

2012

# STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

## ÍNDEX

M. RIPOLL PERELLÓ, Una lectura no utòpica del romanç d' <i>Evast e Blaquerna</i>	3-24
A. FERNÁNDEZ CLOT, Una aproximació a la <i>Medicina de Pecat</i> de Ramon Llull	25-53
P. EVANGELISTI, «...nos emperó fem aquest libre artificialment...». <i>L'ars combinatoria lulliana</i> strumento dell'etica civile nel <i>Libre de virtuts e de pecats</i>	55-80
F.J. DÍAZ MARCILLA, Estudio sobre la bibliografía del lulismo de Portugal en los siglos XIV y XV	81-104
Bibliografía lul·lística	105-122
Ressenyes	123-182
Crònica	183-199
Índex d'obres lul·lianes citades	201-204
Procediments de publicació de <i>Studia Lulliana</i>	205-211

T. LII

STUDIA LULLIANA

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de



Obra Social "la Caixa"

---

MAIORICENSIS      SCHOLA      LULLISTICA  
VOL. LII                      2012                      Núm. 107

*Studia Lulliana* (des de 1991) és la continuació d' *Estudios Lulianos* (1957-1990). Anuari d'estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme

*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, Emeritus), 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 Emerita), 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: 20 € 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-268-1961

## ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

### 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)<sup>1</sup>  
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.edu/llull/cioarl.asp>>.

---

<sup>1</sup> 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, després dels dos punts, el número corresponent de la paginació continua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 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

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. LII

MALLORCA  
2012



# Una lectura no utòpica del Romanç d'*Evast e Blaqueria*

**Maribel Ripoll Perelló**

Càtedra Ramon Llull

Universitat de les Illes Balears

ripollmaribel@gmail.com

## Introducció

Almenys des de la *Història de la Filosofia* dels Carreras Artau s'ha repetit en força ocasions que el *Romanç d'Evast e Blaqueria* és una novel·la utòpica.<sup>1</sup> Hillgarth, a l'article «*Raymond Lulle et l'utopie*» exposava diferents motius per demostrar que la reforma social que Llull plantejava al *Blaqueria* era del tot impossible de realitzar, no tant per la iniciativa pròpia del savi medieval sinó per la impossibilitat de dur-la efectivament a la pràctica, en topat amb la jerarquia reial i eclesiàstica; d'aquí que Llull mateix s'autodefinís com a «foll», com a «fantàstic» i «fantàstiquíssim». Seguint aquesta mateixa línia, Oliver (1985) parlava de l'esperit reformador que sura en la novel·la, plasmat en la reforma encaminada a redreçar la societat malmesa, especialment en l'estament eclesiàstic, que Llull retratava minuciosament. Deia textualment Oliver que «[...] aquesta grandiosa novel·la medieval és l'exposició d'un programa de reforma de l'Església i de la Cristiandat sota el govern del papa. És un intent d'organització utòpica de la *Pax christiana*». <sup>2</sup> En canvi, Servera (1987) i sobretot Badia (1992) relativitzaven aquesta consideració d'«utòpica». Deia Badia que «Llull no era

---

Rebut el 2 de setembre de 2012. Acceptat el 22 d'octubre de 2012. doi: 10.3306 / STUDIALULLIA-NA. 107.01. ISSN: 2340-4752.

<sup>1</sup> En són exemples Andreu de Palma (1975), Alemany (1992), Fidora (2008) entre d'altres.

<sup>2</sup> Oliver (1985, 17). La cursiva és nostra.

cap utòpic somiatruites, com argumenta Hillgarth (1981-1983), perquè toca de peus a terra a l'hora d'inserir les seves propostes en la mecànica del poder polític dels seus dies; tanmateix lluitava per canviar el rumb de la història i la natura humana mateixa amb la seva Art» (Badia 1992, 11).

