde Salazar; intr. Aurora Gutiérrez Gutiérrez i Paloma Pernil Alarcón (Madrid: UNED-BAC, 2007), xiv + 541 pp.

Conté una edició llatina i la traducció castellana del:

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

Ressenyat a continuació.

5) Lulle, Raymond, *Livre de l'enseignement des enfants*, trad. Bernard Jolibert (París: Klincksieck, 2005), 161 pp.

Conté edicions de:

Doctrina pueril (II.A.6) [francès].

Ressenyat a continuació.

6) Pring-Mill, Robert D.F., *Le microcosme lullien*, pr. Ruedi Imbach i Iñigo Atucha; intr. Anthony Bonner, *Pensée antique et médiévale. Textes 8* (Fribourg, Suïssa - Paris: Academic Press - Cerf, 2008), 204 pp.

A més de la traducció de l'obra de Pring-Mill, el tom compta amb un prefaci de l'editor de la col·lecció (Ruedi Imbach) i del traductor (Iñigo Atucha), una introducció d'Anthony Bonner i una reimpressió de la traducció francesa de la *Vida coetània* originàriament publicada a Sugranyes de Franch, Ramon, *Raymond Lulle docteur des missions. Avec un choix de textes traduits et annotés*, pr. R.P. Jean de Menasche, «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa» V (Schöneck-Beckenried, Suïssa, 1954).

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

7) aa. vv., *Ramon Llull i l'islam. L'inici del diàleg*, intr. Maria-Àngels Roque, *Orígens 129* (Barcelona: La Magrana, 2008), 281 pp.

Recopilació dels articles següents sobre Llull i el diàleg interreligiós, fruit de diverses trobades organitzades per l'Institut Europeu de la Mediterrània.

- a) Urvoy, Dominique, «Fins a quin punt el pensament de Ramon Llull va estar marcat per la seva relació amb l'islam?», pp. 29-47
- b) Mayer, Anne Marie C., «Ramon Llull i el diàleg indispensable», pp. 48-60
- c) Chérif, Mustapha, «El pensament sufí, alteritat i raó», pp. 61-69
- d) Benlabbah, Fatiha, «La idea de la unitat humana en Ibn Arabi i Ramon Llull», pp. 70-78
- e) Fierro, Maribel, «Apunts sobre raó, llenguatge i conversió al segle XIII a la península Ibèrica», pp. 79-96
- f) Morin, Edgar, «Racionalitat i racionalitats», pp. 97-100
- g) Alzamora, Sebastià, «La faula i l'al·legoria en el pensament polític i moral», pp. 101-104

- h) Yacine, Tassadit, «Llegir les faules cabilenques amb Ramon Llull», pp. 105-115
 - i) Djebbar, Ahmed, «Les pràctiques combinatòries al Magrib a l'època de Ramon Llull», pp. 135-144
 - j) Forcada, Miquel, «La ideologia de la ciència araboislàmica i Ramon Llull», pp. 145-161
 - k) Samsó, Julio, «L'astronomia magribina en temps de Ramon Llull», pp. 162-170
 - l) Vernet, Joan, «El món científic de la Corona d'Aragó amb Jaume I», pp. 171-195
 - m) Fidora, Alexander, «Combinatòria i reciprocitat: una nota sobre la vigència de l'Art lul·liana», pp. 196-203
 - n) Vega, Amador, «Ramon Llull: l'art d'inventar la veritat», pp. 207-211
 - o) Bonner, Anthony, «La disputa interreligiosa, la solució enginyosa de Ramon Llull», pp. 212-224
 - p) Santanach, Joan, «Sobre el *Llibre del gentil* i la coherència doctrinal de Ramon Llull», pp. 225-231
 - q) Ensenyat, Gabriel, «Pacifisme i croada en Ramon Llull», pp. 232-245
 - r) Pallejà de Bustinza, Víctor, «Ramon Llull, geni filosòfic, *freelance* i primera ONG unipersonal», pp. 246-251
 - s) Martínez-Montávez, Pedro, «Religió i cultura en el marc de les relacions entre cristianisme i islam», pp. 252-267
 - t) Daniel, Jean, «Els assassins absoluts», pp. 268-271
 - u) Arkoun, Mohamed, «Repensar l'espai mediterrani: més enllà dels diàlegs interreligiosos i interculturals dissertadors», pp. 272-281.
- Articles ressenyats a continuació.

8) aa. vv., *Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue / Ramon Llull y el islam, el inicio del diálogo*, Quaderns de la Mediterrània 9 (Barcelona, 2008), 439 pp.

Traduccions angleses i castellanques dels articles del volum anterior.

9) aa. vv., *Ramon Llull: història, pensament i llegenda* (Palma de Mallorca: Obra Social Fundació La Caixa, 2008), 213 pp.

Catàleg de l'exposició del mateix nom celebrada al CaixaForum de Palma de l'1 d'octubre de 2008 a l'11 de gener de 2009, en català i en anglès. Acompanyen els articles, una presentació, un catàleg de les peces exposades i una cronologia.

Conté els articles següents (reproduïts al final del volum en traduccions angleses):

- a) Gayà Estelrich, Jordi, «La personalitat de Ramon Llull (1232-1316)», pp. 13-21
- b) Ruiz Simon, Josep M., «L'Evangelí de la ciència universal», pp. 39-45
- c) Soler i Llopart, Albert, «La transmissió de l'obra de Ramon Llull», pp. 47-54
- d) Hames, Harvey, «Ramon Llull i els jueus», pp. 57-61
- e) Urvoy, Dominique, «Ramon Llull i el pensament i la cultura àrabs», pp. 63-65
- f) Miralles i Monserrat, Joan, «Ramon Llull. Llengua i literatura», pp. 67-75
- g) Planas Ferrer, Rosa, «La projecció de Llull», pp. 97-106
- h) Cantarellas Camps, Catalina, «Sobre la iconografia de Ramon Llull», pp. 109-115.

Articles ressenyats a continuació.

10) aa. vv., *Ramon Llull: historia, pensamiento y leyenda* (Palma de Mallorca: Obra Social Fundació La Caixa, 2008), 213 pp.

Versió castellana del catàleg anterior.

11) Albrecht, Roberta, «Addressing Fear and Grief: Llullian Mnemotechnics and Alchemico-Llullian Signs in Donne's Sermon(s) for the Churching of the Countess of Bridgewater», *Catalan Review* 20 (2006), pp. 9-37.

Ressenyat a continuació.

12) Amengual i Batle, Josep, «L'herència lul·liana i la missió mallorquina a Canàries: la missió sense espasa», *Randa. Miscel·lània Gabriel Llopart / 1* 61 (2008), pp. 73-91.

Repàs a les missions mallorquines a les illes Canàries; inspiració lul·liana d'aquestes empreses.

13) Badia, Lola, Joan Santanach i Albert Soler, «La llengua i la literatura de Ramon Llull: llocs comuns, malentesos i propostes», *Els Marges* 87 (2009), pp. 73-90.

Ressenyat a continuació.

14) Badia, Lola, «L'aportació d'Eusebi Colomer als estudis del pensament català medieval», *L'obra d'Eusebi Colomer*, Noms de la Filosofia Catalana 2 (Girona: Documenta Universitària, 2007), pp. 127-155.

Ressenyat a continuació.

15) Bartoli, Marco, «Identità e dialogo: Raimondo Lullo e l'attuale dibattito sull'incontro tra le religioni», *Frate Francesco* 74 (2008), pp. 199-208.

Repàs a alguns textos que es refereixen a la relació entre croada i missió en el pensament de Llull. Es pren en consideració també el debat actual sobre la violència i la religió, en particular a propòsit de l'encontre entre cristianisme i islam.

16) Bartoli, Marco, «Identità e dialogo: Raimondo Lullo e l'attuale dibattito sull'incontro tra le religioni», dins id. *Vestigia Francisci. Studi di storia del Francescanesimo* (Roma: Edizioni Aracne, 2008), pp. 165-175.

Reproduceix el treball anterior.

17) Batany, Jean, «Renart au xve: une réécriture du *Livre des Bêtes* de Raymond Lulle par Jean Juvénal des Ursins», *Reinardus* 26 (1989), pp. 3-17.

Jean Juvénal des Ursins (1388-1473), autor d'una coneguda *Chronique de Charles VI*, fill i germà de cancellers respectivament de Carles VI i VII, va escriure un *Loquar in tribulacione*, faula animalística amb clara intencionalitat política. L'article mostra que l'obra no deriva d'una de les versions del *Renart* que circulaven per França o els Països Baixos, sinó del *Llibre de les bèsties* de Llull.

18) Benhamamouche, Fatma, «Ramon Llull and His Islamic Undertaking», dins *Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue / Ramon Llull y el islam, el inicio del diálogo*, Quaderns de la Mediterrània 9 (2008), pp. 157-164.

Una reflexió molt general sobre les activitats missionals de Ramon Llull i sobre els seus viatges a Nord Àfrica en aquest context.

19) Bonillo Hoyos, Xavier, *Literatura al Llibre de meravelles de Ramon Llull* (Barcelona: Editorial UOC, 2008), 179 pp.

Ressenyat a continuació.

20) Bosch, Maria del Carme, «Poesia i prosa lul·lianes de Miquel Costa i Llobera», *Randa. Miscel·lània Gabriel Llompарт / 1* 61 (2008), pp. 153-175.

Ressenyat a continuació.

21) Boscolo, Clàudia, «La disputa teològica dell'*Entrée d'Espagne*», *Les Chansons de Geste. Actes du xviiè Congrès International de la Société Rencesvals, pour l'Étude des Épopées Romanes*, ed. Carlos Alvar i Juan Paredes (Granada: Universidad de Granada, 2005), pp. 123-134.

Anàlisi de l'episodi de la disputa teològica entre Roland i el gegant sarraí Ferragu de l'*Entrée d'Espagne*. La funció del fragment és caracteritzar Ferragu,

de manera que s'humanitza el personatge en detriment de l'element èpic. És una mostra que l'obra es troba entre la cançó de gesta i el poema cavalleresc.

22) Cantarellas Camps, Catalina, «Iconografía lulliana: prototipos y desarrollo histórico», *BSAL* 61 (2005), pp. 213-228.

Ressenyat a continuació.

23) Chacon, Francisco, «La biblioteca medieval de la Catedral de Cuenca. Ubicación y reconstrucción bibliográfica», *Bulletin hispanique* 108/1 (2006), pp. 7-66.

Entre els còdexs que formaren part d'aquesta biblioteca apareix l'obra llatina *De laudibus Virginis Mariae de Ramon Llull* (p. 62).

24) Compagno, Carla, «Die medizinischen Werke des Raimundus Lullus», *Mediaeval Sophia* 2 (Revista electrònica, 2007).

Ressenyat a continuació.

25) Corbera Pou, Jaume, «La llengua al Regne de Mallorca del segle XIII», dins *El rei Jaume I. Fets, actes, paraules*, ed. Germà Colón i Tomàs Martínez Romero, Col·lecció Germà Colón d'Estudis Filològics 4 (Castelló-Barcelona: Fundació Germà Colón Domènech - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2008), pp. 427-458.

Ressenyat a continuació.

26) Costa, Ricardo da, «A Educação na Idade Média: a *Retórica Nova* 1301 de Ramon Llull», *Notandum* XI, 15 (2008), pp. 29-38.

Ressenyat a continuació.

27) Courcelles, Dominique de, «Discours de la folie et discours sur la folie d'amour: la folie d'amour dans quelques oeuvres de Raymond Lulle, "homme qui follement parle"», dins *Les fous d'amour au Moyen Age Orient-Occident*, ed. Suzanne Thiolier-Méjean i Claire Kapper (Paris: L'Harmattan, 2008), pp. 223-234.

Ressenyat a continuació.

28) Duran, Eulàlia, Maria Toldrà [et al.], *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620)* IV. Biblioteques diverses (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2008), 492 pp.

Catàleg descriptiu de manuscrits de diversos arxius i biblioteques d'Arenys de Mar, Cervera, Girona, La Seu d'Urgell, Montserrat, Poblet, Ripoll, Solsona, Tarragona, Tortosa, Ulldecona, Valls, Vic, Vilamacolum, Vilanova i la Geltrú.

29) Eco, Umberto, «Su Lullo, Pico e il Lullismo», dins id. *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione* (Milà: Bompiani, 2007), pp. 349-382. Ressenyat a continuació.

30) *Epistolari d'Antoni M. Alcover (1880-1931)*, ed. Maria Pilar Perea (Palma de Mallorca: Editorial Moll. CD-Rom, 2009).

CD-Rom que conté l'edició íntegra de l'epistolari d'Antoni M. Alcover que es conserva a l'Arxiu del Regne de Mallorca. Permet cerques per paraules i permet localitzar nombroses cartes referents a Ramon Llull i a l'edició de les seves obres.

31) Fernández Valdehorras, Camilo, «Ramón Llull, peregrino a Compostela no século XIII: escolios sobre a filosofía do beato mallorquín», dins *El camí de Sant Jaume i Catalunya. Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, Biblioteca Abat Oliba. Sèrie il·lustrada 21 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007), pp. 543-556.

A la *Vita coetanea* hi ha una referència explícita al pelegrinatge de Llull a Santiago de Compostel·la. La concepció dels pelegrins que es desprèn de la lectura del capítol 13 del *Llibre de contemplació en Déu* és probablement fruit del seu testimoni directe. Per a Llull, lluny de la falsa espiritualitat que sovint envolta el pelegrinatge del Camí de Santiago, aquest només s'ha d'entendre com una *via perfectionis* i d'acostament a Déu.

32) Gili i Ferrer, Antoni, «Els Llull de Castellitx. La família de Ramon Llull», dins *Cinquenes jornades d'estudis locals d'Algaida 1999* (Mancomunitat del Pla de Mallorca, Lluçmajor: Ed. Imprenta Moderna, 2003), pp. 61-67.

L'autor defensa la tesi que situa la propietat de Ramon Llull a Castellitx a l'alqueria de la *Mata Escrita* a partir de la documentació existent i reivindica la importància social i econòmica dels descendents del beat a Castellitx.

33) Hägele, Günter i Friedrich Pukelsheim, «The electoral systems of Nicholas of Cusa in the *Catholic Concordance* and beyond», dins *The Church, the Councils, & Reform – The Legacy of the Fifteenth Century*, ed. Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki i Christopher M. Bellitto, (Washington: Catholic University of America Press, 2008), pp. 229-249.

És una traducció revisada del treball ressenyat a *SL* 45-46 (2005-2006), 97, 167-168.

34) Higuera Rubió, José G., «Acerca de los "hábitos artificiales" en la antropología luliana, y el ascenso espiritual del hombre», *Mirabilia* 5 (2005).

Ressenyat a continuació.

35) Johnston, Mark D., «Ramon Llull's *Rhethorica nova* 2.7 and *Proverbis d'ensenyament* 175-225: An Example of Lullian *Compilatio*», *Catalan Review* 20 (2006), pp. 291-299.

Ressenyat a continuació.

36) Jou, David, «L'univers com a ordinador: entre la combinatòria de Llull i la relativitat d'Einstein», dins *Fundació Quer Alt: modèstia ambiciosa, realisme idealista, humanisme científic, localisme universalista* (Santa Coloma de Queralt: Fundació Quer Alt, 2008), pp. 20-31.

Ressenyat a continuació.

37) Marín, Francesc-Xavier, «Un Mediterrani cosmopolita: el viatge de Ramon Llull a Orient», *Ars brevis* 13 (2007), pp. 104-118.

Ressenyat a continuació.

38) Martí i Castell, Joan, «Una aproximació a la llengua de Ramon Llull: l'ús de les oracions condicionals amb *si*», dins *El rei Jaume I. Fets, actes, paraules*, ed. Germà Colón i Tomàs Martínez Romero, Col·lecció Germà Colón d'Estudis Filològics 4 (Castelló-Barcelona: Fundació Germà Colón Domènech - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2008), pp. 459-486.

Ressenyat a continuació.

39) Mayer, Annemarie C., *Drei Religionen ein Gott?: Ramon Lulls interreligiöse Diskussion der Eigenschaften Gottes* (Freiburg i. B.: Herder, 2008), 484 pp.

Ressenyat a continuació.

40) Mayor Zaragoza, Federico, «From Lullian Art to Cross-Disciplinarity and Complex Thought», dins *Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue / Ramon Llull y el islam, el inicio del diálogo*, Quaderns de la Mediterrània 9 (2008), p. 128.

Amb la idea que «les formules del passat sovint poden servir per explicar els problemes, els dilemes i les alternatives d'avui», la pàgina de Mayor Zaragoza dona Llull com a model de diàleg i d'intentar trobar mètodes nous de conversació interreligiosa.

41) Mir, Antoni, «From Ramon Llull to the House of Languages in Barcelona», dins *Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue / Ramon Llull y el islam, el inicio del diálogo*, Quaderns de la Mediterrània 9 (2008), pp. 233-236.

Presentació de la institució Linguamón – Casa de les Llengües, organisme creat el 2005, integrat per la Generalitat de Catalunya i l'Ajuntament de Barcelona, i dedicat a promoure el coneixement de les llengües.

42) Moran, Josep i Philip Banks, «Orígens de la família Llull», *Randa. Miscel·lània Gabriel Llompарт / 1* 61 (2008), pp. 49-60.

Repàs a la documentació de què es disposa fins avui referent a l'origen de la família Llull. Aportació de noves dades que la situen a Llavaneres (a finals del s. XII) i la vinculen a la família Amat per raons de matrimoni.

43) Muzzi, Sara, «Paolo Rossi maestro - Lavori in corso e prospettive italiane degli studi di lullismo. Cronaca del VII Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E.W. Platzeck)», *Frate Francesco* 74 (2008), pp. 669-673.

Crònica de l'esdeveniment.

44) Muzzi, Sara, «Sessione lulliana. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale. Palermo 16-22 settembre 2007», *Antonianum* 83,1 (2008), pp. 169-172.

Relació puntual i detallada de la presència d'arguments i temes lul·lians al XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale.

45) Muzzi, Sara, «Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (Palermo, 16-22 settembre 2007). Cronaca della Sessione Lulliana», *Frate Francesco* 74 (2008), pp. 255-257.

Crònica de l'acte.

46) Pereira, Michela, «Morire d'amore. Note per un confronto fra Raimondo Lullo e Margherita Porete sull'esperienza mistica», *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, ed. Sofia Boesch Gajano i Enzo Pace (Brescia: Editrice Morcelliana, 2007), pp. 183-203.

Ressenyat a continuació.

47) Pérez Bouza, Xosé A., «Madureza da sintaxe do catalán e do galego medievais (O "Llibre de les bèsties" de R. Llull e "Miragres de Santiago)»», dins *El camí de Sant Jaume i Catalunya. Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, Biblioteca Abat Oliba. Sèrie il·lustrada 21 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007), pp. 515-523.