La hipòtesi que plantejam és que, efectivament, l'etiqueta d'«utòpica» aplicada a la novel·la s'ha de relativitzar, sobretot si es llegeix en clau «intencional», vol dir, com una aplicació literària de la teoria de la doble intenció. Des d'aquest punt de vista, l'heroi del *Romanç d'Evast e Blaquerna* aconsegueix la reforma moral de la humanitat (entesa com a cos social) (Bonner & Badia 1988, 133), una reforma que és possible *si i només si* s'actua d'acord amb la intenció final per a la qual l'home ha estat creat, intenció que com ens recorda contínuament el nostre autor no pot ser altra que conèixer i estimar Déu.

## 1. El tractat teleològic: el *Llibre d'intenció*

Ens conta la *Vida coetània* que cap a la trentena d'anys, Llull va experimentar la visió del Crist crucificat que el va portar a deixar de banda tot el que havia marcat fins aleshores la seva trajectòria vital. Es va reconvertir a la fe i, com en el cas de sant Agustí, des d'aquell moment va fer de Déu el centre absolut de la seva vida. Servir aquest Déu va esdevenir l'objectiu únic de Llull: per això, va escriure el millor llibre del món contra els errors dels infidels, desitjà la mort en martiri i volgué fundar escoles per a la preparació missionera. Conèixer i estimar Déu era, ras i curt, el fi per al qual l'home havia estat creat. Al llarg de tota la producció literària, Llull explica quina és la causa final de l'home, com s'hi tendeix i quina relació s'estableix amb els mitjans per assolir-la. Des de la iniciàtica *Lògica d'Alatzell* o des de la invocació del primigeni *Llibre de contemplació*, Llull explica la doctrina de les dues intencions, basada en «en la distinció entre la relació de l'ànima racional amb la causa final (primera intenció) i la seva relació amb les finalitats intermèdies o instruments que s'ordenen a aquesta causa final (segona intenció)» (Ruiz Simon 1999, 379, n. 530). Al mateix *Llibre de contemplació*, el capítol dedicat a les intencions fa part de l'onzena distinció del llibre segon del volum primer «qui tracta de la Ordenació divina». S'hi explica que la divisió en dues intencions és fruit de la voluntat divina. Al llarg del capítol 38, «Com Deus ha ordonat aquest seggle», es comença a suggerir l'existència de les dues intencions, el desordenament accidental que l'home en fa i la consegüent aparició del pecat. Tanmateix, no serà fins al capítol 45 quan s'explicarà quines són les intencions en qüestió, com s'han d'organitzar en la relació entre Déu i l'home i quina és la conseqüència de no ordenar-les segons

els plans divins. Déu és causa eficient i final, que ha creat l'home perquè el conegui i l'estimi. Aquesta divisió no s'allunya de la distinció normativa escolàstica entre *uti et frui* (usar i gaudir): pel fet de ser criatura de Déu, l'home només pot gaudir plenament en Déu. La resta de la creació és, per a l'home, un instrument del qual en pot fer ús per assolir l'objectiu final, però no gaudir-ne (Gayà 2006, 21). En aquest context, la inversió d'aquest ordre suposa l'origen del pecat, el qual és, tanmateix, tolerat per Déu per a la plena consciència del Bé. Qui representa perfectament el desordre intencional és l'hipòcrita, persona vil i falsa perquè la seva intenció és absolutament desordenada: fa veure que dejuna, vesteix pobrament o fa almoines no per lloar i servir Déu, sinó per vanaglòria, perquè la resta de la societat la tengui com a persona virtuosa.