Sobre la sintaxi del català i del gallec medievals a partir d'una breu anàlisi de les estructures lingüístiques del *Llibre de les bèsties* de Ramon Llull i dels *Miragres de Santiago*. L'autor conclou que la llengua d'aquestes dues obres s'acosta a la llengua popular de l'època.

48) Petit, Leonci, «El *Llibre de contemplació en Déu* què aporta a l'home modern?», *Ars brevis* 13 (2007), pp. 119-142.

Ressenyat a continuació.

49) Pring-Mill, Robert D.F., *El microcosmos lul·lià*, Els Llibres de Pròsper 55 (Palma de Mallorca: Editorial Moll, 2006), 157 pp.

Nova edició revisada i actualitzada de l'estudi clàssic de Pring-Mill.

50) Rodríguez Guerrero, José, «El manuscrito 7443 de la Biblioteca Nacional de España. Identificación de su origen, autor y contenidos», *Azogue* 5 (2002-2007), pp. 57-69.

Descripció del manuscrit en qüestió; història de la seva formació.

51) Ruiz Simon, Josep M., «Per comprendre l'Art de Ramon Llull. L'aportació d'Anthony Bonner», *Els Marges* 87 (2009), pp. 65-72.

Repàs a la contribució d'Anthony Bonner a la sistematització dels materials bibliogràfics de Ramon Llull i a la interpretació del seu pensament.

52) Salicrú i Lluch, Roser, «Crossing Boundaries in Late Medieval Mediterranean Iberia: Historical Glimpses of Christian-Islamic Intercultural Dialogue», *International Journal of Euro-Mediterranean Studies* 1,1 (2008), pp. 33-51.

Ressenyat a continuació.

53) Sánchez Manzano, María Asunción, «Latín y romance en la composición del *Liber principiorum medicinae* de Ramón Llull», dins *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. Armando López Castro i Luzdivina Cuesta Torre, II (León: Universidad de León, 2007), pp. 1011-1019.

Hi ha dues versions llatines medievals dels *Començaments de medicina*, una d'adaptada al l'estil del segle xv i una de molt propera a la versió catalana. L'article sembla proposar que el llatí pot ser l'original però ni dóna proves decisives ni aborda el problema amb un bagatge informatiu escaient.

54) Santanach i Suñol, Joan, «Literatura i apologètica en Ramon Llull, o de messies i profetes al *Llibre del gentil e dels tres savis*», dins *El rei Jaume I. Fets, actes, paraules*, ed. Germà Colón i Tomàs Martínez Romero, Col·lecció Germà Colón d'Estudis Filològics 4 (Castelló-Barcelona: Fundació Germà Colón Domènech - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2008), pp. 185-201.

Ressenyat a continuació.

55) Santanach, Joan, «Dels trobadors a Ramon Llull», dins *La història de la literatura catalana, en una perspectiva europea* (Barcelona: Generalitat de Catalunya - Institut Ramon Llull, 2007), pp. 16-25.

Malgrat el rebuig inicial de Ramon Llull als codis cortesans, que imperaven al s. XIII als territoris de parla catalana, Llull acaba fent ús de la tradició romànica i trobadoresca en obres posteriors al *Llibre de contemplació*, per convèncer el lector de seguir el camí que conduïa a estimar, servir i lloar Déu.

56) Serés, Francesc, *Caure amunt: Muntaner, Llull, Roig*, Biblioteca Mínima 170 (Barcelona: Quaderns Crema, 2008), 279 pp.

Ressenyat a continuació.

57) Serverat, Vincent, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale, Moyen Âge Européen* (ELLUG, Université Stendhal: Grenoble, 1997), 312 pp.

Ressenyat a continuació.

58) Solà, Lluís, «Ramon Llull: el món i la paraula», dins *Carrers de frontera: passatges de la cultura alemanya a la cultura catalana I*, ed. Arnau Pons i Simona Škravec (Barcelona: Institut Ramon Llull, 2007), pp. 16-21.

Llull com a pare de la llengua i la literatura catalanes.

59) Soler, Albert, «Editing Texts with a Multilingual Tradition: The Case of Ramon Llull», *Variants* 5 (2006), pp. 53-72.

Ressenyat a continuació.

60) Udina, Josep Manuel, «La interpretació d'Eusebi Colomer sobre Nicolau de Cusa», dins *L'obra d'Eusebi Colomer, Noms de la Filosofia Catalana 2* (Girona: Documenta Universitària, 2007), pp. 97-123.

Ressenyat a continuació.

61) Xirinacs, Lluís Maria, *Dietari final*, ed. Lluís Busquets i Grabulosa (Barcelona: Ara Llibres, 2007), 126 pp.

Ressenyat a continuació.

III. TESIS I TESINES

62) Boyer, Christine Chevalier, *Les sermons de Guillaume de Sauqueville: l'activité d'un prédicateur dominicain à la fin du règne de Philippe le Bel* (tesi per a la Université Lumière – Lyon 2, 2007).

Un apartat del cap. 3 és «Sur les traces de Raimond Lulle», on equipara l'antiaverroisme de G. de Sauqueville amb el de Llull, però cita un passatge del primer on critica asprament aquests que «nituntur scientificè demonstrare ea quae sunt materiae fidei», que sembla una crítica precisament del programa del beat. Per altra banda, proposa el «Guillelmus Normandus», un dels quaranta signataris del document aprovatori de Paris, 1310, com una possible referència a G. de Sauqueville.

RESSENYES

2) Llull, *Libro de los correlativos. Liber correlativorum innatorum*

És ben coneguda la importància de la doctrina lul·liana dels correlatius i el seu paper central en la metafísica del beat. La que és menys coneguda és l'única obra que va escriure on dóna una explicació explícita d'aquesta doctrina: el *Liber correlativorum innatorum*. És un text que va circular moltíssim en els segles XIV-XVIII, però modernament només és consultable pels especialistes que tenen accés al Tom I dels *Opuscula*, editats per E-W. Platzeck (Hildesheim: Gerstenberg, 1971), o al Tom VI de les *ROL*. A més, llevat d'un apartat llarg i dens en el llibre clàssic de Jordi Gayà, *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual* (Palma de Mallorca, 1979), ha estat una obra molt poc comentada en la literatura moderna sobre el beat. Així, doncs, és d'agrair que aquesta traducció la faci accessible a un públic més general.

L'obra va precedida, després d'un breu prefaci d'Esteve Jaulent, d'una extensa introducció on s'explica la vida del beat, s'analitza l'obra i es presenta l'Art, sobretot els principis de l'Art, les dignitats i els correlatius mateixos. La introducció acaba amb un apartat interessant sobre els correlatius i la tradició medieval, que suggereix possibles connexions amb la doctrina dels termes denominatius de pensadors del s. XII (Joan de Salisbury i Gilbert de Poitiers).

Lamentablement, però, el llibre no dóna un guiatge mínimament segur per al lector. A la introducció s'hi troba confusions de dates i de noms. Per triar només dos exemples de la p. 24, s'hi diu que a Bugia Llull «polemiza en la cárcel con el Kadi Hamar I» (confusió entre l'emir Halid I i l'emisari Homer) i que després del Concili de Viena (1311) «pasa por la corte de Nápoles, en la que el rey Federico era muy popular por su apoyo a los frailes menores» (confusió entre dos regnes enemistats, el de Nàpols i el de Sicília).

Més preocupant són les confusions doctrinals o filosòfiques, amb una tendència a tractar com a idèntics conceptes simplement relacionats, derivats uns dels altres o vagament similars. Bastarà amb un exemple de la p. 29, on diu:

«Con el término *començament* se alude a los primeros principios del Arte, los *atributos divinos*, llamados en otras ocasiones razones necesarias» (cosa que repeteix, de vegades substituint «dignitats divines» per «atributos divinos», a les pp. 35, 42 i 57). En primer lloc els començaments/principis i les dignitats són dues coses estretament relacionades, però distintes i amb funcions diferents. La última clàusula de la frase citada té una equivocació més greu. De vegades, i sobretot en les primeres obres de l'Art, Llull anomena els principis «raons», però mai «raons necessàries»; el primer és un concepte o terme i el segon un argument, que és precisament el que fa que sigui verificable i per tant «necessari» o no. Cal afegir que tot un apartat de la introducció s'ocupa de les *Dignitates Dei*, quan la paraula *dignitas* ni apareix al *Liber correlativorum*. L'Autor ho fa perquè creu que en descriure-les amb el seu mecanisme correlatiu ha descrit l'Art, quan ni s'ha molestat en esbrinar què té o no té de l'Art el llibre que tradueix. L'Autor tampoc distingeix entre l'ontologia dinàmica lul·liana i la seva expressió tant en les definicions com en els correlatius. És evident que les dues darreres deriven de la primera, però són clarament diferenciades entre elles en les Regles de l'Art, i no esbrinar aquestes diferències en un llibre precisament sobre els correlatius és una oportunitat perduda.

Pel que fa a l'obra mateixa, a part de traduccions una mica dubtoses potser amb un desig de fer més fluid el text, hi ha la mateixa tendència que ja hem notat d'esborrar distincions entre mots o conceptes. Per donar altra vegada dos exemples, a la p. 72 tradueix *componere/compositio* tres vegades per *mezclar/mezcla* i dues per *componer*, termes distints en el vocabulari lul·lià. Al mateix lloc, fa una barreja encara més equivocada, traduint *connexio* per *continuo* (amb una nota que vol justificar l'ús amb els correlatius, quan, a les Regles de l'*Ars brevis*, es dona els correlatius precisament com a exemple de quantitats discretes en oposició a les contínues). Finalment les notes a la traducció o són massa generals (assenyalant el *Llibre dels àngels* quan parla dels àngels, etc.) o amb informació d'una utilitat dubtosa (com una nota llarguíssima sobre el tema del caos, on cita el *Timeu*, el *Gènesi*, Hug de Sant Victor, Guillem de Conches i Gundisalvo). L'autor, doncs, no sembla haver volgut aprofitar les deu pàgines del llibre de Jordi Gayà, amb consideracions molt més específiques i informatives sobre el *Liber correlativorum*.

A. Bonner

3) Llull, *Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic. Llibre de la ciutat del món*

El volum segon de la col·lecció «Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull» que impulsa Obrador Edendum ofereix la versió llatina original i la traducció catalana de dues obres emblemàtiques de l'etapa postartística del beat: la *Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici* (d'octubre de 1311) i el *Liber de civitate mundi* (de maig de 1314). La introducció, la traducció i les notes van a cura de Lola Badia. Tal com s'esdevenia en el cas del primer volum de la col·lecció, la completesa dels textos introductoris, la precisió de la versió catalana, l'exhaustivitat de l'annotació i fins l'elegància material del volum fan que aquest sigui un producte veritablement excepcional, un llibre d'alta divulgació. A la introducció, a més d'una exposició sobre el context històric i cultural, i també vital i intel·lectual, en què es produeixen les dues, es fa una especial atenció als recursos que contenen aquestes mostres del que Badia anomena amb tota justícia «nova» literatura lul·liana al servei de l'Art: la forma dialògica; el personatge de Ramon, interlocutor en ambdós casos; i la utilització de l'al·legoria. També em sembla especialment rellevant i aclaridor el capítol que l'autora dedica als termes *fantàstic* i *fantasia* en el pensament medieval i en l'opus lul·lià. En definitiva, hom no pot sinó saludar i agrair l'esforç que autora i editorial fan per fer-nos a mans aquesta mena d'edicions, que no fan sinó culminar i en el fons justificar la tasca imprescindible però sempre reservada a especialistes de les col·leccions d'edició crítica com les *ROL* o la *NEORL*.

A. Soler

4) Lulio, *Libro del gentil y los tres sabios*

La «Biblioteca de Autores Cristianos», en col·laboració amb la Universidad Nacional de Educación a Distancia, ha publicat una notable edició de la versió llatina del *Gentil*, acarada amb una traducció a l'espanyol del mateix text llatí. De fet, es tracta de la segona edició de la versió llatina de l'obra des de la de Salzinger (MOG II (1722), Int. ii (21-114)). Si l'edició moguntina ofereix un text eclèctic, basat en diverses fonts llatines i romàniques, la present es basa en la transcripció del manuscrit de Pere de Llemotges, el més antic dels conservats (París, Bibliothèque Nationale, lat. 16114), col·lacionat de forma no sistemàtica amb altres testimonis llatins: amb quatre còdexs (entre els quals l'*Electorium*) pel que fa al proemi i el llibre I de l'obra; i amb un còdex (Salamanca, Biblioteca Universitaria, 1875) per a tota l'obra. No es tracta d'una edició pròpiament

crítica (l'estudi de la relació entre els testimonis és clarament insuficient) però sí una aportació important al coneixement de l'obra. D'altra banda, en nota a la traducció espanyola s'assenyalen les diferències més notables que presenta la versió llatina respecte de la catalana.

La introducció, molt extensa (250 pàgines), vol ser tant una presentació de Lull, del seu pensament i de la seva obra, com una introducció al *Gentil* situat en el context del contacte interreligiós a l'Edat Mitjana. Resulta, al meu entendre, prolixa, divagatòria i poc precisa i, tot sovint, utilitza una bibliografia marginal o obsoleta dins dels estudis lul·lians.

A. Soler

5) Lulle, *Livre de l'enseignement des enfants (Doctrina pueril)*

Traducció al francès modern de la *Doctrina pueril*, preparada a partir del text medieval del ms. fr. 22933 de la Bibliothèque Nationale de France, establert i profusament corregit per Armand Llinarès (1969). D'acord amb l'editor, «Nous nous sommes largement aidés de ce travail pour élaborer un texte contemporain, plus proche à dire vrai d'une adaptation que d'une traduction littérale» (p. viii). La traducció és precedida per una introducció en què es contextualitza l'obra i se'n descriu el contingut. Es tracta d'un treball, això no obstant, amb importants llacunes bibliogràfiques des del punt de vista dels estudis lul·lians.

J. Santanach

7) aa. vv., *Ramon Llull i l'islam. L'inici del diàleg*

7a) Urvoy, «Fins a quin punt el pensament de Ramon Llull va estar marcat per la seva relació amb l'islam?»

This article explores salient trends of the intellectual and religious culture of the Western Mediterranean in the thirteenth century and the way these are reflected in the works of Ramon Llull. Anybody who is familiar with the scholarship of Urvoy and Charles Lohr published in the 1970s will not find many new ideas in this piece – although the contribution is a useful addition to the volume for readers who have not studied the material before. Given the great popularity of Ramon Llull and the large number of conferences and publications arising from it, it is only understandable that scholars publish their research on various occasions. The downside of this, however, is that ideas sometimes assume a life of their own and are not critically examined on the basis of the primary

sources. Such is the case here with the influence of the Sufi Ibn Sabʿīn from Murcia on Ramon Llull. The issue has been recently re-examined by Alexander Fidora and myself («Ibn Sabʿīn and Raimundus Lullus – The Question of the Arabic Sources of Lullus’ Logic Revisited», in Anna Akasoy and Wim Raven (ed.), *Islamic Thought in the Middle Ages* (Leiden: Brill, 2008), 433-458) with the conclusion that there is no reason to assume that Llull should have borrowed the elements in question from Ibn Sabʿīn’s philosophical compendium *Budd al-ʿarif* rather than from the much more popular sources that the compendium is based on.

Anna Akasoy

7b) Mayer, «Ramon Llull i el diàleg indispensable»

El treball tracta de sintetitzar, a partir de l’anàlisi del mètode desenvolupat al *Libre del gentil i dels tres savis*, quin lloc ocupa l’altre, l’infidel, en el sistema filosòfic de Llull i en l’assumpció de la seva vocació missional, i quins són els procediments que utilitza per establir-hi un diàleg real i fecund que té com a objectiu darrer demostrar, a partir de principis racionals compartibles i intel·ligibles, que la fe cristiana és la que més s’acosta a la *vera religio*. L’interès principal de l’autora és demostrar que, malgrat la voluntat apologètica que guià sempre la tasca intel·lectual i missional de Llull i la fidelitat inestroncable a les seves conviccions cristianes, en l’obra del pensador català es pot reconèixer la voluntat de comprendre i acceptar l’altre, i de cercar els punts en comú que permetin establir les bases d’una discussió d’igual a igual. Mayer observa que la via lul·liana del diàleg interreligiós i intercultural incorpora alguns aspectes fonamentals, no sempre gaire presents en el context en què Llull desplegà la seva acció: en primer lloc, el reconeixement de l’altre com a interlocutor vàlid en la disputa i la capacitat d’escoltar aquell que pensa diferent, de comprendre’l i de no tergiversar les seves idees. Cal habilitar el contrincant, fer-lo digne de participar en una discussió sobre la relació de Déu amb l’home, i no considerarlo un simple idòlatra. En conseqüència, és necessari obrir-se a un espai d’experiència compartida, i per tant cal fonamentar els arguments en un terreny sòlid que pugui ser assumit per tots els interlocutors. Aquesta convicció és la que du Llull a descartar les autoritats com a proves irrefutables de la veracitat de la fe cristiana, ja que no constitueixen una base comuna fiable, i a defensar que els únics arguments intel·ligibles i assumibles per tots els interlocutors són els que superen la prova de la raó. Llull entén que la seva missió no és convèncer els infidels perquè canviïn de creences, perquè acceptin uns determinats dogmes a ulls clucs, sinó donar-los les eines adequades perquè orientin les seves creences cap a la veritat i la salvació.

Mayer il·lustra els procediments lul·lians amb el nucli del seu pensament: la doctrina de Déu. Indica que Llull parteix de la idea que les tres grans religions comparteixen un fonament essencial: l'existència d'un sol Déu. Ressegueix les influències, les afinitats i els punts de contacte amb corrents teològics dels tres credos que afirmen l'existència real dels atributs de Déu, de les seves manifestacions en la creació; assenyala que alguns dels elements de la doctrina de Déu lul·liana són comuns amb les altres religions monoteistes i amb el pensament filosòfic del món antic, però destaca que Llull està convençut que el dogma de la Trinitat és necessari per explicar racionalment l'essència de Déu i la seva relació amb la creació, i que aspira a convertir-lo en contingut doctrinal comú. A partir dels temes assenyalats i dels exemples adduïts, l'estudiosa sintetitza els passos essencials del mètode lul·lià de diàleg intercultural, amb l'esperança que siguin operatius en l'actualitat: Llull parteix des de la seva pròpia perspectiva i n'és conscient; tracta amb equitat els seus interlocutors i potencia el coneixement recíproc de les idees dels altres; reproduïx fidelment els seus punts de vista per demostrar la seriositat i l'interès amb què se'ls escolta; integra les aportacions dels interlocutors en l'horitzó del seu propi discurs; i adopta estratègies lingüístiques i conceptuals adequades perquè les conclusions a què arriba puguin ser compreses des de l'experiència i les conviccions dels altres.

Francesc Tous

7c) Chérif, «El pensament suffí, alteritat i raó»

The author takes Ibn Rushd as a starting-point to discuss the relationship between faith and reason and the potential inherent in a constructive dialogue between them for interactions with other human beings. A second focus is provided by Ibn 'Arabī's response to Ibn Rushd. According to Chérif, this medieval legacy, Islamic and Christian, should inspire a greater openness in the modern world.

Anna Akasoy

7d) Benlabbah, «La idea de la unitat humana en Ibn Arabi i Ramon Llull»

This article presents the often-explored subject of Ramon Llull and Sufism with a focus on Ibn 'Arabī and the efforts of both men to promote the unity of men. Most of the article are general statements which have been made many times before and suffer from an uncritical approach. Thus, Ibn 'Arabī is presented as a «pacifist» (p. 34) and his famous poem from the *Tarjumān al-ashwāq* about the heart taking the shape of the objects of worship of different religions is taken at face value. Evidence to the contrary such as Ibn 'Arabī's letter to Kaykā'ūs (d. 615/1218) in which he remarked critically on the high position of

Christians in the Seljuk ruler's lands is not taken into consideration here. With its emphasis on the significance of language, however, and the notion of Ramon Llull establishing a dialogue with Arab-Muslim texts, the article offers an interesting starting-point for further interpretation.

Anna Akasoy

7e) Fierro, «Apunts sobre raó, llenguatge i conversió al segle XIII a la península Ibèrica»

Maribel Fierro, one of the leading experts of the intellectual and religious history of the Muslim West, offers a fresh perspective in the study of Ramon Llull and the significance of things Islamic for his work. She focuses on medieval theories of the origins of language and its importance for the rational nature of a human being, placing these theories in the context of inter-religious dialogues and the search for a common language of reason.

Anna Akasoy

7f) Morin, «Racionalitat i racionalitats»

Reflexió sobre els conceptes de raó i de racionalitat amb una referència marginal a Llull.

A. Soler

7g) Alzamora, «La faula i l'al·legoria en el pensament polític i moral»

L'ús de la faula i l'al·legoria –les formes més productives i expressives del pensament analògic– en les obres literàries més reconegudes de Llull (*Llibre d'amic e amat*, *Llibre de les bèsties*), el situen en l'òrbita d'autors com Plató o Baudelaire, com un dels grans «constructors de correspondències» de la literatura occidental. L'autor reivindica l'actualitat del pensament al·legòric (i en conseqüència, de l'obra de Llull), que és a la base de formes de coneixement com la poesia i la religió.

A. Llopis

7h) Yacine, «Llegir les faules cabilenques amb Ramon Llull»

Aquest treball comença dient que la lectura del *Llibre de les bèsties* de Llull obre les portes de la cultura catalana a un especialista de les tradicions de la Cabília, sobretot a través de la figura de na Renard, que correspon al Xacal de les faules d'aquesta regió nordafricana. El treball no torna a esmentar més Llull i, després de plantejar algunes consideracions sociològiques sobre la relació de les faules d'animals tradicionals amb el context de la Cabília, objecte de successives

ocupacions al llarg de la història, sistematitza els perfils psicològics de les diverses bèsties del repertori, d'acord amb la seva dimensió funcional. A aquest objecte el treball presenta diversos quadres il·lustratius, que mostren a primer cop d'ull com són de distants l'ús que Llull fa de la tradició animalística de font oriental i passada per l'epopeia medieval, de les contalles que Tassadit Yacine pren en consideració. Llull, en efecte, explica la història d'una subversió de l'ordre social proposada per un personatge astut i mancat d'escrúpols, destinat al fracàs exemplar: na Renard és el recipient menut on no pot cabre cap virtut. En canvi el Xacal, com a conseller del rei dels animals a la Cabília, és un personatge connotat favorablement, que posseeix la virtut del *tiherci*, relacionada amb l'astúcia, contraposada a la de la *nniyya*, relacionada amb el poder, que s'atribueix al lleó (vegeu la taula de la p. 67 de la versió francesa per als matisos positius i negatius de cada una). La dimensió satírica de les faules de la Cabília també contrasta amb el didactisme sever de Llull i tampoc no s'ajusta gaire al perfil de na Renard la caracterització del Xacal com a símbol d'una manera de fer que consisteix a «ser dins del joc sense ser-hi». Aquest ràpid tast de les faules de la Cabília ajuda a comprendre, per contrast, algunes tècniques literàries de Llull.

L. Badia

7i) Djebbar, «Les pràctiques combinatòries al Magrib a l'època de Ramon Llull»

Aquest treball repassa la combinatòria àrab medieval des del punt de vista matemàtic i lingüístic (en el sentit del càlcul de les possibles arrels dels mots amb dos, tres, quatre o cinc lletres). Quan parla de Llull, analitza la Figura T com si fos una sèrie de discs concèntrics i per tant rotatoris.

A. Bonner

7j) Forcada, «La ideologia de la ciència araboislàmica i Ramon Llull»

Llull ha estat qualificat (Urvoy) com a «savi del segle XII». Forcada exposa què significa exactament això en el marc de la història de la ciència i prenent com a punt d'observació la posició de Llull en relació a l'alta cultura arabomusulmana. S'identifiquen elements que permeten classificar aquesta posició lul·liana en l'almoihadisme, difòs a al-Àndalus i al Magrib a partir del s. XII i que conforma una mena d'«ideologia» cultural i científica, que arriba a Llull per diferents camins, entre els quals l'obra d'Algazel.

Lluís Cifuentes

7k) Samsó, «L'astronomia magribina en temps de Ramon Llull»

L'article exposa un catàleg dels autors i de les obres d'astronomia i astrologia magribins contemporanis de Llull i del seu *Tractat d'astronomia* (París, 1297), en el qual intentà aplicar l'Art a aquesta àrea del coneixement. Aquests autors i aques-

tes obres s'emmarquen en una tradició científica clarament andalusina, de la qual es traça la trajectòria al Magrib. L'autor conclou que els coneixements astronòmics i astrològics que demostra tenir Llull «no estan, en absolut, a l'alçada del que hauria pogut aprendre al Magrib», probablement pel seu migrat interès per l'astronomia planetària, que tenia poca relació «amb el marc del seu sistema de pensament».

Lluís Cifuentes

7l) Vernet, «El món científic de la Corona d'Aragó amb Jaume I»

Versió lleugerament revisada de «El mundo cultural de la Corona de Aragón con Jaime I», dins *Jaime I y su época: X Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Zaragoza, 1976* (Saragossa: Institución Fernando el Católico, 1979), vol. 1, pp. 269-292. L'autor hi ofereix un panorama general de la ciència occidental durant el regnat de Jaume I (1213-1276), amb especial atenció a les fonts araboislàmiques i, entre les disciplines, a la matemàtica i l'astronomia, sense oblidar algunes referències a altres àrees com l'alquímia, la medicina i la farmacologia. Es procuren identificar i contextualitzar les al·lusions que Llull fa a les seves obres. En alquímia, no s'ha revisat l'atribució a Arnau de Vilanova d'obres d'aquest caire, que avui sabem apòcrifes en conjunt.

Lluís Cifuentes

7m) Fidora, «Combinatòria i reciprocitat: una nota sobre la vigència de l'Art lul·liana»

Alexander Fidora comença el seu article explicant la crisi de l'apologètica al s. XIII, quan la seva meta principal ja no era els jueus sinó els musulmans. Com que amb aquests darrers els cristians no tenien textos en comú, calia encetar un mètode nou. Llull, que trobava que els intents de Tomàs d'Aquino i Ramon Martí era insatisfactoris, va provar un mètode fonamentat en construir proves sobre l'avaluació de combinacions de conceptes acceptables per a tothom. Fidora dona un exemple de com una combinació de B (bonesa) i D (eternitat), a través de consideracions sobre els seus correlatius, podia desembocar en una prova de la Trinitat. Explica com aquest concepte de combinatòria lògica va inspirar Leibniz en la formulació de la seva *characteristica universalis*, i a través de Leibniz, a Gottlob Frege i la formulació de la lògica formal moderna. Aquesta fi del camí, però, es diferencia de Llull en ser «programàticament antimetafísica». L'autor acaba dient que, en acceptar la raó com autoritat principal, Llull corre el risc de posar les conviccions pròpies a disposició dels altres, una empresa molt valerosa, fins i tot avui, quan estam molt més preparats per acceptar una reciprocitat en qüestions religioses.

A. Bonner

7n) Vega, «Ramon Llull: l'art d'inventar la veritat»

Presentació sintètica del personatge, del seu pensament i de la seva obra.

A. Soler

7o) Bonner, «La disputa interreligiosa, la solució enginyosa de Ramon Llull»

Després d'una breu reflexió al voltant de les relacions entre les diverses confessions a l'Edat Mitjana, en les quals era molt més present la violència que no pas la idea de tolerància, l'anàlisi se centra en les circumstàncies en què es desenvolupaven les disputes religioses. En aquest context, es valora l'aportació amb què Ramon Llull va assajar de respondre a les limitacions inherents a la controvèrsia tradicional, establerta sobre autoritats i interpretacions dels textos sagrats. La solució lul·liana, exemplificada a partir del *Llibre del gentil*, versió «light» de l'Art, passava per basar els seus arguments destinats a provar els articles de la fe en fets religiosos i científics acceptats per les diverses religions en disputa. Al *Llibre del gentil*, doncs, es narra un diàleg modèlic en què els tres savis organitzen els seus raonaments prescindint d'autoritats i partint dels punts d'acord, amb l'única limitació de les famoses deu condicions del *Gentil*, acceptades per tots tres a l'inici de l'obra. I és aquí, tal com assenyala Bonner, on rau la «trampa» de les disputes lul·lianes. En efecte, malgrat l'aparent imparcialitat del sistema, les restriccions impliquen la superioritat de la concepció cristiana de la divinitat, atès que ratifiquen la necessitat –o, si mes no, el major acord respecte a les condicions– dels dos dogmes centrals del cristianisme: la trinitat i l'encarnació.

J. Santanach

7p) Santanach, «Sobre el *Llibre del gentil* i la coherència doctrinal de Ramon Llull»

El treball mostra fins a quin punt, malgrat el to cordial dels diàlegs del *Llibre del gentil* en cap cas podem parlar de tolerància doctrinal de Llull pel que fa al judaisme i a l'islamisme. L'autor posa com a exemple dos passatges del *Gentil* en què hom pot advertir de quina manera Llull condueix el lector cap a la identificació d'errors en les doctrines que exposen els savis jueu i musulmà.

A. Soler

7q) Ensenyat, «Pacifisme i croada en Ramon Llull»

En el present article Gabriel Ensenyat remarca que no hi ha contradicció entre el respecte que Ramon Llull mostra envers les altres religions en obres com el *Llibre del gentil* i la seva defensa posterior de la croada militar contra l'infidel. De fet, ni tan sols implicaria un canvi de concepció –si més no, pro-

fund– en els seus mètodes apologetics, sinó simplement una adaptació a noves circumstàncies. Al llarg de la seva vida Llull va assistir al fracàs de la croada. No sols per la pèrdua de les darreres possessions cristianes a Terra Santa –Sant Joan d’Acre va caure el 1291–, sinó també per la utilització esbiaixada del concepte, usat en diverses ocasions pels angevins amb finalitats estrictament polítiques i no pas religioses, com ara en la legitimació de l’atac contra la Corona d’Aragó posterior a les Vespres Sicilianes. Malgrat aquesta perversió de la idea, Europa continuava somiant d’alliberar els llocs sants mitjançant la força. Llull va fer seu aquest desig i proposà la croada en diversos llibres, sobretot entre els anys 1292 i el 1309, data del *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*. L’objectiu del beat, però, no fóra pas l’anihilació dels infidels, sinó el seu sotmetiment per tal de fer possible la predicació cristiana en el territori controlat pels croats, cosa que hauria de dur a la conversió raonada dels no cristians gràcies als mètodes artístics.

J. Santanach

7r) Pallejà de Bustinza, «Ramon Llull, geni filosòfic, *freelance* i primera ONG unipersonal»

Reflexió sobre el coneixement que es té de Ramon Llull en el món occidental, la seva actualitat i les estratègies de divulgació de la seva figura, el seu pensament i la seva obra.

A. Soler

7s) Martínez-Montávez, «Religió i cultura en el marc de les relacions entre cristianisme i islam»

Unlike the other authors discussed here, Pedro Martínez Montávez deals with the modern world. He identifies religion and culture as the main and timeless elements in encounters between Christianity and Islam and focuses on their role in modern debates where they seem to present insurmountable obstacles. The author exemplifies this by analysing discussions about democracy and Islam. His analysis, however, is so general and virtually completely detached from any specific contexts that not much can be made of his conclusions. The Islam he presents here is an essentialised and timeless entity which seems to act independently and without connection to the Muslims.

Anna Akasoy

7t) Daniel, «Els assassins absoluts»

Reflexió sobre les dificultats d’establir un diàleg interreligiós efectiu, derivades de la concepció absolutista i exclusivista inherent a les religions monoteistes.

tes. El *Llibre del gentil* lul·lià constitueix, en canvi, un «parèntesi de tolerància», que exemplificaria el fet que «Només hi pot haver un veritable progrés en el diàleg interreligiós amb la condició que hi hagi un criteri comú que deixi enrere els textos religiosos i permeti jutjar-los» (pp. 270-271).

J. Santanach

7u) Arkoun, «Repensar l'espai mediterrani: més enllà dels diàlegs interreligiosos i interculturals dissertadors»

Davant del conflicte, encara ben vigent, entre el món de l'islam i Occident –incloent-hi el seu aliat a l'Orient Mitjà, l'Estat d'Israel–, M. Arkoun proposa reprendre la figura del beat Ramon en un intent d'assenyalar una possible via de diàleg, que s'aproximi al conflicte amb esperit crític i que no en defugui els aspectes més problemàtics. Al cap i a la fi, «el pensament de Ramon Llull tenia el mèrit de proposar un camí cap a una sortida possible en un temps en què els progressos de la *reconquista* apostaven ja per la inversió de relacions de força entre un islam regressiu i un cristianisme conqueridor» (p. 279).

J. Santanach

9) aa. vv., *Ramon Llull: història, pensament i llegenda*

El catàleg de l'exposició *Ramon Llull: història, pensament i llegenda*, presentada al CaixaForum de Palma entre el 30 de setembre de 2008 i l'11 de gener de 2009 (vegeu l'apartat «Crònica» d'aquest mateix número de *SL*), recull interessants aportacions sobre la biografia del beat Ramon (Jordi Gayà), l'Art lul·liana (Josep M. Ruiz Simon), la transmissió de la seva obra (Albert Soler), la seva relació amb el judaisme (Harvey J. Hames) i l'islam (Dominique Urvoy), la llengua i aspectes de l'obra literària (Joan Miralles), la projecció de la seva figura en els segles posteriors a la seva mort (Rosa Planas) i la iconografia associada al personatge (Catalina Cantarellas).

En la primera d'aquestes aportacions (a), Jordi Gayà fa un repàs dels principals aspectes de la vida del beat Ramon, sobretot a partir de les dades que se'n recullen a la *Vita coetanea*, per bé que fent igualment referència als buits i als silencis que s'hi detecten –justificables per la finalitat amb què la *Vita* va ser escrita, que no és altra que la presentació de Llull al concili de Vienne de 1311. Així, doncs, s'hi resumeix la biografia de Llull des de la seva ruptura amb la vida de la cort, fent especial èmfasi en l'esforç dedicat a la missió, tant en territoris cristians com al nord d'Àfrica i a l'Orient; en els viatges i estades que va dur a terme en múltiples ciutats europees a la recerca de suports, i en els seus escrits,

sobretot en relació amb la dedicació a l'Art i la gran varietat d'obres que va produir. L'article es tanca amb una reflexió sobre el realisme de les propostes de Llull en el seu context històric i sobre la validesa universal de l'Art, que es postulava com una alternativa a la pèrdua de la unitat del saber a final del segle XIII.

És precisament a l'Art lul·liana i a les seves diverses formulacions que es dedica el següent treball del catàleg (b), signat per Josep Maria Ruiz Simon. Ramon Llull, sense perdre mai de vista la finalitat primària del seu sistema —subministrar als missioners regles i principis per convertir els infidels—, l'hauria modificat successivament per tal d'augmentar-ne l'eficàcia pel que fa a la generació d'arguments; al mateix temps, n'hauria reivindicat la utilitat en àmbits que l'escolàstica considerava incompatibles. Aquesta darrera pretensió és constatable en els mateixos títols de les dues primeres versions de l'Art. El de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* remet a la dialèctica aristotèlica i a la seva capacitat d'argumentar sobre qualsevol matèria; l'*Art demonstrativa*, en canvi, la posa en relació amb la part de la lògica que oferia les regles del coneixement científic. El fet que el sistema es pretengués alhora demostratiu i inventiu tenia unes implicacions gens menystenibles: justificava l'aplicació a les ciències dels mètodes d'investigació propis de la dialèctica, malgrat que per a l'escolàstica aquesta darrera disciplina fos només útil per apuntalar opinions, no pas per demostrar-les; al mateix temps, atès que es pretenia capaç d'ocupar-se científicament de qualsevol matèria, l'Art s'erigia en una art universal. El sistema de Llull esdevenia així una alternativa a la ciència aristotèlica, que superava l'escissió esmentada entre filosofia i teologia —no oblidem les condemnes contemporànies de les tesis averroistes— i subordinava la primera a la segona. A més, convertia la teologia basada en els principis de l'Art en una ciència epistemològicament deslligada de la fe. L'Art, d'aquesta manera, es reivindicava com una ciència «neutral», i les disputes que s'hi basessin passaven a ser un afer estrictament científic.

No va ser pas menor l'esforç que Llull va dedicar a assegurar la difusió i la pervivència dels seus textos, tal com destaca Albert Soler (c). No sols pel que fa a les conegudes disposicions testamentàries i a l'establiment de tres dipòsits diferents de manuscrits —a París, Gènova i Mallorca—, sinó també pel que fa a una política sostinguda al llarg dels anys de traducció, còpia, presentació de manuscrits a personalitats i conservació de la pròpia obra. Tota aquesta activitat degué dur-la a terme amb el suport de diversos col·laboradors, entre els quals un dels que segurament va estar-hi més temps vinculat va ser el copista Guillem Pagès, autor d'almenys sis manuscrits lul·lians conservats. No és, tanmateix, responsabilitat seva, sinó del mateix Llull, que aquests còdexs reproduïen i adaptin un format ben determinat, el del llibre d'estudi, fins aleshores exclusiu per a obres en llatí. Cal relacionar aquesta opció amb la imatge que el seu autor

volia que els llibres transmetessin. No en va, presenten el mateix format altres manuscrits contemporanis, els quals arriben fins a la cinquantena; d'aquests, una bona part són relacionables amb el beat Ramon. Després de la mort del mestre, París i Palma van exercir el paper de nuclis transmissors del seu llegat, per bé que ben aviat sorgiren altres centres que, per raons diverses, van reunir i acollir amplis fons manuscrits lul·lians, alguns dels quals han arribat fins avui, com els que es conserven en ciutats com Munic i Milà o a la Biblioteca Vaticana. També la impremta contribuí ben aviat a la difusió de l'obra de Llull: es feren més de vint edicions incunables de textos seus i, en els segles posteriors, es dugueren a terme importants iniciatives editorials al voltant de la seva obra, com ara la de Zetzner al segle XVII o l'edició Maguntina, ja al XVIII.