El *Llibre d'intenció* és el tractat específic on es desenvolupa aquesta concepció teleològica. Indubtablement, el que singularitza l'estructura i l'organització del text en aquesta obra és la dedicació al fill, a l'amable fill innominat, però biogràficament real. Amb aquest recurs, propi de la literatura didàctica, Lull decidia molt conscientment a qui anava dirigida l'obra: un laic cristià, coneixedor dels preceptes de la fe, però que hauria d'anar més enllà dels aspectes purament doctrinals plasmats a la prèvia *Doctrina pueril*, també dedicada al fill.<sup>3</sup> Triant el fill com a receptor fictici, el nostre autor podia ensenyar de laic a laic senzillament mostrant com funciona el mecanisme gradual de les dues intencions, d'una manera didàctica i, sobretot, efectiva.<sup>4</sup>

L'objectiu del *Llibre d'intenció* es fa evident en la invocació: «[...] fa ab vostra virtut aquest *Llibre de intenció* al seu amable fill, per tal que intenció, per gracia vostra, l'endrec envos conixer, amar, honrare servir, e vera intenció sia en aquest mon en la alta e honor que li cové».<sup>5</sup> En el pròleg queda clar que el motiu principal pel qual el món està «en torbat estament» és que, en general, es desconeix quina és la causa final per a la qual l'home ha estat creat. Citarem íntegrament el paràgraf per la connexió temàtica que té amb el *Romanç d'Evast e Blaquerma*:

<sup>3</sup> A banda de la *Doctrina pueril* i del *Llibre d'intenció*, Lull va dedicar a l'«amable fill» l'*Arbre de filosofia desiderat*. Si bé tradicionalment (Obrador 1901, Avinyó 1935, Galmés 1935, Bennassar Cifre 1943, Bonnín 1943, Bonner & Badia 1988) s'havia considerat com una referència biogràfica real al fill Domingo, documentat al testament de 1313, Mn. Tarré (1941, 3) i Santanach (2005, XXXIII) ja insinuaven la possibilitat que realment es tractés d'un recurs literari. Una anàlisi detallada del *Blaquerma* o del *Fèlix* permet de veure que la referència a l'«amable fill» també és recurrent: és el recurs que introdueix un diàleg entre el pare i el fill (Evast-Aloma/Blaquerma, Nastàsia/Natana) però també entre el mestre i el deixeble (Blaquerma/monjos, ermità/Fèlix) i fins i tot entre el cavaller i l'escuder (*Llibre de l'ordre de cavalleria*, ENC A 127, 165).

<sup>4</sup> Per a l'anàlisi d'aquesta dedicatòria, vegeu Ripoll (en premsa). Cf. Gifreu (2010, 20).

<sup>5</sup> Citam a partir de l'edició de NEORL en premsa.

Considerant e jaent en mon lit, fui membrant com lo mon es en torbat stament per privació de vera intenció, absentada a humá enteniment per defalliment de voler, desordenat en menbrar, e entendre. E cor pochos son los homens que sien en bon stament, segons comparació de aquells qui torben lo mon, qui en llurs obres no han vera intenció, per açó, es a mi molt temible lo defalliment que es en lo mon; e tem-me que-l meu fill, que natura me fa amable e qui novellament ve en lo mon, haja defalliment de intenció. E per açó conpon aquest libre en lo qual mon fill sapia conexer intenció, per la qual conexença son voler la vulla amar e servir e mostrar a les gents. (Del prolech, §1).