L'atenció que Llull dedicava a la realitat contemporània, ja fos a l'hora d'ajustar la seva Art o d'aprofitar els recursos disponibles per difondre la seva producció, es constata igualment en els contactes que va mantenir amb els membres d'altres religions. Harvey Hames (d) per als jueus i Dominique Urvoy (e) per als musulmans remarquen que Llull no va interessar-s'hi només des d'un punt de vista llibresc, sinó que hi ha indicis que en va voler conèixer la realitat contemporània directament. Això no va impedir que de vegades els obsequiés amb determinats tòpics despectius; aquests passatges durs o denigradors, però, no es troben pas en obres que els anessin destinades, en les quals haurien entorpit un hipotètic diàleg. Pel que fa a contactes documentats, Hames recorda el permís que Jaume II li va atorgar l'any 1299 per predicar en sinagogues de Catalunya i Aragó, i apunta la possibilitat de coneixences entre notables jueus barcelonins; Urvoy, respecte als musulmans, esmenta l'adquisició de l'esclau àrab que li va ensenyar la llengua i, potser, altres aspectes de l'islam i la cultura àrab.

En una aproximació general com és el catàleg que comentem no podia mancar-hi una valoració sobre el tòpic que considera Llull el «creador de la llengua literària». Joan Miralles (f) es fixa en els seus usos lingüístics i literaris, i enumera sumàriament un seguit d'aspectes lingüístics que la crítica moderna ha plantejat sobre Llull (l'ús de l'occità en poesia, la presència en els seus textos de dialectalismes mallorquins, el coneixement d'altres llengües). També recull diversos passatges en què Llull parla de retòrica.

Pel que fa a la posteritat del beat, Rosa Planas (g) remarca d'entrada la dificultat de deslligar el personatge històric de la llegenda. Amb l'objectiu d'aclarir el que en podríem dir les «posteritats» de Llull, distingeix tres grans corrents que, malgrat nombroses interseccions, presenten determinades especificitats. Primer, el lul·lisme intel·lectual, que recolliria la línia que, partint de Le Myésier, arribaria fins als editors moderns de les obres de Llull (Rosselló i Obrador). Segon, el pseudolul·lisme, sobretot l'alquímic. I, tercer, el lul·lisme popular,

localitzat principalment a Mallorca, i que tantes tensions va generar durant l'edat moderna; els hereus d'aquest corrent, ja a la segona meitat del segle XIX i durant el XX, tendiren a situar Llull dins de determinades manifestacions nacionalistes i racials.

Una forma específica de posteritat, relacionable sobretot amb el lul·lisme popular a les illes, es troba en la representació iconogràfica del beat Ramon. Catalina Cantarellas (h) en repassa l'evolució des de les miniatures del *Breviculum* fins al projecte d'un monument a Palma vers la darrera dècada del segle XIX. Una part important d'aquestes manifestacions, si més no des del segle XVI, s'ha de relacionar amb el culte a la santedat de Ramon i a finalitats devotes. D'aquí el predomini de temes com la llegenda del martiri o del Doctor Il·luminat, i la incorporació de noves formes de representació, com la que reivindica el paper de Llull com a defensor de la Immaculada Concepció.

A l'hora de parlar d'una personalitat tan complexa i plena de matisos com Ramon Llull és difícil abastar-la enterament, i més encara fer-ho pensant en un públic general. L'exposició organitzada pel CaixaForum Palma oferia un tast d'aquesta multiplicitat i acostava el personatge i la seva obra als seus conciutadans. El catàleg de la mostra no fa sinó enriquir aquesta aproximació.

J. Santanach

11) Albrecht, «Addressing Fear and Grief: Llullian Mnemotechnics and Alchemico-Llullian Signs in Donne's Sermon(s) for the Churching of the Countess of Bridgewater»

L'autora del llibre ressenyat a *SL* 45-46 (2005-6), 87, 133-5, torna sobre el mateix tema amb el mateix cúmul de disbarats, errors i suposicions infundades (i amb la mateixa ortografia poc «llulliana»...). No importa cansar el lector de *SL* amb més crítiques, sinó només dir que és de doldre que una revista com el *Catalan Review*, que vol difondre i donar prestigi a la cultura catalana davant l'anglosaxona, es permeti publicar articles així.

A. Bonner

13) Badia, Santanach i Soler, «La llengua i la literatura de Ramon Llull: llocs comuns, malentesos i propostes»

Els autors qüestionen alguns dels llocs comuns que circulen sobre la figura i l'obra de Llull i que han passat a formar part de l'imaginari col·lectiu a través

dels textos divulgatius i dels currículums escolars. L'article vol demostrar que la imatge d'un Lull «fundador de la literatura catalana» i «creador de la llengua literària» és una creació acadèmica del segle XX que no s'adiu amb les intencions del missioner —el qual escollia la llengua d'ús segons criteris funcionals i d'eficàcia en la transmissió del missatge i, per tant, concebia la llengua com a instrument i no com a fi— i que no es pot defensar des de la crítica filològica, ateses les importants llacunes de transmissió que afecten les obres literàries més importants de Lull, que obliguen a prendre manuscrits del segle XV com a textos base de les edicions crítiques.

Aquest discurs s'origina a principis del segle XX, arran dels estudis filològics que van propiciar la publicació de les Obres Originals de Ramon Lull, a cura de M. Obrador i S. Galmés, i d'aportacions de figures com la de Torras i Bages, que situaven l'obra del beat en els orígens del pensament nacional català. La precocitat de la data de redacció de les obres lul·lianes i l'aplicació d'esquemes historiogràfics de base romànica, aboquen els historiadors de la llengua i la literatura catalanes a cercar en la producció literària i en la llengua de Lull els trets definitoris que marquen l'inici de la tradició literària i lingüística nacional. Els estudis lingüístics de Badia Margarit i Moll, continuats més tard per altres autors com Martí Castell, tracten d'explicar la diversitat de formes que conviuen en els manuscrits que ens han llegat les obres de Lull a través de conceptes com el d'«arcaisme» o «dialektalisme», o fins i tot el de «diglòssia», per donar compte del plurilingüisme, però sense fixar-se en la data de redacció dels materials analitzats o tenir en compte els usos vigents a principis del segle XIV en la producció en vers catalana, encara molt propera als models occitans.

Els autors proposen superar els dèficits d'aquest discurs d'encuny nacionalista a partir de tres aspectes fonamentals. En primer lloc, assolint una correcta comprensió del sentit de les obres lul·lianes dotades d'expressió literària, que no presenten cap funció simbòlica sinó instrumental, al servei sempre de l'Art, el mètode que assegura la correcta orientació de totes les disciplines cap a la «primera intenció» i la seva completa integració. A causa d'això, la literatura lul·liana, que abraça gairebé tots els gèneres de l'època, adopta una fesomia personal i singular, en el qual els tòpics usuals de la tradició romànica apareixen transmutats. La producció literària del beat, com ja es va adonar Rubió, queda totalment «segregada» de la tradició catalana i romànica. L'escassíssima influència de Lull en la literatura catalana posterior, més enllà de la pura dimensió simbòlica, ho confirma. En segon lloc, els autors creuen necessari contextualitzar la producció lul·liana, escrita en llatí o en vulgar segons la funció i el destinatari de l'obra, en una època en què s'estan operant importants canvis socials i culturals a Europa, caracteritzada sobretot per l'aparició d'un

públic burgès, laic, amb un protagonisme cada cop més destacat en el regiment polític de les ciutats, i amb fortes inquietuds culturals i espirituals. És en aquest context en què es desenvolupa un fenomen avui conegut com a vernacularització del saber, gràcies al qual els laics poden accedir a una sèrie de textos de caràcter científicotècnic o didàctico-religiós que responen als seus principals centres d'interès. La producció en vulgar de Llull és fruit d'aquest ambient, que planteja el problema de l'establiment d'una *scripta* catalana, independent. Aquesta preocupació, Llull la comparteix amb sectors com els de la ciència i la tècnica, la historiografia o la jurisprudència, però la singularitat de les seves obres el duran a cercar solucions adequades i específiques pels formats libraris que assaja. En darrer lloc, els autors defensen que l'única opció eficaç d'apropar-se a la llengua de Llull és estudiar els manuscrits de «primera generació», aquells que foren confegits en vida del beat. Els manuscrits copiats pel mallorquí Guillem Pagès, que proporcionen un corpus textual en vulgar de molta importància, mostren en els seus elements més reculats les vacil·lacions pròpies d'una *scripta* en procés de formació. Curiosament, els textos en què s'afermen uns usos catalans més genuïns corresponen a obres científiques escrites amb una prosa funcional i eixuta. El fet que els textos en vers conservin molts trets occitanitzants, malgrat el caràcter narratiu de les poesies lul·lianes i la preeminència dels continguts comprensibles per sobre dels artificis formals, i les mancances insalvables en la transmissió textual de les grans obres en prosa, obliguen a anar amb peus de plom a l'hora de fer grans afirmacions sobre la llengua de Ramon Llull.

Francesc Tous

14) Badia, «L'aportació d'Eusebi Colomer als estudis del pensament català medieval»

L'anàlisi de l'aportació del Pare Colomer als estudis sobre pensament català medieval es fa a partir principalment dels tres llibres que són un compendi del treball de l'estudiós i de la seua evolució: la seua tesi doctoral *Nikolaus von Kues und Raimund Llull, Studien aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (1961), el llibre *De la Edad Media al Renacimiento* (1975) i *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement* (1997). Es té en compte, a més, una trentena d'altres publicacions que complementen els tres grans estudis esmentats. Del volum en alemany es destaca sobretot el plantejament del problema de la font del lul·lisme del Cusà, abordat per Colomer amb una perspectiva eminentment filològica, i la importància del treball en un moment en

què les autoritats lul·lianes podien resumir-se en una pàgina de bibliografia. De la síntesi de 1975 es valora l'aportació del llibre per a situar el pensament de Llull en el lloc que li correspon dins de la història dels grans sistemes metafísics, de Plató a Hegel. La síntesi de 1997, centrada en tres focus temàtics (la informàtica, el diàleg interreligiós i l'ecumenisme, la relació entre fe i raó), té una especial importància pel que fa als estudis lul·lians ja que aborda les qüestions implicades a partir de nou de la ubicació de Llull en un espai intel·lectual que ultrapassa la tesi d'un Llull agustinianà ancorat en la influència del pensament del XII.

Una valoració més crítica mereix l'aportació colomeriana al camp de «l'Escolàstica i l'Humanisme». Lola Badia aprofita per a resumir d'entrada els arguments, ben coneguts, que han posat en qüestió des dels anys 80 l'existència d'un «Humanisme» que s'expressa en català i que, al seu parer, no arriben a ser tinguts en compte per Colomer perquè no li ho permetien les conviccions, les autoritats ni el mètode. Les tres figures que contempla Colomer des d'aquest presupòsit de l'existència d'un canvi cultural significatiu que marca una frontera entre dos períodes són Sibiuda, Anselm Turmeda i Lluís Vives, en l'obra dels quals s'apercep una visió de l'home distanciada de l'antropologia escolàstica. Bernat Metge no és tingut en compte perquè Colomer no arriba a mostrar on es troba en la seua obra l'empremta de les concepcions doctrinals de l'Humanisme, cosa que sí prova de fer en els tres autors esmentats. Finalment, Ramon Martí i Arnau de Vilanova completen la nòmina de les figures que Eusebi Colomer va incorporar en el seu panorama del pensament català medieval.

El resum que Lola Badia fa de totes aquestes aportacions és clar, directe i sincer, i té l'interès de fer-les dialogar amb altres aportacions més recents, diàleg que aporta llum al valor dels estudis del Pare Colomer i els ubica en la història recent del lul·lisme ja que, com afirma l'autora, es troba en certa manera a cavall entre dues etapes: la de les «autoritats» dels temps de les *OE* i les de l'època de les *ROL*.

J. E. Rubio.

19) Bonillo Hoyos, *Literatura al «Llibre de meravelles»*

Monografia dedicada a un dels dos textos de Ramon Llull que la tradició interpretativa conceptua com a «novel·les». Bonillo agafa el *Llibre de meravelles* com a mostra de la «literatura alternativa» de Llull, un concepte difós a partir d'un estudi que Lola Badia va presentar al Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval l'any 1997, i que té un paral·lel en el concepte

d'«autoritat alternativa» encunyat per Antoni Bonner per referir-se a l'Art. Precisament, el terme «novel·la artística» apareix sovint en el llibre de Bonillo per definir el *Llibre de meravelles*, el que posa de manifest que el caràcter «alternatiu» de la literatura en aquesta novel·la consisteix en bona mesura en servir d'instrument per a la divulgació del missatge artístic a un públic extern als àmbits acadèmics. No és però l'entramat «artístic» del llibre el que protagonitza l'estudi, sinó l'estructura de la narració i el plantejament del rerafons literari a la llum del context contemporani, especialment de la literatura exemplar. A partir d'aquest context literari s'explica el sentit del concepte de «meravella» i el caràcter enciclopèdic del *Llibre de meravelles*, en el primer capítol, mentre que el segon i darrer es dedica a la disposició i estructura del llibre, amb especial atenció a la construcció narrativa del procés d'aprenentatge del protagonista i a la tradició literària que forneix material per a l'elaboració dels exemples. Aquests són el nucli de la novel·la i el centre de l'interès de Bonillo, qui al final n'ofereix un catàleg amb l'atribució d'un títol i d'un tema a cada exemple. Un extens apèndix (unes vint pàgines) amb reproduccions de folis dels manuscrits que transmeten el text del *Llibre de meravelles* s'explica només com a farcit incorporat a partir de la tesi doctoral de Xavier Bonillo (font d'aquest estudi); en la tesi aquestes làmines acomplien una funció clara, que no ho és tant per al lector d'un manual d'aquestes característiques.

J. E. Rubio.

20) Bosch, «Poesia i prosa lul·lianes de Miquel Costa i Llobera»

Amb el propòsit de revisar i de completar un antic treball de Bartomeu Torres Gost sobre *Costa i Llobera i Ramon Llull*, Maria del Carme Bosch passa revista a les principals obres del poeta pollencí sobre el beat, tant si es tracta de poesies com de sermons, articles o estudis. Així, comença per analitzar el poema *Miramar*, escrit amb motiu de la commemoració del sisè centenari de la fundació del Col·legi de Miramar, promoguda per l'Arxiduc Lluís Salvador. Bosch es refereix a les similituds entre aquest poema i altres de la mateixa època de joventut (*Damunt l'altura i El pi de Formentor*), es refereix als motius lul·lians que la peça conté i a la presència del tema de la contemplació de la natura, com a element comú entre Costa i Llull. Tot seguit es refereix al panegíric *El B. Ramon Llull*, predicat a l'església de Sant Francesc el 3 de juliol de 1891. En aquest cas constata que l'estructura del sermó correspon a la de l'*Ars praedicandi populo*, de Francesc Eiximenis. També es refereix a un altre sermó: *La conversió del B. Ramon Llull*, predicat uns anys més tard al convent de Sant

Francesc de Palma, que recull un tema que havia tractat en un poema primerenc: *En la conversión de Raimundo Lulio*. Aquest tema també va ser objecte d'un article a la premsa publicat el 1902: *La conversión del Beato Ramon Llull*, que –segons Carme Bosch– és pràcticament «una reducció i traducció literal en nombroses ocasions del sermó predicat vuit anys abans» (p. 164). L'autora també ressegueix els ressos lul·lians que apareixen en poemes com *L'antic profeta vivent* o un sonet dedicat a Jeroni Rosselló. Tanmateix, el tema lul·lià és ben present a *La mata escrita del Puig de Randa* i, molt més tard, en el *Càntic dels pelegrins de Randa* (1915). Igualment, també es refereix a un informe, que reproduceix extensament, elaborat per Costa sobre l'obra *Relationem revisionis authenticorum scriptorum Servi Dei Raimundi Lulli*, de Jaume Borràs i Rullan, a dos articles breus purament divulgatius i a una peça poètica dedicada a Sant Ignasi de Loiola, on l'autora detecta algun ressò lul·lià. A tot això cal afegir la participació de Miquel Costa i Llobera en la Comissió Editora Lul·liana. Bosch es refereix al fet que l'obra del poeta pollencí sobre Llull és resultat d'encàrrecs, tot i que la grandiositat del beat aclapari el poeta. Costa veu Llull com el patriarca de la nostra literatura, «el prosista i el poeta per antonomàsia, l'arquetip de la llengua i la raça» (p. 174). En resum, la presència de Llull en l'autor d'*Horacianes* és fruit del clima d'exaltació lul·liana que dominà el final del segle XIX i l'inici del XX, clarament vinculat a l'extensió de l'ideari de la Renaixença.

P. Rosselló Bover

22) Cantarellas, «Iconografía luliana: prototipos y desarrollo histórico»

És un fet bo de constatar que Ramon Llull ha estat representat iconogràficament al llarg dels segles, ja des del XIV, com també ho és que la il·lustració ha estat complement indispensable de la seva obra, il·lustració didàctica i explicativa de l'Art i que és present tant en la tradició manuscrita com en la impresa. Centrant-se exhaustivament en el primer cas (la representació de Llull i d'episodis de sa vida) i revisant superficialment el segon (representacions arbòries), Catalina Cantarellas n'analitza l'estat de la qüestió i estudia les fonts lul·lianes iconogràfiques des de les primeres mostres (el suposat retrat de Llull al manuscrit llatí del *Llibre de contemplació* de 1298 i el *Breviculum* de Karlsruhe posterior) fins arribar a les realitzacions contemporànies.

Es repassen, inicialment, les diferents recopilacions que s'han fet sobre iconografia lul·liana, que es remunten al s. XVIII amb Sollier i Custurer. Segons Cantarellas, la recopilació de Mateu Gelabert de 1886 és la més important de les que s'han fet fins ara. A continuació, s'estudien els prototipus iconogràfics, els orígens

i llur difusió. Així, les dotze miniatures del *Breviculum* constitueixen, segons l'autora, el punt de partida d'aquest periple iconogràfic, que s'estén especialment a partir del xv, quan les fonts impreses fixen diferents models. La representació de Llull com a beat, amb barba llarga (distintiu específic de l'època medieval), representat sovint amb bastó i llibre a la mà (el que l'ha dut a confondre's amb sant Antoni Abat), l'adopció de l'hàbit monacal (especialment el franciscà), la presència del Crucificat, la representació com a Doctor, algunes referències al martiri o a l'enterrament són, en general, els temes recurrents iconogràficament. En aquest sentit, l'autora defensa la hipòtesi que Mallorca, tant pel fet de ser el bressol del beat, com per la veneració popular de què hi fou objecte, ha estat històricament el gran centre productor d'imatgeria lul·liana, imatgeria tant pictòrica com escultòrica que es pot localitzar arreu de la geografia illenca. Des d'aquest punt de vista, hom podria considerar el s. xix com un moment d'esplendor artística, quan la recuperació del beat per part de la intel·lectualitat mallorquina genera tot un conjunt de realitzacions sumptuàries, com seria el cas del mascaró de proa del vaixell *Lulio*, realitzat per Ricard Anckermann.

Tot i l'exhaustivitat de l'estudi, es troba a faltar alguna referència al capítol que Hillgarth dedica a la història de l'elaboració del *Breviculum* (*Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, pàgs. 191-219). Igualment, caldria advertir alguns petits defectes d'expressió, com quan s'afirma categòricament que Llull va entrar en l'orde franciscà («en cuya orden [franciscana] había profesado Llull», pàg. 222) o quan en comptes de referir-se al *Breviculum* de Karlsruhe, com es conegut tradicionalment aquest document, és anomenat *Breviculum* d'Arras, per relació amb Tomàs le Myésier (pàg. 216).

M. Ripoll Perelló

24) Compagno, «Die medizinischen Werke des Raimundus Lullus», *Mediaeval Sophia* 2 (Revista electrònica, 2007)

En aquest article Carla Compagno, que es troba preparant una edició crítica del *Liber de levitate et ponderositate elementorum* (Nàpols 1294), analitza els trets bàsics del pensament mèdic de Llull.

Com molt encertadament apunta l'autora, l'obra mèdica lul·liana només es pot reconstruir adequadament tenint en compte la seva teoria dels elements. Compagno parteix, doncs, d'una presentació de la teoria dels elements i mostra com la distinció entre les seves qualitats pròpies i apropiades i la doctrina dels seus graus constitueixen el punt de partida de la teoria lul·liana de les complexions. Tot insistint en la importància d'aquesta teoria per a la medicina lul·liana

i les seves possibles fonts –Avicenna, Constantí l’Àfrica, etc.–, Compagno finalment subratlla la incidència de la complexió dels planetes sobre la complexió dels homes, així com les conseqüències que se’n deriven per a la terapia. A la bibliografia es recullen els manuscrits existents del *Liber de levitate et ponderositate elementorum* (hauria d’afegir-s’hi l’edició de l’obra de Mallorca, 1752).

Apart d’algun petit descuit (l’article fa néixer Llull el 1239) i de varies errates ortogràfiques –que el mitjà de publicació electrònic hauria de permetre esmenar fàcilment– l’article dóna una orientació sòlida sobre el tema.

A. Fidora

25) Corbera, «La llengua al regne de Mallorca del s. XIII»

Que el Rei en Jaume és un referent en la cultura catalana i que perviu especialment en l’imaginari col·lectiu català i, sobretot, mallorquí, no és cap fet novedós. Jaume Corbera, deixeble de Joan Veny i especialista en Dialectologia catalana, analitza els aspectes més transcendents de la conquesta històrica, tot focalitzant el camp d’estudi particular en la llengua catalana que arrelà a l’illa amb l’establiment dels colons catalans. «La llengua catalana al regne de Mallorca del s. XIII» és un estudi acurat sobre la suposada situació lingüística anterior a l’arribada de les tropes catalanes i de la immediata i consegüent implantació de la llengua catalana a l’illa.

Un punt necessari de reflexió inicial és la pervivència del mossàrab a les illes, qüestió que ha provocat moltes de controvèrsies (Corbera recorda les diferents hipòtesis d’Alcover i Coromines, entre d’altres), per constatar, primer, algunes restes evidents en la toponímia (que es mantindrien sota la dominació islàmica i perdurarien en la nova situació catalana) i, segon, el fet que alguns topònims poden ser explicables tant des d’una etimologia llatina o mossàraba com aràbiga.

Segueix a continuació un detallat intent de reconstrucció del que devia ser la llengua catalana del moment, tenint sempre ben present que és un fet arriscat i difícil, a causa del pes absolut del llatí en la llengua escrita, una llengua conservadora i que mai pot arribar a reflectir amb fidelitat la llengua parlada. Segons el dialectòleg, Ramon Llull seria l’excepció clara a aquesta situació. Tanmateix, i encara que ho remarca només en nota al peu, cal analitzar molt cautelosament els textos lul·lians des d’aquest prisma lingüístic, pel fet que, d’una banda, els textos transmissors de l’obra lul·liana no són autògrafs ni, en la majoria dels casos, contemporanis de Llull, i, de l’altra, perquè són textos literaris, i per tant tampoc poden ser presos com a mostres reals d’oralitat.

Malgrat aquestes objeccions, Corbera conclou que la llengua exportada a Mallorca primer, i a la resta d'illes després, era essencialment el català oriental propi de l'època, a causa de la procedència dels repobladors, procedència també dissecionada escrupolosament a partir de les darreres aportacions de l'historiador Antoni Mas.

A més, la nova llengua es veié immediatament influïda per la parla arabòfona de la població autòctona de l'illa, bàsicament de jueus i arroms («cristians lliures que vivien a Mallorca des de feia algunes generacions, arabitzats i actuant com a mercaders o menestrals», pàg. 432) i l'escassa població musulmana que restà a l'illa posteriorment a la conquesta.

Un apartat especial és el dedicat a l'obra de Ramon Llull, que encertadament Corbera considera com el començament del procés literari català. Tanmateix, quant a la llengua de Llull remet als estudis clàssics sobre el tema i es limita a observar la manca de credibilitat que implica parlar dels suposats «mallorquinismes» lul·lians, detectats per Badia i Margarit: és un argument difícilment acceptable si hom parteix del fet que en el moment de gestació de l'opus lul·lià el català illenc no diferia gens del català peninsular acabat d'arrelar i que, per tant, és impensable de considerar aquestes formes com a variants estrictament dialectals del moment.

En definitiva, «La llengua catalana al regne de Mallorca del s. XIII» és una anàlisi minuciosa, que té en compte fonts bibliogràfiques ben recents sobre la conquesta illenca. Particularment, l'únic que hom hi troba a faltar és una conclusió general que recapituli les conclusions dels diferents apartats.

M. Ripoll Perelló

26) Costa, «A Educação na Idade Média: a Retórica Nova 1301 de Ramon Llull»

Da Costa repassa la tradició de la retòrica de l'època clàssica a l'Edat Mitjana –Aristòtil, Quintilià, la pseudo-ciceroniana *Rhetorica ad Herennium*, Sant Agustí i Isidor de Sevilla– per mostrar què fa que la *Rhetorica* de Llull sigui *nova*. Recorda que l'obra es divideix en quatre parts, ordre, bellesa, ciència i caritat, de les quals la darrera és la realment novedosa. Aquesta part està dividida en deu proverbis explicats per igual nombre d'exemples. Da Costa discuteix el possible grau de realisme dels exemples i diu que el caràcter «amorós» del capítol dedicat a la caritat eleva la retòrica a un nivell més «sublim» que el de la tradició clàssica. Després de comentar la crítica lul·liana a la cavalleria continguda en aquest apartat, acaba demanant-se fins a quin punt es pot verificar en

Llull la tendència remarcada en Carlo Ginzburg de fer de la retòrica una eina per a la «investigació judicial del passat».

A. Bonner

27) Courcelles, «Discours de la folie et discours sur la folie d'amour: la folie d'amour dans quelques oeuvres de Raymond Lulle, "homme qui follement parle"»

Llull es proposa com a «home paradoxal» quan a l'estrofa VII de *Lo Desconhort*, de 1295, afirma que és menyspreat «com hom qui follament parla» i a la VIII anuncia que la seva *Art general* és un «do espiritual», apte per a conèixer el Dret, la Medicina i la Teologia. Abans d'aquesta obra, Ramon lo foll ja havia aparegut a les pàgines del *Blaquerna*, de 1285 (*sic*), i al *Llibre d'amic i amat* la follia es posa en relació amb el primer. El *Phantasticus*, de 1311, és «una exaltació de la follia per Déu» (pp. 223-224). Els fonaments cistercencs de l'espiritualitat lul·liana i la relació de l'Art amb el pseudo-Dionís i Joan Escot Eriúgena (*sic*: no es dona bibliografia de suport) expliquen que la figura del foll domini l'obra de Llull (p. 225). El Ramon lo foll del *Blaquerna* és una figura fugissera que adquireix sentit a la llum d'alguns versets del *Llibre d'amic e amat* (que, segons l'autora, són 365 i se citen per l'edició ENC de 1927, cf. la nota 5).

L'anàlisi de la follia de l'amic té en compte el rebuig de l'Església davant dels excessos de l'abandonament de la raó inspirada per l'amor a Déu i mostra com els versets lul·lians despleguen motius diversos (el viatge de recerca, el dolor, la joia) i recursos retòrics elaborats que, a través de la metàfora, desplacen la follia cap a l'univers del discurs filosòfic, de les vies del coneixement a la lògica dels contraris (pp. 226-231). La dimensió de «filòsof de l'acció» de Llull, en termes d'Armand Llinarès, hi és latent. El *Fantàstic*, escrit en llatí, mostra el passatge de l'esfera privada a la pública d'un Llull ja entrat en anys (p. 231; *sic*, talment com si Llull no hagués produït també en llatí des dels primers anys) i «exposa una aplicació política i religiosa de la follia per amor», *ibidem*). Les cites textuais que haurien d'il·lustrar aquesta afirmació es limiten, tanmateix, al pròleg i a l'epíleg del diàleg (pp. 232-233), oblidant que l'obra es presenta explícitament com una art de distingir l'home foll del savi i malgrat l'esment d'una versió catalana de 1992 (cf. la nota 9), que hauria pogut facilitar l'accés als arguments dialèctics que Llull construeix a aquest efecte. En conclusió: Llull va reivindicar la follia per Déu com una eina d'acció eficaç, atès que treballava des d'una estratègia política i religiosa precises. D'aquí que la follia per amor adquireix en Llull una dimensió «subversiva», des del moment que servia «per respondre qüestions i destruir errors» (p. 234). No deixa de ser reconfortant que

s'arribi a conclusions acceptables a partir de materials bibliogràfics força obsolets i d'una lectura totalment esbiaixada i superficial de les quatre obres lul·lianes preses en consideració.

L. Badia

29) Eco, «Su Lullo, Pico e il Lullismo»

Aquestes pàgines constitueixen el capítol 10 d'un llibre concebut com una recapitulació articulada del pensament d'Eco, que integra teories semàntiques amb la interpretació –sempre personal– de diversos productes filosòfics i literaris de la cultura occidental. En aquest sentit és especialment rellevant el darrer capítol (18: «Il pensiero debole vs i limiti dell'interpretazione», pp. 517-536), on l'autor polemiza amb la noció de «pensament feble» proposada per Gianni Vattimo, la qual nega que més enllà dels discursos de la interpretació hi hagi «fets» accessibles a la comprensió per part de la ment. Eco argumenta a favor del paper discriminant d'allò que ens és donat («il già dato») com a contrapartida de la capacitat de la ment per elaborar representacions imaginàries. És l'actitud epistemològica que retrobem al darrere de tota la seva obra i a la qual se sent fermament lligat.

D'acord amb l'orientació sistematitzadora del volum, Eco refon els seus treballs anteriors sobre l'Art i el llenguatge en Ramon Llull, és a dir «La lingua universale di Ramón Lullo», del 1991, i «Pourquoi Lulle n'était pas un kabbaliste», del 1993, reelaborats a *La ricerca della lingua perfetta* (1993), un llibre d'èxit, que va sortir publicat en cinc idiomes i que va ser ressenyat per A. Bonner a les pp. 144-146 de *SL* 35 (1995). El discurs sobre Llull enllaça amb una aportació al primer lul·lisme, extreta del treball «I rapporti tra “revolutio alphabetaria” e lullismo», escrit el 1994 en ocasió del cinquè centenari de la mort de Giovanni Pico della Mirandola i ressenyat igualment per A. Bonner a les pp. 180-181 de *SL* 43 (2003). No tenim, doncs, dades noves sobre Llull i el lul·lisme, perquè la informació de partida continua essent la de la *La ricerca della lingua perfetta* i la de «I rapporti», que, com assenyalava Bonner, tot i estar desfasada d'una vintena d'anys en matèria de bibliografia, aïna de manera intel·ligent l'exposició dels mecanismes operatius i significatius de l'Art i de la seva recepció a la Itàlia del segle xv. En definitiva, el que compta és comprovar que els aspectes més singulars i innovadors de l'Art formen part del repertori imprescindible de les grans aportacions del pensament occidental que alimenten la teoria i la pràctica de la lectura semàntica de l'univers de la cultura que ens proposa el volum *Dall'albero al labirinto*.

L. Badia

34) Higuera Rubio, «Los hábitos artificiales en la antropología luliana y el ascenso espiritual del hombre»

Els «hàbits artificials» de l'intel·lecte són per a Llull l'instrument de l'ascens espiritual cap als principis del ser. És gràcies a l'Art que s'adquireixen aquests hàbits. A partir d'aquesta idea es posa en relació l'Art amb dos textos universitaris parisencs del segle XIII, ja que aquests mostren un projecte de formació intel·lectual en el qual s'insereix una concepció de la vida espiritual de l'home. Segons la tesi d'Higuera, la combinació de finalitats espirituals i acadèmiques en la constitució del programa formatiu per als universitaris al segle XIII estableix una concomitància entre aquest programa i l'Art lul·liana, el que podria haver afavorit la divulgació de l'Art en els cercles universitaris.

J. E. Rubio

35) Johnston, «Ramon Llull's *Rhetorica nova* 2.7 and *Proverbis d'ensenyament* 175-225: An Example of Lullian *Compilatio*»

A partir de la comparació de la secció 2.7 del text llatí de la *Rhetorica nova* i els ítems 175-225 dels *Proverbis d'ensenyament*, Johnston intenta demostrar les dificultats d'utilitzar conceptes com els d'«original» o «font» per resoldre els problemes de filiació i cronologia que sorgeixen a l'hora d'organitzar l'obra de Llull, caracteritzada, d'una banda, per la desaparició de les *auctoritates* i la subordinació dels materials i dels temes que tracta al seu mètode de coneixement universal, i, de l'altra, per l'ús de diferents llengües vehiculars.

Segons l'autor, la comparació formal de les dues versions d'aquest grup de proverbis suggereix que la catalana és anterior, atès que el text llatí en segueix la versificació (en alguns casos consta del mateix nombre de síl·labes, en d'altres fa rimar les mateixes paraules, i quan no pot, mots d'una mateixa significació) però sense assolir la mateixa regularitat formal, ja que ben sovint la rima consonàntica desapareix. D'aquesta tesi es deriva que la data d'escriptura dels proverbis estudiats no pot ser el 1309, la que se suposa per als *Proverbis d'ensenyament*, si tenim en compte que la redacció en llatí de la *Rhetorica nova* és fixada en el colofó el 1303. Això vol dir que els versos en qüestió, o bé no pertanyen als *Proverbis d'ensenyament*, cosa que es podria sostenir pel fet que s'han conservat segregats del conjunt de l'obra, o bé s'ha de replantejar la datació del recull, atès que Llull no el va datar, i que la referència que apareix en la carta dirigida a Jaume II d'Aragó el 1309, que s'ha aprofitat per situar cronològicament l'obreta, és força dubtosa.

Johnston conclou que aquest exemple il·lustra perfectament els problemes que comporta tractar d'organitzar l'opus lul·lià a partir de textos «individuals» tancats o segons la llengua de composició, sobretot tenint en compte que Llull concebia la seva obra com un discurs unitari. L'autor proposa que s'apliquin als estudis lul·lians les recents recerques sobre les tècniques medievals de *compilatio*, les quals són totalment alienes a distincions modernes com «escriptura creativa», «fonts» o «recerca original».

Francesc Tous

36) Jou, «L'univers com a ordinador: entre la combinatòria de Llull i la relativitat d'Einstein»

L'autor compara el racionalisme d'Einstein amb el de Llull. Einstein s'expressa amb una veneració gairebé religiosa sobre les lleis de la naturalesa, amb les seves equacions que representen la racionalitat de l'univers mateix, mentre per a Llull la racionalitat és un camí que ens pot dur més enllà de l'univers. Per a Einstein l'univers és el desplegament determinista d'una realitat ja continguda en potència en les condicions inicials, mentre que la combinatòria lul·liana no es limita a relacionar allò que ja existeix, sinó que pot investigar coses no contingudes en les condicions inicials. L'Autor compara la bellesa de les equacions matemàtiques amb la bellesa explicada a la retòrica lul·liana, en la qual la d'una reina és superior a la d'una serventa. Suggereix que totes dues estan basades en una jerarquia d'atansaments a la profunditat de la realitat. Aquests són només alguns apunts d'un article suggerent que sobrepassa notablement el nivell de molts intents de comparar el sistema lul·lià amb el pensament científic modern.

A. Bonner

37) Marín, «Un Mediterrani cosmopolita: el viatge de Ramon Llull a Orient»

L'autor fa un repàs històric a les relacions polítiques, històriques, religioses i culturals que s'estableixen a l'Edat Mitjana entre les nacions de les ribes nord i sud de la Mediterrània, tenint ben present el que representa la irrupció dels mongols en aquest panorama. Situa en aquest context el viatge de Llull a Xipre, Armènia menor i potser a Jerusalem (1301-1302). Des d'un punt de vista dels estudis lul·lians l'article aporta poques novetats i, per contra, té deutes notables, que l'autor no assenyala, amb el treball de Gayà publicat a *SL* 37 (1997). Es tanca amb una reflexió tòpica sobre «l'intent [de Llull] de superar les limitacions

de la pròpia cultura d'origen anant més enllà del simple afany recopilatori de dades sobre el terreny i interessant-se pels éssers humans i per les relacions que estableixen a través de la política i el comerç». No cal dir que res en l'article justifica una tal afirmació, aplicable potser a d'altres autors però difícilment a Llull.