Després del pròleg, el *Llibre d'intenció* és estructurat en cinc capítols, el darrer dels quals es subdivideix en trenta rúbriques. La definició i la divisió de la intenció enceten l'obra. La divisió en primera intenció i segona intenció és exemplificada, primer, en les obres sensuais i artificials i, després, en les intel·lectuals i naturals, mitjançant la qual exemplificació es fa manifest el caràcter relatiu del concepte: una primera intenció, o objectiu final, pot esdevenir segona intenció (o mitjà) en relació amb un altre objectiu final superior. D'aquí l'escala gradual que es planteja, en les obres sensuais i espirituals, amb l'exemple del llibre que hom encomana de fer fins a arribar a Déu com a objectiu final de l'home, un Déu que és causa eficient i final i que, com s'explica als tres capítols següents (sobre la intenció de Déu, en la Creació i en l'Encarnació), ha creat l'home perquè el conegui i l'estimi. El gran problema de l'home, i que, com s'ha vist, justifica la redacció del *Llibre d'intenció*, és que tot sovint, i generalment per ignorància, inverteix l'ordre de les intencions, amb la qual cosa «aquells homens son per ço peccadors, com desordonen intenció contra sos ordonaments substancials» [I, § 13]. En la relació de l'home amb Déu, per exemple, hom ha d'estimar i témer Déu perquè és el Bé suprem, i no per obtenir-ne la glòria o per evitar les penes infernals, perquè qui ho fa així, realment no estima Déu, sinó que s'estima a si mateix, amb la qual cosa la intenció és «enversada e falsa contra la intenció perquè Déu l'ha creada». Paral·lelament, les ciències o els oficis han de ser instruments per arribar al coneixement de Déu i no s'han de fer servir per al benefici propi, per aconseguir-ne vanaglòria, honraments o béns temporals. Per mostrar com s'han d'ordenar correctament les intencions, o s'han de «revertir» en el cas d'haver-ne invertit l'ordre, Ramon Llull ens ofereix un extens capítol cinquè sobre la relació entre la intenció i la temptació, un capítol en el qual s'ensenya a fer concordar les virtuts per evitar els vicis i com esquivar aquests darrers en el cas que el dimoni aconseguessi temptar l'home i el faci caure en pecat. Al capdavant, el darrer capítol del *Llibre d'intenció* esdevé un mètode de persuasió sobre el bon comportament moral, un mètode al qual s'ha arribat progressivament, seguint un procediment clarament



descendent que parteix necessàriament de Déu, per arribar a qüestions que afecten la vida quotidiana i l'organització social. De fet, els dos darrers paràgrafs del *Llibre d'intenció* s'articulen com una conclusió general de l'obra, una conclusió en la qual es posa de manifest l'objectiu principal pel qual l'autor ha dut a terme la redacció del llibre: mostrar al fidel cristià que la causa per la qual el món està en guerres i treballs és perquè l'home ignora quin és l'objectiu pel qual l'ésser humà ha estat creat. Per això, l'home resta vulnerable a la temptació del dimoni: en no conèixer l'ordre de les intencions (ordre que és conseqüència de l'activitat divina) no sap establir la concordança necessària entre les virtuts creades per vèncer els vicis. La divisió de les dues intencions afecta tota la creació. L'únic ésser, emperò, capaç de no seguir l'ordre establert, és l'home, capaç d'actuar moralment per la raó, cosa que el diferencia de la resta d'éssers creats.

Llull explica que un dels pitjors perills que afecten l'home és la ignorància. D'aquí que demani al fill/receptor que no solament observi i que plori el mal del món (com farà Fèlix, que es meravellarà i aprendrà dels mestres) sinó que actui en conseqüència: que designi una colla d'homes que estenguin el missatge intencional, que prediquin l'«art i la manera» sobre com es pot restituir l'ordre al món. En definitiva, uns homes preparats («homens molt sants e devots, ardots e fervents») que difonguin l'obra per tal que «vagen preicant per lo mon com a intenció sia restituida veritat, consciència, ordinament, honrament e perfecció» (V.30, §7). En poques paraules, l'autor clama perquè un estol de missioners «anunciïn» la bona nova de la doctrina intencional, convençut que la reforma de la humanitat com a cos social ha de combinar dos aspectes: una acció individual, aplicant l'esquema intencional que ha exposat, i una acció col·lectiva de reforma institucional o, com ha advertit Mn. Perarnau, «l'ordenació col·lectiva dels diversos plans o esglaons socials per part dels qui en tenen el poder suprem, en el món mental de Llull, papa i cardenals».<sup>6</sup> Una conclusió final, per tant, de regust evangèlic,<sup>7</sup> que connecta el tractat teleològic amb el *Romanç d'Evast e Blaquerne* (encara del cicle de l'*Art abreuçada*) i el *Llibre de meravelles*. Des d'aquest enfocament, el *Llibre d'intenció* constitueix el tractat «teòric» sobre la doctrina de la doble intencionalitat, mentre que el *Blaquerne* n'esdevé el correlat literari, si és vol l'aplicació pràctica de la teoria intencional en tots els aspectes

<sup>6</sup> Cf. Perarnau (1982, 29).

<sup>7</sup> Mc 16, 14: «Anau per tot el món i anunciau la bona nova de l'evangeli a tota la humanitat. Els qui creuran i seran batijats se salvaran, però els qui no creuran es condemnaran». Aquesta missió evangèlica i apostòlica serà la que durà a terme Blaquerne amb tots els seus companys (i paral·lelament Fèlix i el segon Fèlix), sempre aplicant el precepte de la primera intenció a Déu: l'home ha estat creat per conèixer i estimar Déu.

tes de la vida cristiana. Serà des d'aquest punt de vista que s'organitzarà la reforma social, primer a petita escala, com mostraran Evast, Aloma i Natana, i després a gran escala, amb la intervenció de Blaquerna i el seu seguici adoctrinats de monjos, canonges i cardenals, el que és el mateix, una colla d'homes «sants, ardits i fervents» que, almenys literàriament, sí que dugueren a terme força conversions entre els mateixos cristians. Notem, abans de continuar, que la dualitat «vida activa - vida contemplativa», que marca constantment la trajectòria de Blaquerna, es resol quan ha aconseguit restituir l'ordre al món redreçant les intencions. A continuació demostrarem, amb alguns dels exemples més rellevants, com es duu a terme tot aquest procés estretament relacionat amb la teoria de la doble intencionalitat.

## 2. El Romanç d'Evast e Blaquerna i la teoria de la doble intenció

Com en altres obres lul·lianes, des del *Llibre de contemplació* mateix, en la invocació del *Blaquerna* queda clar que la primera intenció del llibre no pot ser altra que conèixer i estimar Déu:

*Jesucrist honorat, Déu gloriós, senyor i creador del món i salvador del llinatge humà, i nostra senyora santa Maria, verge gloriosa, sigui començament, mitjà i fi d'aquest Llibre d'Evast i de Blaquerna, el qual llibre és fet amb intenció de conèixer i estimar, lloar, servir i honorar Déu, nostre senyor gloriós.* (NEORL VIII, invocació, 87)<sup>8</sup>

Ja des del començament, el *Romanç d'Evast e Blaquerna* s'erigeix com una novel·la instrumental per assolir aquest objectiu primordial. Tota la trama de la novel·la és bastida sobre l'estructura de la teoria de la doble intencionalitat, de Déu com a fi últim i del redreçament de l'ordre intencional per recuperar l'ordre social.

El llibre primer del romanç, dedicat a l'estament del matrimoni, s'inicia amb una referència del tot precisa a la intenció d'aquest sagrament: Evast, encara fadrí, dubta d'entrar en religió o en matrimoni. Després de prendre la decisió salomònica d'entrar en ambdós ordres (en matrimoni primer i en religió abans de morir), l'objectiu que justifica el sagrament matrimonial es correspon, naturalment, amb el que s'havia establert al *Llibre d'intenció* en la rúbrica pertinent de «de matrimoni»:

---

<sup>8</sup> Hem mantingut la cursiva original de l'edició perquè es tracta d'una reconstrucció textual.