A. Soler

38) Martí i Castell, «Una aproximació a la llengua de Ramon Llull: l'ús de les oracions condicionals amb *si*»

La darrera incursió en els estudis sobre la llengua de Ramon Llull del professor Joan Martí se centra en un aspecte concret, el de les oracions de condicional amb *si*, per bé que ben representatiu de la complexitat que havia assolit la prosa lul·liana. En comparació amb altres manifestacions del català antic, la llengua de Llull, segons Martí, es caracteritza per un grau de maduresa remarcable, i això malgrat que «el Beat fou el primer que utilitzà el català en una producció d'alta formalitat»; la llengua pròpia dels textos que el precediren, en canvi, no passava de ser «una transposició de l'oralitat, amb l'escriptura com a còpia fidel del parlar». En aquest context, Llull s'hauria lliurat «a una tasca feta expressament de construir un sistema d'expressió que estigués per damunt de la variació de l'oralitat, supradialectal». L'objectiu era desenvolupar un instrument que li permetés expressar correctament els matisos d'un pensament complex, indescribable del proselitisme religiós que es troba a la base de tota l'activitat lul·liana. La tasca de construcció d'aquest nou sistema d'expressió s'hauria concretat en la creació terminològica, i també, especialment, en la d'aquells elements lingüístics que permeten la relació lògica entre les frases.

A continuació, s'exemplifiquen els resultats de la tasca de Llull fent atenció a les oracions condicionals localitzades en dos llibres seus, la *Doctrina pueril* i el *Llibre de meravelles*, les quals presenten una rica casuística respecte als usos dels temps i modes verbals, a l'orde dels elements o bé a la complexitat de les construccions. Més enllà del fet, difícilment objectable, de la maduresa que es constata en la prosa de Ramon Llull, encara manquen estudis sobre la llengua d'altres manifestacions textuais contemporànies; altrament, les conclusions relatives a l'aportació lingüística de Llull esdevenen inevitablement provisionals. Caldria, per tant, tenir en compte obres literàries difícilment reduïbles a meres transcripcions del parlar oral (penso, entre altres, en l'obra de Bernat Desclot, tot i els dialectalismes que s'han detectat en part de la seva tradició manuscrita), com també els textos jurídics, devocionals i científics —originals o traduïts— que circularen durant les darreres dècades del segle XIII. D'altra banda, tampoc no

hauria estat sobrer recordar que els testimonis manuscrits en què es van basar Gret Schib i Salvador Galmés en establir les edicions dels textos esmentats no són exactament contemporanis de Llull, sinó que el de la *Doctrina* pertany al segle XV i el del *Fèlix* és datat l'any 1367. I, tal com apunten alguns dels darrers estudis que s'han dut a terme sobre la transmissió de l'obra de Llull,¹ la llengua i l'escriptura dels manuscrits més antics van ser objecte de modificacions que encara s'han de valorar adequadament.

J. Santanach

39) Mayer, *Drei Religionen ein Gott? Ramon Lulls interreligiöse Diskussion der Eigenschaften Gottes*

El llibre que aquí ressenyem correspon al treball d'habilitació d'Annemarie C. Mayer presentat a la Facultat de Teologia Catòlica de la Universitat de Tübingen.

El seu plantejament precís i la seva estructura transparent permeten resumir el seu contingut en poques línies: es tracta d'un anàlisi de la relació entre la doctrina lul·liana dels atributs divins i el model de diàleg interreligiós que Llull proposa. Aquest anàlisi pren com a fil conductor el *Llibre del Gentil*, preguntant-se, després d'una introducció general (I), en primer lloc per les proves de l'existència de Déu (II), en segon lloc per les proves de la seva vida interna a partir dels seus atributs (III) i, en tercer lloc, per la viabilitat d'aquestes proves en el context del diàleg interreligiós.

El que converteix aquest llibre en una fita importantíssima per a l'estudi de Ramon Llull és, sobretot, la manera com l'autora s'acosta a aquesta problemàtica. Així doncs, el gran mèrit d'aquest treball rau en la combinació de dos elements: d'una banda, l'autora desplega un ampli coneixement històric de Llull, de les seves obres i del context del seu pensament; d'altra banda segueix un enfocament sistemàtic des de la teologia contemporània, que aplica els mètodes i resultats de la filosofia analítica de la religió i d'altres corrents i autors a l'estudi del pensament de Llull, tot preguntant-se per la seva vigència. Amb tot, l'autora no cau en

¹ Vegeu Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler, «Per la lingua di Ramon Llull: un'indagine intorno ai manoscritti in volgare di prima generazione», *Medioevo Romanzo* 33, 1 (2009), pp. 49-72; «La llengua i la literatura de Ramon Llull: llocs comuns, malentesos i propostes», *Els Marges* 87 (2009), pp. 73-90, i, especialment, «Els manuscrits lul·lians de primera generació als inicis de la *scripta* librària catalana», dins *Translatar i transferir: la transmissió dels textos i el saber (1200-1500). Primer col·loqui internacional del Grup Narpan «Cultura i literatura a la baixa edat mitjana»* (22 i 23 de novembre de 2007), ed. d'Anna Alberni, Lola Badia i Lluís Cabré, Barcelona - Santa Coloma de Queralt, Universitat de Barcelona - Obrador Edendum, en premsa.

la trampa d'un *aggiornamento* massa fàcil, sinó que troba l'equilibri just entre les perspectives històrica i sistemàtica, el que fa que aquest treball sigui exemplar des d'un punt de vista metodològic i obri camins nous per a la investigació lul·liana.

Dit tot això, i insistint en el gran interès i qualitat de l'obra, no em puc estar d'entrar a qüestionar alguns aspectes de la interpretació global que l'autora presenta de l'apologètica lul·liana –aspectes que em semblen fonamentals i que tal vegada es mereixen ser discutits novament davant d'aquesta aportació. Em refereixo a la demostració lul·liana *in divinis*, és a dir, què volen i què poden demostrar les raons necessàries de Llull en matèria de fe? L'autora insisteix en repetides ocasions que les proves lul·lianes són, en última instància, proves de conveniència (pp. 52, 115, 400 i *passim*). Doncs bé, si fos així –i hi ha hagut d'altres autors que han mantingut posicions semblants– hauríem de concloure, com ho fa molt conseqüentment l'autora, que les proves lul·lianes *in divinis* són proves que només estarien dirigides a demostrar un (alt) grau de probabilitat de l'existència de Déu i de la seva vida interna (pp. 115, 401).

Ara bé, ens hem de preguntar si realment és això el que fa Llull. És que Llull ofereix «Wahrscheinlichkeitsaufweise» –com diu l'autora–, és a dir, mostres de probabilitat cumulativa a la Swinburne? Em sembla que no o, si més no, no és el que pretenia fer. Proves de probabilitat no deixen de ser arguments tòpics; Llull en canvi, com és sabut, volia fornir arguments demostratius en el sentit estricte de la paraula. Aquí, tal vegada, hagués estat bé estudiar més de prop la lògica lul·liana, sobretot en els escrits dels últims anys de la seva vida on la seva preocupació de convertir arguments tòpics o probables en arguments demostratius o necessaris és omnipresent.

Personalment, em sembla que la clau per comprendre les demostracions lul·lianes no és la conveniència (que no explicaria tampoc la seva especificitat davant d'altres autors, com Tomàs d'Aquino), sinó el seu caràcter apagògic: es tracta, en molts casos, de demostracions indirectes que operen a través de la negació necessària del contrari d'allò que volen demostrar, i que des d'allà, pressuposant el *tertium non datur*, arriben a l'afirmació necessària del seu objecte. Més endavant, Llull anomenaria aquest tipus de demostració, que ja abunda al *Gentil*, la *demonstratio per hypothesim*.

Sigui com sigui, hem d'agrair a Annemarie C. Mayer tornar a posar aquestes i d'altres preguntes sobre la taula per a alimentar la reflexió sobre qüestions tan fonamentals i centrals del pensament lul·lià. No hi ha dubte que aquest treball –que figura entre les aportacions més significatives dels estudis lul·lians a Alemanya durant els últims anys– ens permetrà donar un pas decisiu en direcció a una adequada apreciació de l'apologètica lul·liana.

A. Fidora

46) Pereira, «Morire d'amore. Note per un confronto fra Raimondo Lullo e Margherita Porete sull'esperienza mistica»

L'aristotelisme universitari del segle XIII va separar netament la teologia científica de l'experiència mística irracional, una distinció que es troba a les arrels de la modernitat i que va representar l'exclusió violenta de certes formes d'escriptura femenina, com és la de Margarida Porete, l'autora del *Miroir des simples ames* executada a París el 1310. L'Art de Ramon Llull és un procediment racional diferent de la lògica aristotèlica, nascut precisament d'una doble experiència de conversió i d'il·luminació, que es proposa com un sistema demostratiu de la major complexitat. En aquest context s'exploren alguns punts de convergència xocants entre el *Miroir* de Margarida i l'*Arbre de Filosofia d'Amor* (p. 185-186).

La redacció de l'*Arbre de Filosofia d'Amor*, escrit durant la segona estada de Llull a París, 1297-1299, és interpretada per Pereira, d'acord amb una proposta d'Amador Vega, com una reflexió sobre les arrels místiques del coneixement racional que desenvolupa l'Art i que s'aplica a la pràctica missional lul·liana. Les Fulles i el Fruit d'Amor d'aquesta obra, que escenifiquen la mort mística i el retorn del segon amic, suggereixen una lectura biogràfica en aquesta línia (pp. 186-189). El *Miroir* de Porete va ser condemnat el 1305 per primer cop i havia començar a circular justament quan Llull era a París. Les fonts de la mística lul·liana apunten a l'aforística dels sufís, a la cultura cortesana (sobretot al *Llibre d'amic e amat*), però també s'ha parlat de l'empremta dels victorins i dels cistercencs. El caràcter dinàmic de la mística lul·liana, que, a parer de Sala-Molins, la distingeix de l'abandonament-fusió-èxtasi de la tradició contemplativa, segons Pereira no és del tot incompatible amb alguns aspectes del pensament d'Eckhart ni amb el moviment d'anada i tornada de les fases cinquena i quarta del procés místic descrit al *Miroir* de Porete. L'experiència unitiva no retarda l'acció, sinó que la reorienta cap a una «transformació antropològica», que implica de ple la voluntat (pp. 190-191).

En aquest sentit el pròleg de *Arbre de Filosofia d'Amor*, quan recorre a la filosofia d'amor davant del fracàs de la filosofia de saber, ens parla d'integrar en l'Art una dimensió altra que la racional, amb una referència explícita a l'*Art amativa*. D'acord amb un suggeriment de Platzeck, les recurrències de l'Art combinatòria s'entenen millor des del punt de vista de les tècniques de meditació i simplement de la didàctica de la pregària. En qualsevol cas, l'*Arbre de Filosofia d'Amor* proposa l'«hàbit» de pregar per amor a través de tècniques artístiques. Hi ha connexions de fons entre les propostes lul·lianes i la «filosofia dels laics» que es construeix a partir de determinats contextos ètics, relacionats amb la humilitat i també amb el filó franciscà de la bellesa del món (pp. 192-194).

Tot i l'absència de coincidències textuais, a les Fulles i el Fruit de l' *Arbre de Filosofia d'Amor* es poden rastrejar motius poretians, com ara els retrets a la raó i la llarga evocació de la mort per amor, que semblen remetre a una temàtica preferent del moviment beguí (pp. 195-197). Pereira contrasta amb les fases de l'escala que proposa Porete al *Miroir* els diversos sentits de la metàfora de la mort d'amor a les successives seccions de l'*Arbre de Filosofia d'Amor* i especialment a la novel·la mística de les Fulles, plenes de suggeriments relatius a l'anul·lament dels límits de la subjectivitat en l'experiència de transformació del contemplatiu (pp. 197-200). El renaixement de l'amic després de la mort mística condueix a unes Flors on torna de ple la polèmica científica, per desembocar en un Fruit d'amor, constituït pel cor de la doctrina teològica de les dignitats. L'autora pensa que el segon amic de l'*Arbre de Filosofia d'Amor* «posseeix les característiques que els lectors del *Miroir des simples âmes* reconeixeran com a pròpies de l'ànima aniquilada» (p. 202). Darrerament s'ha posat de relleu la intencionalitat pedagògica dels capítols finals, 123-139, del llibre de Porete, que són una mena d'iniciació al coneixement a través de l'experiència de l'amor místic. Ensenyar a estimar és també la funció principal de l'*Arbre de Filosofia d'Amor* (p. 203).

El present article és la primera aportació crítica significativa a aquesta obra lul·liana d'ençà de la lectura que en va fer Jordi Rubió als anys cinquanta i obre un discurs atractiu a propòsit de l'evolució de l'Art en relació amb la biografia espiritual de Ramon; també assenyala pistes prometedores per a copsar alguns punts fonamentals de la «filosofia dels laics» al segle XIII i XIV.

L. Badia

48) Petit, «El *Llibre de contemplació en Déu*. Què aporta Llull a l'home modern?»

L'autor ja indica en el resum que aquest article «és un assaig que respon a la lectura i estudi» que ell mateix fa d'aquesta obra de Llull. No pretén ser doncs, pròpiament parlant, un estudi acadèmic a l'ús, sinó més aviat una reflexió des de la fe cristiana a propòsit del valor actual del *Llibre de contemplació*. Es destaca la manera com Llull presenta la relació entre fe i raó i com la «raonabilitat en la qual el Beat mallorquí presenta el Déu cristià (...) permet afirmar que Llull és un capdavanter del seu temps del diàleg religiós i ecumènic» (p. 141). Però per arribar a aquesta conclusió l'autor fa un repàs d'altres temes centrals de l'obra, com l'exemplarisme, l'antropologia, l'ètica, etc., cosa que prova que n'ha fet una lectura atenta, tot i que orientada cap a un objectiu no tant acadèmic com apològic cris-

tià –entès a la manera actual–, ja que la importància del *Llibre de contemplació* estaria finalment en el fet que amb aquesta obra «Llull esdevé com un despertador enmig de la nostra societat secularitzada, en la qual tot val i en la qual ja no es troben punts de referència vàlids perquè tot esdevé relatiu i caduc» (*Ibid.*).

J. E. Rubio

52) Salicrú, «Crossing Boundaries in Late Medieval Mediterranean Iberia»

A partir d'una crítica de la terminologia i dels conceptes usuals en la historiografia de les relacions interculturals i interconfessionals, sovint extrets de processos i fenòmens de la societat contemporània, que poden conduir a greus anacronismes en l'anàlisi i la interpretació, l'autora traça un panorama d'aquestes interrelacions entre cristians i musulmans en el marc ibèric medieval. Llull és contextualitzat entre els exemples habitualment esmentats de diàleg intercultural, si bé sovint l'apropament a l'«altre» tenia raons pragmàtiques que no implicaven necessàriament la comprensió i el desig d'autèntic diàleg. No obstant això, són exponents històrics valuosos en el llarg camí de les relacions entre aquestes cultures i religions.

Lluís Cifuentes

54) Santanach, «Literatura i apologètica en Ramon Llull, o de messies i profetes al *Llibre del gentil e dels tres savis*»

La primera part del treball situa el *Llibre del gentil* en el context del pluralisme religiós a Mallorca durant els anys de la formació intel·lectual de Llull, com també dins el context de les seves primeres obres. Analitza l'estructura i el contingut de l'obra, i comenta el seu final tan sorprenent: quan els tres savis no volen saber quina «lleï» ha triat el gentil. La part principal de l'article intenta esbrinar com, en contrast amb aquesta neutralitat aparent, Llull va saber inclinar el balanç en favor del cristià. Amb aquesta intenció, compara el tractament dels articles sobre la Encarnació en el llibre tercer amb els articles sobre el Messies i el Profeta als llibres segon i quart. Mostra com els arguments del jueu i del sarraí no semblen convèncer el gentil, que hi expressa objeccions bastant convincentes, mentre que els arguments del cristià no susciten cap objecció i semblen haver deixat convençut el gentil. Aquest mecanisme, un reflex directe de l'aplicació de les deu condicions dels arbres, no pot deixar d'influir el lector a veure els arguments dels tres savis a través dels ulls del gentil, i per tant d'incli-

nar-se pels del cristià. Aquesta part central del treball aporta una anàlisi aprofundida d'un tema només tractat de passada en altres estudis, i per tant proporciona una novetat en un terreny molt treballat. Acaba explicant com aquesta mena de discussió no s'adreça a l'«home neci de gros enginy» del *Llibre de contemplació*, sinó a l'«home subtil e agut e aparellat a entendre», i que de fet «el projecte del *Llibre del gentil* [...] es trobava ja *in nuce* al grandios i inaugural *Llibre de contemplació*».

A. Bonner

56) Serés, *Caure amunt: Muntaner, Lull, Roig*

F. Serés és l'autor de tres peces teatrals dedicades a tres personatges històrics de la literatura catalana medieval. Em limitaré a donar notícia de l'obra centrada en el personatge del beat, que recrea els darrers moments de l'estada i del captiveri de Ramon a Bugia (1307), el viatge de retorn en vaixell i el naufragi i l'arribada a Pisa. El plantejament dramàtic és atrevit (l'acció s'esdevé bàsicament al vaixell) i els diàlegs dels personatges són interessants, àgils i s'expressen en una llengua ben travada. Hom pot admetre algunes llicències literàries que es pren l'autor tot i que presentin problemes respecte la realitat històrica: com ara situar la crisi de Gènova just abans de l'anada a Bugia (que, d'altra banda, no ha estat mai, ni aleshores ni ara, territori tunisià), o fer que Lull es planyi que Tomàs Le Myésier (des d'Arràs o París!) no s'hagi traslladat a Bugia per rescatar-lo; se'm fa més difícil d'acceptar un Ramon que no sap on té els llibres de tants com n'ha escampat pel món (precisament ell que va desenvolupar unes estratègies de conservació de la seva obra tan minucioses!). Però allò que, a parer de qui signa, és de lamentar és la superficialitat amb què es planteja el tema central de la peça: el conflicte interior d'algú que se sent cridat a una missió i que, per això, arriba a justificar tots els mitjans. En comptes d'aquest necessari aprofundiment, l'autor converteix Lull en un psicòpata qualsevol, que assassina deixebles i tripulació (entre els quals un tal Picany, cunyat seu) i fa naufragar el vaixell; la manca de matisos i l'acumulació de tòpics previsibles en el desenvolupament d'aquest tema és astoradora. Hauria estat bo que l'autor hagués fet l'esforç d'entendre quina era la mena d'experiència que movia Ramon i quins els seus propòsits (no precisament, com es repeteix en el text, la predicació de la Paraula o la creació d'un «Art exacte, geomètric, bell»...); altrament, fer servir Lull com a protagonista resulta un exercici tan gratuït com prescindible: qualsevol personatge de ficció hauria estat més adequat.