*I es proposà donar bona doctrina i exemple estant en matrimoni a tots aquells que són en ordre de matrimoni. I desitjà tenir fills que fossin servents de Déu, als quals ell pogués deixar els seus béns temporals, i que abans de la seva mort servís Déu en algun orde de religió.* (NEORL VIII, 1, § 3, 89)

Matremoni es, fill, per intenció que concordants voluntats sien obedients a engrar fills per ordenament de Deu, los quals fills amen Deu e coneguen, e per ells sia conservada la humana natura en lo mon. (*LI*, V.18, § 1)

Tampoc com no podia ser d'altra manera, el «sant home»<sup>9</sup> que presideix la unió d'Evast i Aloma els «predicà i mostrà la intenció per què és ordenat el matrimoni» (NEORL VIII, 1, § 9, 90). La tristor i la desesperació d'Aloma davant del fet de no ser mare, i per tant de no complir la finalitat primordial del sagrament, s'ha d'entendre amb aquest mateix sentit intencional:

*Molt de temps estigueren Evast i Aloma junts sense tenir fills. I un dia s'esdevingué que Aloma considerà en el traspassament d'aquesta vida present i recordà com la intenció per la qual havia entrat en orde de matrimoni fou per tenir fills que fossin servents de Déu.<sup>10</sup> Llavors els seus ulls foren en plor i el seu cor en tristesa i dolor perquè no tenia fills; i entrà en un verger que tenia a casa seva i, davall un bell arbre prop d'una bella font,<sup>11</sup> s'assegué i allí plorà llargament pregant al sobirà Déu, senyor de tot quant és, que per la seva pietat li volgués donar un fill que fos el seu servidor, i que tragués del seu cor la greu tristesa i pensament en què havia caigut per tenir fills.* (NEORL VIII, I, 1, § 15, 91)

El raonament d'Evast per consolar sa muller es fonamenta en el desordenament de les intencions, en una argumentació en què es recupera, en bona mesura, el contingut dels paràgrafs inicials del *Llibre d'intenció*:

*I si tots els homes que existeixen estimessin i servissin Déu, tenir fills fóra cosa molt desitjable a la meua ànima, però com que temo que no fossin obedients a Déu, per això temo tant desitjar fills.* (NEORL VIII, I, 1, § 18, 92)<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> El paral·lelisme amb els *homes savis sants* del *Llibre d'intenció* és més que evident. Sense anar més lluny, al *Fèlix* l'ermità Blaquerna també és un «sant hom» (*OS* II, 45), un qualificatiu que es remunta a la definició de «clergue» del *Llibre de contemplació*.

<sup>10</sup> La rodona és nostra.

<sup>11</sup> La clastra amb la font interior fa la mateixa funció de la cambra inicial de *LI*, com a espai de recolliment, de reflexió i pregària.

<sup>12</sup> En l'episodi del comiat de Blaquerna, Evast corregirà aquesta reflexió per l'experiència pròpia. Cf. *NEORL* VIII, I, 8, § 1-2, 119.

Quan finalment s'acompleix l'objectiu primordial del matrimoni i Evast i Aloma assoleixen la paternitat, l'educació moral de l'infant segueix estrictament l'esquema pedagògic i doctrinal presentat al *Llibre d'intenció*. Els paràgrafs següents, en els quals es condensa la intenció de les ciències (autèntics instruments que serveixen per arribar al coneixement de Déu), il·lustren els paral·lelismes:

*Blaquerna aprengué tanta gramàtica que sabia entendre e parlar llatí. I després aprengué lògica i retòrica; i filosofia natural per tal que més fàcilment pogués saber la ciència de medicina per conservar la salut del seu cos; i la ciència de teologia per conèixer, amar, lloar i servir Déu i perquè la seva ànima fos a la glòria perdurable de paradís.* (NEORL VIII, I, 2, § 8, 95)

Sciències son, fill, per entenció de conèixer e amar Deu, e de conservar lo mon en bon estament. On per açó sapies, fill, que theologia es per ço que hom parle de Deu e es per la primera intenció, e totes les altres sciències son per la segona. (*LI*, V, 19, 1)

Un cop que Blaquerna ha entrat en la joventesa i ha enllestit el període de formació bàsica a casa seva, pren la determinació de fer-se contemplador de Déu, una decisió que provoca el disgust més amarg d'Evast. Nogensmenys, la decisió del jove es regeix per l'objectiu final que no pot ser altre que servir, amar i lloar Déu:

[...] e la fina rahó per que son en lo mon es per conèixer, amar, loar e contemplar Deu. E cor estar en lo mon es perill, e mayorment a home jove, per açó vull fugir al mon. Anar vull a Déu, qui m'apella; pare, mare, honrament, riqueses, benançaçes e totes coses vull lexar per la sua amor, cor sol que Deus haja en mon cor, de nulles coses no hauré fretura; e si Deu no era en ma anima, qui puria donar compliment a ço que la mia anima tan desira? (NEORL VIII, I, 5, § 6, 107-108)

El protagonista mateix, en acomiadar-se de la família abans d'entrar al bosc iniciàtic a la recerca d'un lloc on establir l'ermitatge, explica que abandona el món per servir Déu, en un paràgraf de contingut i expressió paral·lels als del pròleg del *Llibre d'intenció* i que serveix per posar en evidència el dilema entre la vida activa i la vida contemplativa:

—Senyer— ço dix Blaquerna—, per volentat de Deu s'esdevengut que vos m'avets feta mostrar theologia e d'altres sciències, per les quals he hauda conexença de Deu, qui es conegut per ço qui es representat de sa obra e de sa virtut en les creatures; e cor aquest mon es embargament a contemplar Deu e a considerar en sa alta virtut, per açó desempar lo mon. Ab mi port en los munts ço que he après e vull esser solitari per ço que no haja null embargament a amar, a conèixer, loar e beneir Deu ab ço que he après en lo mon. Aquesta es, senyer, la pus principal rahó per que yo leix lo

mon. D'altres rahons hi a assats, enfre les quals es aquesta, ço es a saber, que quaix a penes veig null home en lo mon qui faça son dever en honrar, amar e conexer Deu ni qui li haja grat del be que n'a reebut; e quaix tot lo mon s'es convertit en vanitats, en malvestats, engans e errors. E per açó vull mes esser enfre les besties salvatges e-ls arbres e-ls auçells, qui son sens colpa, que star enfre tants homens desconexents e col-pables envers lo benefici que han reebut de Deu. (NEORL VIII, I, 7, § 5, 117)

Després del comiat, en comptes d'acompanyar el protagonista en el seu peri-ple, tornam a rere, a la ciutat, amb la comitiva paterna que ha acompanyat l'he-roi, per tancar l'estament del matrimoni. Si fins aleshores Evast i Aloma havien observat estrictament la intenció per la qual havien contret matrimoni i havien assolit la finalitat del sagrament, un cop que el fill ha abandonat la llar poden dedicar-se al servei de Déu des de l'estament religiós. Estableixen la regla que els ha de regir, funden l'alberg i comencen tot un procés de restabliment, a peti-ta escala, de l'ordre intencional: són models de comportament virtuós, a través dels quals els homes que cauen en la temptació i en el vici poden reeixir dels pecats mortals, a partir de la concordança de les virtuts (caps. 11-18). Són diver-ses les ocasions en què s'explicita que tota la ciutat coneix el bon comportament dels dos personatges, a partir de l'exemple dels quals hom és capaç d'actuar vir-tuosament:

E cor la santa vida de Evast e Aloma era sabuda per tota la çitutat e-l honrament e la noblea en que esser sulien era molt gran, per açó preposaren lo maçip e la dona jove que null temps no-s coneguesen ni fossen en peccat de luxuria. La dona veylla se penedí de la entenció segons la qual havia pres per marit l'ome jove e açó mateix feu l'ome veyll; e cascú desirará castedat e religió per lo bo exempli de Evast e Aloma. (NEORL VIII, I, 12, § 2, 133)