A. Soler

57) Serverat, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale*

Aquest llibre vol estudiar les divisions socials, «les états du monde», que es troben en la literatura hispànica del 600 al 1500, però no des de l'òptica antropològica o de la relació entre aquestes divisions i una possible realitat social, sinó del punt de vista de què representaven per a les formes literàries que en parlaven, i amb quina intencionalitat eren tractades. El cavaller, el mercader, el monjo, el pastor, etc., són interessants no com a meres categories socials, sinó com a exemples de comportament en obres de ficció, tractats de virtuts i vicis, llibres *de regimine principum*, i sobretot per a la predicació, on se cita sovint els sermons *ad status*. Entre moltes altres obres de la literatura hispànica del temps indicat, l'autor parla de cinc obres de Ramon Llull: el *Llibre de contemplació*, la *Doctrina pueril*, *Blaquerna*, *De quadratura e triangulatura de cercle*, i el *Llibre de l'orde de cavalleria*. Del primer suggereix (p. 41) que el fresc social dels caps. 110-122 tindria una possible font en l'apartat *de variis laicorum statibus* de l'*elucidarium* d'Honorí Augustodunensis. A les pp. 42-43, troba que en aquest recull de meditacions, s'hi esmuny una cosa semblant als sermons *ad status*, amb una bell exemple de la llei de bipolarització, quan parla del clergat segons el mode d'exhortació o *ad* (cap. 110), i dels cavallers pel de diatriba o *contra* (cap. 112). Pel que fa a la *Doctrina pueril*, assenyala (p. 137) la inclusió d'una mena de guia socio-professional per al seu fill (caps. 73-82) i un passatge (cap. 91) que és «un véritable *regimen sanitatis* pour nourrissons». Però diu que el més original de l'obra és aconsellar per al seu fill un itinerari «de déclassement» més que de promoció, amb advertències contra els intents de pujar de categoria social (menestrals que volen ser burgesos, els burgesos que volen ser aristocrats, etc.). Pel que fa a *Blaquerna*, indica que el *topos* literari de «Què fer amb la vida?» s'hi troba desplegat amb «peut-être la revue des états la plus savante et la plus complexe de toute la littérature médiévale». També descriu (p. 170) l'obra com una hagiografia fictícia, que pren l'ordre optimista, ascensional, propi de la vida de sants (en oposició a obres moralitzants on una vida mal portada duu el protagonista per una camí descendent, de perdició). De la *Quadratura* parla (p. 61) de les jerarquies celestes del cap. 10, inserides en els esquemes numerològics de l'obra. De l'*Orde de cavalleria* parla (p. 63) de l'al·legorització dels estrats socials segons els set planetes, una semblança, diu, notablement ampliada en la versió francesa de l'obra. Tot això només és un tast de les aportacions molt suggerents que l'obra aporta sobre el paper de Llull en un aspecte important de la literatura hispànica medieval.

A. Bonner

59) Soler, «Editing Texts with a Multilingual Tradition: The Case of Ramon Lull»

L'article tracta d'explicar per què moltes de les obres de Lull han estat conservades en diferents llengües i com l'existència d'aquesta tradició multilingüe condiciona la tasca de l'editor. L'autor reflexiona sobre la importància de tenir en compte tota la tradició textual en l'edició crítica de les obres lul·lianes, atesa les particularitats que afecten el seu procés de creació i difusió; es replanteja, per al cas de Lull, les diferències entre tradició directa i indirecta, ja que l'estudi d'aquesta segona aporta en molts casos informacions valuosíssimes, i no ocupa en absolut una posició marginal a l'hora d'establir i delimitar el text; en darrer terme, reivindica que l'edició crítica s'ha de guiar pel propòsit de fer visible al lector la complexitat de la transmissió del text i l'existència d'un bon nombre de variants no sempre reductible a un text únic.

En la segona meitat del segle XIII Lull s'erigeix com un intel·lectual del tot atípic: laic, però amb voluntat d'endinsar-se en el terreny reservat fins al moment als clergues; un autor amb una vocació missional i apologètica insubornables, però que aprofita i reconverteix tots els materials culturals i literaris que li fornien els gèneres i les formes operatius en el seu temps; independent, però relacionat amb les institucions i els actors més rellevants de l'esfera de la creació i la difusió del coneixement. Aquesta situació excepcional duagué Lull a experimentar innombrables estratègies de difusió del seu missatge salvífic i a utilitzar diferents llengües en el procés de creació de les seves obres. Soler destaca que les proporcions i els trets que caracteritzen el multilingüisme lul·lià constitueixen un cas únic en el panorama de la baixa edat mitjana. L'ús de diferents llengües s'explica per la voluntat d'arribar a diferents tipus de públic: Lull justifica l'ús de l'àrab perquè és la llengua dels infidels, el de la llengua vernacla per assolir públics llecs no versats en gramàtica i retòrica, i alhora per desenvolupar-ne el lèxic i la retòrica amb l'objectiu de fer-la un instrument adequat i apte. A més, impulsa i encarrega traduccions a altres llengües romàniques com l'occità i el francès, i també al llatí de les obres escrites originalment en àrab o en català. Soler recorda que Lull desenvolupa aquestes estratègies de creació i difusió multilingües en un context d'auge de les traduccions de textos científicotècnics i religiosos al vulgar, que en l'àrea de la Corona d'Aragó presentava un fort component plurilingüe en l'intercanvi de versions occitanes i catalanes dels textos en circulació.

L'existència d'aquesta rica tradició textual multilingüe en la transmissió d'un grapat d'obres de Lull i la importància que assoleix, obliga l'editor a deslliurar-se d'apriorismes i a fer-se càrrec de tota la tradició com a «condició *sine qua non*» per realitzar la seva feina. Soler posa l'exemple dels procediments seguits

en l'edició de les NEORL, que en casos com el *Llibre del Gentil* s'han demostrat imprescindibles per aconseguir una bona delimitació del text i una correcta interpretació dels testimonis. Assenyala que l'edició de les versions traduïdes pot ser útil per distingir els trets que afecten la transmissió de la branca de la tradició original en què s'inscriu el testimoni i els que són imputables només a la transmissió de la traducció. Finalment, es refereix a dos tipus d'edicions més: les sinàptiques, recomanables en casos d'una especial complexitat de les variants conservades (per exemple, el *Llibre d'amic e amat*), i les electròniques, útils a l'hora de comparar versions i variants.

Francesc Tous

60) Udina, «La interpretació d'Eusebi Colomer sobre Nicolau de Cusa», dins *L'obra d'Eusebi Colomer...*

Exhaustiu comentari de la bibliografia colomeriana sobre Nicolau de Cusa, dividida en sis apartats: Llull i el Cusà; el lul·lisme d'Heimeric van der Velde, nexa entre el Cusà i Ramon Llull; el Cusà i l'humanisme cristià; tòpic del «microcosmos» i metafísica cusaniana del coneixement; descobriment tardà de l'herència cusaniana en Charles de Bouelles; i referència, no aprofundida, a la *concordia religionum* cusaniana. En cada un dels sis blocs l'autor fa un repàs crític a l'aportació del mestre Eusebi Colomer al tema corresponent, sense oblidar la crítica constructiva en els moments en què cal posar de manifest els buits en el tractament de cada qüestió. Especialment remarcable és la consideració crítica de la interpretació d'Eusebi Colomer de la *concordia religionum* en el darrer apartat que, a judici de l'autor, pateix de la resistència a deslligar el pensament de Llull i de Nicolau de Cusa en aquesta qüestió. Sempre des del respecte i el reconeixement a la tasca de Colomer, Udina mostra els punts forts i els menys forts en la bibliografia comentada i ens ofereix un bon resum de l'aportació de l'homenatjat a un dels temes més destacats en la seua producció intel·lectual.

J. E. Rubio

61) Xirinacs, *Dietari final*

Lluís M. Xirinacs (1932-2007) ha estat un personatge certament singular, complex i polèmic de la història recent de Catalunya: activista polític en temps de la dictadura, senador durant la transició, pacifista i independentista, sacerdot escolapi secularitzat, doctor en filosofia i creador d'un sistema de pensament

anomenat Globalística. Just un mes abans de la seva mort (que ell va afrontar de forma voluntària i conscient en complir els 75 anys), va escriure un dietari anomenat *Darreres espurnes: Lluís Maria Xirinacs i Damians acompanyat a ben morir pel Mestre Ramon Llull*. Es tracta d'un seguit de textos breus en què s'insereixen 50 glosses i parafrasis lliures de versicles del *Llibre d'amic e amat*, tots sota l'epígraf d'«Amanç», en referència a la muntanya de Sant Amanç, davant del Taga, al Ripollès, paratges on va viure els darrers dies i on va morir, dotats d'un caire simbòlic a l'obra. Després de la seva mort, es publica aquest dietari conjuntament amb un altre, més biogràfic i més narratiu, començat a escriure cinc anys abans i l'últim text del qual és del mateix dia del traspàs. Les *Darreres espurnes* són un producte rarament lul·lià, en què una experiència mística que s'expressa de manera vigorosa es barreja amb una intencionalitat didàctica de referir-se al sistema Globalístic a partir de sigles i diagrames que, en qualsevol cas, resulten difícils de desxifrar per a un no iniciat i que recorden vagament els de Ramon. Sigui com sigui, estem davant de la recreació més autènticament lul·liana del *Llibre d'amic e amat*, i probablement més digna d'atenció, des de les *Perles* (també pòstumes!) de Verdaguer.

A. Soler

CRÒNICA

1. Congrés Internacional sobre la Interculturalitat. Andorra, 14-16 de maig de 2009

El passat mes de maig es va celebrar al Principat d'Andorra el Congrés sobre la Interculturalitat organitzat per l'Institut Brasileiro de Filosofia e Ciència «Raimundo Lúlio», amb el suport del Govern d'Andorra, en el marc del qual hi va haver quinze conferències sobre la figura de Llull.

Reconeguts especialistes de tot el món van dur a terme les seves comunicacions sobre Llull i la interculturalitat des de tres perspectives concretes, com són la filosofia, la cultura i la societat i, per últim, el diàleg i la religió. La sessió d'obertura, en la qual van intervenir el Cònsol d'Escaldes-Engordany, Antoni Martí Petit, el Ministre de Cultura d'Andorra, Juli Minoves, i Esteve Jaulent, President de l'Institut Brasileiro de Filosofia e Ciència, va estar presidida per Monsenyor Joan Enric Vives i Sicília, Copríncep d'Andorra, que va destacar en el seu discurs l'actualitat del pensament de Ramon Llull.

En la ponència inaugural, Jordi Gayà (Palma de Mallorca) va donar pas al tema del congrés amb la recuperació d'un Llull que busca el diàleg entre religions en un moment de confrontació i falta d'entesa comparable al que avui percebem a través dels mitjans de comunicació. Després d'aquesta intervenció, Esteve Jaulent (S. Paulo, Brasil), José Higuera (Sant Sebastià), Alexander Fidora (Barcelona), Guilherme Wyllie (Cuiabá, Brasil) i John Crossley (Melbourne, Austràlia) van vertebrar l'eix de la primera mesa temàtica que tenia com a punt de partida el discurs epistemològic.

En aquesta primera mesa, Esteve Jaulent va presentar la relació intrínseca de la qüestió epistemològica amb la concepció de l'home en tant que unitat en Llull. Com a resposta, José Higuera va introduir la figura de Leibniz que en consonància amb Llull creia en una teologia de caire no revelat que compartien totes les societats, una teologia de veritats eternes que permetria el diàleg

entre societats molt diferents. Per la seva part, Alexander Fidora va relacionar el pensament lul·lià amb el del filòsof nord-americà Charles Sanders Peirce, que manifesta concomitàncies, si no influències directes, amb Llull quant a la problemàtica de la teoria de la definició i la seva concepció dinàmica, i també quant a considerar el dubte com a principi de coneixement que permet l'accés a l'altre dins del diàleg intercultural. Guilherme Wyllie va relacionar la lògica de Llull amb la de Frege, considerat el pare de la lògica moderna matemàtica: a causa de la seva intencionalitat missionera Llull analitza els arguments fal·laços i ofereix una teoria de l'argumentació. Seguint aquesta línia que ens presenta Llull des d'un punt de vista més lògic, la comunicació de John Crossley va posar de relleu la recerca efectuada per Llull d'un llenguatge universal, totalment lògic, que permetés la comunicació entre jueus, cristians i musulmans: Llull concep una *machina* amb parts mòbils, combinables i computables, un llenguatge abstracte comú, i en aquest sentit pot considerar-se com el precursor de la ciència computacional.

Després de les ponències s'obrí un espai de debat en el qual, entre d'altres temes, Josep-Ignasi Saranyana va plantejar la qüestió de si el sistema lògic desenvolupat per Llull tenia en veritat propòsits missioners o més aviat responia a l'afany intel·lectual de Llull, ja que les dues dimensions —la d'un Llull convençut de la veritat de la seva fe i la de Llull en tant que filòsof autodidacta— que ell mateix va fer convergir no van néixer d'una única intenció apologètica. També s'hi va plantejar si Llull és realment vàlid com a model d'interculturalitat.

Durant el segon dia del congrés van tenir lloc la segona i la tercera mesa temàtica. La segona, que reunia els ponents al voltant del tema de cultura i societat, fou presentada per Fernando Domínguez Reboiras (Madrid) i contestada per Joan Maria Pujals (Barcelona), Maël Mathieu (Brussel·les), Mahmud Erol Kiliç (Teheran, Iran). En primer lloc, Fernando Domínguez Reboiras remarcà l'especificitat de la religió cristiana en front de les altres religions del Llibre: el cristianisme no fonamenta la seva autoritat en la literalitat de l'Evangeli sinó en la força de la veritat del seu contingut, del seu missatge, que és transmissible i traduïble ja que la seva autoritat es recolza en la seva veritat. La perspectiva cristiana de què parteix Llull li permet entendre que és possible concebre una ciència de caràcter universal per a les veritats eternes, un discurs a l'abast de tothom i diferent de l'institucional, en el qual no hi hagi dissonància entre religió i ciència.

La resposta a aquesta ponència la donà Joan Maria Pujals, que va plantejar el tema de la llibertat de consciència a partir de Llull, el qual, apartant-se de l'exigència forçosa de conversió al cristianisme, va fer un reclam a la consciència mostrant la veritat del missatge cristià racional.

Maël Mathieu respongué criticant la societat moderna i proposant la possibilitat de reprendre models tradicionals d'aproximació a la realitat, com per exemple la perspectiva del renaixement sufí del segle XIII, que a nivell metodològic oferiria una solució de síntesi lluny del sectarisme, l'especialització i l'escissió que caracteritza la modernitat.

Aquest moviment sufí, com assenyala l'últim conferenciant de la mesa, Mahmud Erol Kiliç, mostra aspectes que coincideixen amb el pensament de Llull. N'és un exemple la idea d'una multiplicitat que no contradiu la unitat, al·ludint a les criatures i a Déu mateix, però també a les diferents religions davant d'una religió universal. En aquest sentit, el sufisme creu que la religió és un instrument per arribar al coneixement de la unitat i es distingeix de determinats fonamentalismes musulmans que no són integradors i que es queden en un nivell religiós superficial.

A partir d'aquestes qüestions Alexander Fidora obrí el debat dirigint-se a Fernando Domínguez Reboiras i plantejant la qüestió de si la traducció, tema que tant va preocupar Llull, realment permet la interculturalitat, que sembla que remet a un llenguatge abstracte que ignora les singularitats de cada cultura. Es discuteix també al voltant de la idea de la traduïbilitat de la fe en les diverses religions del Llibre.

La tercera mesa temàtica va girar entorn del diàleg i la religió i va ser presentada per Josep-Ignasi Saranyana (Pamplona), i va tenir com a ponents a Víctor Pallejà (Alacant), a Paul Fenton (París, França), a Anna Akasoy (Oxford, Anglaterra) i a Harvey Hames (Bersheva, Israel). Josep-Ignasi Saranyana plantejà la qüestió de si és possible parlar de dos pensadors diferents al llarg de l'obra de Llull o si ja des del principi (en el *Llibre del gentil*) s'anuncien les idees que més tard seran desenvolupades en un discurs més subtil i filosòfic, com, entre d'altres, l'esbós de les raons necessàries, la distinció entre l'ordre natural i el sobrenatural o bé la nostàlgia del paradís perdut.

La resposta va anar a càrrec de Víctor Pallejà de Bustinza, que remarcà el caràcter dialogant del pensament de Llull i la seva importància —no del tot reconeguda— per a la història del pensament. Paul Fenton, per la seva part, relativitzà la natura dialogant i reconciliadora de religions de l'obra de Ramon Llull, que més aviat va intentar convèncer els musulmans perquè es convertissin a la fe cristiana, una veritat a la qual no s'arriba dialècticament sinó que s'imposa prèviament abans de demostrar-la.

Seguint aquesta línia, la ponent Anna Akasoy tractà precisament sobre els límits del diàleg entre religions i considerà que el model de Llull és limitat i podria ser fins i tot perjudicial per a la realitat actual, que presenta una confrontació d'identitats molt més complexa i que s'ha de resoldre en l'espai polític més que no pas en l'àmbit religiós. En quant a la complexitat de les identitats,

Harvey Hames també va considerar que l'escenari actual tendeix a oferir xarxes complexes d'identitats, fins i tot dintre de la realitat d'una mateixa religió, que avui té múltiples interpretacions. Pel que fa a Llull, Harvey Hames va comentar que la seva tendència missionera el va portar a separar-se cada cop més de l'universal i a tendir més al cristianisme, tendència que no li va proporcionar grans resultats, precisament pel fet d'haver deixat de banda l'universal.

El Congrés va concloure el dia següent, amb un espai obert al debat entre ponents i assistents a l'acte. D'aquesta manera es va continuar discutint sobre aspectes que havien aparegut a les conferències i també es van apuntar algunes conclusions que s'havien assolit durant el congrés, com ara la idea que encara que Llull es pot considerar un dels primers autors que miren de donar una sortida pacífica i dialogant a la confrontació de les religions —i en aquest sentit seria una figura positiva— també es necessari contextualitzar-lo i relacionar els seus escrits amb la realitat social del seu moment, una realitat que no partia de fet de la igualtat entre les diferents religions. Es pot dir, tanmateix, que això no resta importància a l'obra lul·liana i es pot considerar que els seus plantejaments són dignes d'estudi en el camp de la filosofia per la recerca que va fer d'un discurs universal acceptable per a tothom que va culminar en la formulació de l'*Ars* però que ja era perceptible en les seves primeres obres. Tot això sempre tenint la precaució de no instrumentalitzar el personatge o d'extrapolar les seves idees a través de conceptes i categories actuals.

El Congrés va finalitzar amb la presentació del llibre *Raimundus Lullus. An introduction*, editat per Alexander Fidora i Josep E. Rubio a l'editorial Brepols, en el qual es tracten per primer cop d'una manera sistemàtica i coherent els aspectes més importants relatius al pensador mallorquí en llengua anglesa. Per acabar es va realitzar la lectura d'un text de Ramon Sugranyes de Franc (Friburg, Suïssa), insigne lul·lista andorrà.

Celia López Alcalde

ERC-Project «Latin into Hebrew», MRA

Universitat Autònoma de Barcelona

celia.lopez@uab.es

2. Ramon Llull. Història, pensament i llegenda. Exposició al Caixa-Forum de Palma, de l'1 d'octubre de 2008 a l'11 de gener de 2009

Aquesta exposició, comissariada per Jordi Gayà, amb la col·laboració de Rosa Planas i Francesca Tugores, representa sens dubte la millor mostra sobre el beat Ramon que s'ha dut a terme fins a data d'avui. Ha estat una magnífica iniciativa destinada a donar a conèixer al gran públic la figura, l'obra i el llegat del

polifacètic mallorquí. I això per l'amplitud d'aspectes que va tractar (biografia, pensament, obra, posteritat...), per la importància de les peces exposades, per la mateixa concepció del discurs expositiu, pels mitjans amb què va ser feta i pel catàleg i pel cycle de conferències que la van acompanyar (ressenyats ambdós també en aquest número de *SL*).

Les obres que formaven part de la mostra no sols inclouïen destacats manuscrits d'obres lul·lianes, alguns de la importància històrica del famós *Breviculum* preparat per Tomàs Le Myésier o bé del *Llibre de contemplació* del Col·legi de la Sapiència, de començament del XIV; hi havia també documents relatius als antecedents familiars i a les activitats del beat, com el *Llibre del repartiment* de Mallorca (1232) o la butlla de la fundació de Miramar (1276), conservada a l'Arxiu Secret Vaticà; i igualment s'hi va exposar una àmplia representació de textos relacionables amb la seva posteritat, entre els quals hi havia obres en defensa i contràries al seu culte, edicions antigues dels seus llibres o, fins i tot, diversos exemples de tractats alquímics que li havien estat atribuïts. Tampoc no hi va mancar una remarcable col·lecció iconogràfica de tema lul·lià, amb peces datables des de començament del XVI fins al segle XIX, entre les quals cal fer un esment específic del reagrupament temporal de les taules del retaule de la Trinitat, procedent del convent del Sant Esperit de Palma, obra del pintor Joan Desí. Tot plegat, una ocasió única i difícilment repetible de fer un recorregut per la iconografia lul·liana des del segle XIV fins als nostres dies.

De la concepció de la mostra, a banda de la generositat d'espais amb què es va disposar, cal destacar-ne el disseny, que associava Llull, sovint percebut com un autor antic o una curiositat arqueològica, a una presentació sòbria, elegant, innovadora i atractiva. També els mitjans audiovisuals van ser utilitzats en diversos àmbits, amb procediments variats i espectaculars, com ara en la projecció de frases lul·lianes sobre el diàleg intercultural; o en la plasmació de la importància de l'esquema de l'arbre en l'obra de Llull mitjançant pantalles on es mostraves parts diferents de diverses menes d'arbres; o en l'àmbit dedicat a la literatura lul·liana mitjançant plafons de lletres mòbils de color vermell; o, finalment, en una explicació del funcionament de l'Art, succinta però admirable per la seva claredat i la seva efectivitat.

L'interès de l'exposició faria recomanable que la mostra es pogués visitar en altres indrets, malgrat que no sembla que se n'hagi previst cap mena d'itinerància. En aquestes circumstàncies, esdevé encara més valuós el catàleg de l'exposició, on es recullen acurades reproduccions de les peces que en van formar part, organitzades en tres grans apartats («Ramon Llull i el seu temps», «L'obra de Ramon Llull» i «La posteritat de Llull»).

J. Santanach i A. Soler

3. Ramon Llull. Història, pensament i llegenda. Cicle de conferències. CaixaForum de Palma, del 30 de setembre al 5 de novembre de 2008

Durant els mesos d'octubre i novembre de 2008 va tenir lloc a la seu de la Fundació la Caixa de Palma el cicle de conferències *Ramon Llull. Història, pensament i llegenda*, organitzat complementàriament a l'exposició homònima. Al llarg de sis sessions, dedicades a un públic no especialitzat en la matèria, es presentaren diferents facetes de l'obra de Ramon Llull. En un primer bloc s'analitzaren els fonaments de l'obra lul·liana i les claus d'interpretació de l'Art. Constituï un segon bloc temàtic la filosofia, la política i la sociologia lul·liana. En darrer lloc, el lul·lisme suposà el darrer nucli temàtic d'aquest cicle de conferències.

Encetà el curs Jordi Gayà, amb *El Llibre de contemplació: introducció a l'obra de Ramon Llull*, prelude imprescindible per a la inauguració de l'exposició. Així mateix, el *llibre de contemplació* serví a Josep E. Rubio per emmarcar la lliçó *L'evolució del sistema artístic de Ramon Llull, en els seus objectius i en la seva mecànica*, que versà sobre les claus de l'obra lul·liana supeditada a un objectiu únic: servir i estimar Déu, la primera intenció a la qual tot se subordina. Seguidament, Anthony Bonner concretà el funcionament definitiu de l'Art i presentà il·lustradament *Com funciona l'art de Ramon Llull en l'Ars Generalis Ultima*.

Fernando Domínguez i Vicenç Servera dissertaren sobre un tema poc habitual en les conferències lul·lístiques pronunciades a Mallorca, com és el tema de la política i de la sociologia; d'una banda, Domínguez parlà de *Ramon Llull i la política del seu temps* tot presentant Llull com un membre d'una societat colonitzadora (la catalana), que pren partit, en canvi, pel musulmà «oprimit» acabat de conquerir, per la qual cosa esdevé Llull esdevé justificadament *procurator infidelium*. Per completar aquesta panoràmica, Servera analitzà la representació de la societat en l'obra de Ramon Llull en la conferència *Ramon Llull dins la gènesi de la sociologia*, tenint ben present que no es pot jutjar el fenomen Llull des de la sociologia actual.

L'anàlisi filosòfica es repregué amb les conferències respectives d'Antoni Bordoi, d'una banda, sobre el context filosòfic en què esdevé el pensament lul·lià (*El pensament de Ramon Llull en el marc de la filosofia medieval*) i, de l'altra, la d'Alexander Fidora sobre la definició lul·liana d'*home* (*Com Ramon Llull defineix l'home i per què*) i les conseqüències que té aquesta definició posteriorment, en filòsofs com Nicolau de Cusa o Bertrand Russell.

El darrer bloc temàtic tractà el lul·lisme en diferents vessants. Les possibles traces lul·listíques en la incipient literatura humanista, concretada en *Lo somni* de Bernat Metge, fou el tema proposat per Julià Butinyà a *Ramon Llull i el primer humanisme*. Marta Romano presentà *El lul·lisme europeu del Renaixement: alguns autors*, tot explicant extensament la repercussió internacional lul·liana a l'Europa del s. xv, especialment destacada a Itàlia, i centrada en el cas de Joan Bolons.

Finalment, clausurà el curs Rosa Planas, qui sota el títol *Episodis del lul·lisme a Mallorca* desglossà les causes i conseqüències del polèmic episodi antilul·lista de 1750 entre franciscans i dominics, que afectà totes les classes de la societat de Palma.

En conclusió, el curs suposà un marc idoni per presentar l'obra lul·liana des de perspectives diverses i complementàries alhora, dirigit també a un públic força divers i poc avesat a circular pels laberints del Doctor Il·luminat. Malauradament, es pogué constatar que, malgrat la nombrosa assistència de públic, s'encetaren (molts) pocs debats, la qual cosa deixa palesa la manca de coneixement sobre Llull encara predominant en la societat illenca.

Maribel Ripoll

4. Terceres Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries de l'Aula Lul·liana de Barcelona

Per tercer any consecutiu l'Aula Lul·liana de Barcelona ha reunit una quarantena d'assistents entorn de les darreres novetats relacionades amb la figura i l'obra de Ramon Llull. L'Aula Lul·liana és una iniciativa de la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona, de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull i de la Facultat de Teologia de Catalunya que recull una llarga i fecunda tradició d'estudis sobre Ramon Llull, oberta als estudiants, als estudiosos i al públic en general interessat en l'enfocament interdisciplinari de l'herència del beat Ramon.

La primera sessió de les terceres jornades de l'Aula Lul·liana es va celebrar el dies 8 de maig de 2009 a la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona a càrrec d'Elena Pistolesi, que va parlar de «Les traduccions lul·lianes i els recorreguts de la traducció a l'Edat Mitjana (segles XII-XIV)». La conferència va il·lustrar alguns aspectes de la teoria i de la pràctica de la traducció a l'Edat Mitjana seguint el *topos* de sant Jeroni sobre la traducció *ad sensum* i *ad verbum* (Epístola LVII, *De optimo genere interpretandi*). Dins aquest marc, es va presentar el cas lul·lià per avaluar-ne els trets específics al costat de la producció

coetània. Elena Pistolesi és professora de lingüística italiana a la Universitat de Trieste. S'ha doctorat a Florència en lingüística diacrònica i sincrònica amb una tesi sobre el *De vulgari eloquentia* de Dante. Ha obtingut borses de recerca a la Universitat de Barcelona, a l'Accademia della Crusca (Florència) i a la Universitat de Siena. És autora de diversos treballs sobre història de la lingüística i sobre l'italià contemporani, en particular sobre escriptura i nous mitjans. De Ramon Llull ha estudiat l'*affatus* i el sistema de les definicions lul·lianes. Prepara l'edició crítica de la *Quadratura e triangulatura de cercle* de Ramon Llull per a la NEORL, la nova edició de les obres de Ramon Llull, i ha publicat alguns articles sobre la geometria i sobre la tradició plurilingüe del *corpus* lul·lià.

Acte seguit va tenir lloc la presentació del volum lul·lià *Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic. Llibre de la ciutat del món*, a cura de Lola Badia, segon lliurament de la sèrie TOLRL, la traducció de l'obra llatina de Ramon Llull, editada per l'Obrador Edèndum, de Santa Coloma de Queralt, juntament amb l'editorial Brepols, de Turnhout, Bèlgica. Hi van intervenir Marcel Ortín, de la Universitat Pompeu Fabra, i la curadora del volum, del Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona.

La segona sessió, celebrada el 9 de maig de 2009 a la Facultat de Teologia de Catalunya, va comptar a amb la intervenció d'Annemarie Mayer, que va dissertar sobre «Cartografia dels atributs de Déu: Ramon Llull i les religions en contacte». Segons la conferenciant avui dia és habitual relacionar-se amb persones d'altres religions, però des del punt de vista de la teologia catòlica, els documents del Concili Vaticà II són la guia tant per a la convivència com per a la interacció teològica. Sovint es pensa que, abans del Concili, tot era un desert d'exclusivisme d'acord amb la divisa *Extra ecclesiam nulla salus*. Tanmateix, la situació i el pensament de Llull eren de debò tan diferents? Per a ell era habitual trobar-se amb musulmans i jueus; i la seva teologia s'havia de posar com a qüestió l'existència d'altres religions. Per a Llull calia trobar una mena de relació respectuosa amb les altres religions monoteistes que facilités la convivència; però encara més que una «etiqueta interreligiosa» li calia disputar amb els continguts teològics de les diferents religions des d'un punt de vista cristià. En el laberint de les diferents creences, els atributs de Déu, tema comú de totes tres religions, li servien com a mapa per al viatge interreligiós. Mayer va explicar que per seguir els seus passos hem de prendre en consideració obres pràctiques, com el *Llibre del gentil e dels tres savis*, o teòriques, com l'*Ars inveniendi veritatem* o el *Llibre de contemplació en Déu*. La doctrina lul·liana dels atributs de Déu permet de donar respostes a la pregunta sobre quina contribució podria fer Llull al diàleg interreligiós d'avui. Annemarie Mayer és *privatdozentin*, doctora

en teologia per la Universitat de Tübingen i assistenta científica a l'Institut per a la Recerca Ecumènica d'aquesta ciutat, amb tasca docent i investigadora en l'ecumenisme entre els protestants (luterans, reformats, anglicans) i catòlics. Recentment ha defensat una tesi d'habilitació sobre la discussió interreligiosa dels atributs de Déu en Ramon Llull, publicada amb el títol *Drei Religionen - ein Gott? Ramon Lulls interreligiöse Diskussion der Eigenschaften Gottes* a l'editorial Herder de Freiburg de Brisgòvia.

Els actes de l'Aula Lul·liana es van cloure amb la presentació del volum *Raimundus Lullus: An Introduction to his Life, Works and Thought*, a cura d'Alexander Fidora i Josep E. Rubio, publicat dintre de la sèrie Corpus Christianorum de l'editorial Brepols, de Turhnout, Bèlgica. Van prendre la paraula Josep Perarnau, de la Facultat de Teologia de Catalunya, i els responsables del volum, Fidora i Rubio, respectivament de la Universitat Autònoma de Barcelona i de la de València.

Lola Badia

ÍNDEX D'OBRES LUL·LIANES

- Arbor scientiae, 28, 34., 63n., 67n.
Arbor imperialis, 116
Arbre de filosofia d'amor, 6, 163-4
Ars abbreviata praedicandi, 29
Ars ad faciendum et ad solvendum quaestiones (Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem), 65
Ars brevis, 34, 35
Ars compendiosa Dei, 37
Ars compendiosa inveniendi veritatem, 10, 63, 80, 81, 145, 178
Ars consilii, 32
Ars demonstrativa (Art demostrativa), 7, 10, 28, 35, 36, 41, 145
Ars generalis ultima, 6n., 36, 176
Ars juris, 116
Ars notatoria, 28
Art amativa, 7, 8, 35, 38, 43, 163
Blaquerna, 32, 58, 60n., 63, 156, 167
Cant de Ramon, 103n.
Cent noms de Déu, 33
Començaments de filosofia, 4n.
Coment del dictat, 31
Compendium seu commentum Artis demonstrativae, 32
De ascensu et descensu intellectus, 40n.
De laudibus virginis Mariae, 126
De quadratura e triangulatura de cercle, 4n., 167, 178
De viciis et virtutibus, 29
Declaratio Raimundi per modum dialogi, 94n.
Disputació dels cinc savis, 9
Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis omnibus quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi, 56, 65, 66n., 68, 69

- Doctrina pueril, 5n., 56, 57, 60, 62, 63, 64, 68, 69, 122, 136, 160, 167
 El concili, 29, 30
 Fèlix, veg. Llibre de meravelles
 Geometria nova, 4n.
 Liber clericorum, 60n.
 Liber correlativorum innatorum, 121, 133-4
 Liber de acquisitione Terrae Sanctae, 104n., 143
 Liber de affatus, 10n.
 Liber de consolatione eremitarum, 38
 Liber de fine, 103n., 104n.
 Liber de levitate et ponderositate elementorum, 153
 Liber de memoria, 29, 30, 34
 Liber de modo natural intelligendi, 4n.
 Liber de novis fallaciis, 6n.
 Liber de praedicatione (Sermones centum cum Arte majori...), 6n., 37
 Liber de quinque principiis, 39
 Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis, 9, 39
 Liber de septem sacramentis Ecclesiae, 56, 63n., 66-67, 68, 69
 Liber de sex syllogismis, 38n.
 Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi, 37
 Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni, 65n.
 Liber natalis pueri parvuli Christi Iesu, 36
 Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera, 38
 Liber praedicationis contra judaeos, 103n.
 Liber principiorum medicinae, 31, 40, 130
 Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois, quos contra Christi fidem sanctam catholicam aliqui nituntur inducere, 94n.
 Liber Tartari et Christiani, 63
 Llibre contra Anticrist, 9
 Llibre d'amic e amat, 32, 139, 156, 170
 Llibre d'ànima racional, 9
 Llibre de contemplació en Déu, 4n., 7, 32, 58, 59, 60, 61, 127, 130, 131, 152, 164-5, 166, 167, 175, 176, 178
 Llibre de demostracions, 77
 Llibre de l'orde de cavalleria, 60n., 167
 Llibre de la ciutat del món, 121, 135, 178
 Llibre de la coneixença de Déu, 6
 Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic, 121, 135, 156, 178

- Llibre de les bèsties, 121, 125, 129, 139
 Llibre de meravelles (Fèlix), 7, 28, 125, 150-1, 160
 Llibre de virtuts e pecats, 39
 Llibre del gentil e dels tres savis, 31, 32n., 71-105, 121-2, 123, 130, 135-6, 137, 142, 144, 161-2, 165-6, 169, 173, 178
 Llibre dels àngels, 134
 Llibre dels articles de la fe, 5, 6
 Lo desconhort, 103, 156
 Lògica del Gatzell, 31, 34
 Lògica nova, 6, 29, 30, 34, 37
 Metaphysica nova et compendiosa, 6n.
 Petició a Celestí V, 31
 Phantasticus, veg. Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic
 Proverbis d'ensenyament, 30, 128, 158
 Proverbis de Ramon, 31, 57
 Quadratura del cercle, veg. De quadratura e triangulatura de cercle
 Quaestiones Attrebatenses, 4n.
 Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles, 63n.
 Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa, 31
 Rhetorica nova, 29, 128, 155, 158
 Sermones centum cum Arte majori ad expositionem Evangeliorum dominicarum et festorum, veg. Liber de praedicatione
 Summa sermonum, 38, 39
 Tabula generalis (Taula general), 7n., 35, 40, 42
 Testamentum, 29, 38, 40
 Tractat d'astronomia, 140
 Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae, 5
 Vita coetanea, 29, 34, 35, 127, 144

OBRES ESPÚRIES

- Epistola ad juratos civitatis Maioricarum, 30

ÍNDIX GENERAL

E. PISTOLESI, Tradizione e traduzione nel <i>corpus</i> lulliano	3-50
J. GAYÀ, La teologia sacramentària de Ramon Llull (1). La definició de sagrament	51-69
J.M. RUIZ SIMON, «En aquesta era yo ans que vengués en aquest loc». Notes al <i>Llibre del gentil</i> a propòsit del canvi d'opinió del savi jueu sobre la resurrecció	71-105
R. RAMIS BARCELÓ, La influència del lul·lisme a les Facultats de Lleis i Cànon de la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca	107-119
Bibliografia lul·lística	121-132
Ressenyes	133-170
Crònica	171-179
Índex d'obres lul·lianes citades	181-183

Abreviatures de revistes

- 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.)
 OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
 ORL = *Obres de Ramon Llull, edició original*, 21 vols. (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, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

Abreviatures de fonts bibliogràfiques

- Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.
 RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la *ROL* acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.es/llull/cioarl.asp>>.

¹ Se cita «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 de 1965. Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

**"SA
NOS
TRA"**

**Obra Social
i Cultural**