Quan s'ha superat la temptació dels pecats mortals, davant la qual els dos protagonistes ensenyen a reaccionar la resta d'homes (o si ho preferim, els aju-den a obrir els «ulls de la ment», segons la terminologia lul·liana), ens capbus-sam en l'estament de religió, protagonitzat per la jove abadessa Natana, instruï-da en l'Art i capaç de redreçar, també a petita escala, el monestir on entra per voluntat pròpia i en contra de la voluntat de la mare, un cop que Blaquerma l'ha convençuda que al món no hi pot haver altre objectiu principal que conèixer i estimar Déu.<sup>13</sup> No pot passar que quan la filla comunica a Nastàsia el desig

---

<sup>13</sup> En la literatura lul·liana les dones sàvies hi tenen un lloc destacat. Com a mostra, al *Llibre de Santa Maria* un dels exemples intencionalment és protagonitzat per una sàvia dona que contempla la Mare de Déu amb amor i saviesa: «Aquesta dona sabia de letra i havia saviea en moltes sciencies» (ORL X, §12, 54).

d'entrar en estament religiós, és Natana mateixa que recorre a l'exemple prototípic per explicar la intencionalitat en les obres naturals, és a dir, el de l'arbre que fa les fulles per protegir el fruit.<sup>14</sup>

Nathana respós e dix que enaxí con Deus corporalment feu en paradís orde de matremoni, enaxí speritualment per lum de gracia fa en coratge de home concebre orde de religió; e si matremoni es orde per ço que sien en lo mon, religió es orde per ço que homens sien en gloria; e jatsia ço que lo fruyt no puscha esser sens l'arbre, per tot ço no-s segueix que-l arbre sia mellor que-l fruyt, con sia cosa que-l arbre aja Deus creat per ço que-l fruyt sia. (NEORL VIII, II, 19, § 6, 147)<sup>15</sup>

L'entrada de Natana en la comunitat religiosa és precedida per un esdeveniment singular, que preludeja també l'actuació exemplar que la protagonista durà a la pràctica. Ens referim al comentari que fa una de les dones quan el capítol accepta l'ingrés de la jove al convent: Natana és una dama rica, i amb el dot podrà, segons aquella monja, aportar recursos econòmics al monestir. L'abadessa i la resta de germanes reprehen la dona, i l'adverteixen que «con hom reb altre en orde no deu hom aver entenció a les riqueses temporals, cor injuria es feta a la persona que hom reb en orde con la reb per entenció de les riqueses que ella lexa e menysprea e hom no la reeb per les vertuts ab les quals ve a orde» (NEORL VIII, § 3, 151).

Un cop que és elegida abadessa, i després de demostrar el coneixement de l'Art,<sup>16</sup> Natana inicia un projecte de restabliment de l'ordre moral i d'ordenació del monestir, a partir de l'actuació virtuosa. L'objectiu únic pel qual es regirà la vida monacal serà l'entrega absoluta a Déu:

Tot quant Deus ha fet en lo mon ha fet a demostrar ses virtuts a nosaltres, per ço que sia conegut e amat per nosaltres, per la qual conexença e amor haja raó a husar en nos de justicia, misericordia, per la qual nos do gloria perdurable. E, per açó lo Fill de Deu pres nostra natura per tal que usás en nos de humilitat e que-ns eximplificás com nos haguessem humilitat. (NEORL VIII, II, 30, § 3, 176)

---

<sup>14</sup> Cf. Ruiz Simon (2002).

<sup>15</sup> L'exemple també serà exposat per Blaquerna, quan l'abat l'interroga sobre «l'ordenament de l'estudi»: «Aquell rusinyol demanà al arbre per que havia tantes flors ni tantes fulles; l'arbre respós que natura ordenava com fossen les fulles e les flors per ço que fos lo fruyt. On, segons estes paraules, es significat que, segons la fi per que som en est loch ni havem leixat lo mon, cové que hajam diversses sciéncies per ço que puscam aver la sciencia de tehologia, qui es fi e compliment de totes altres sciéncies» (NEORL VIII, § 5, 260).

<sup>16</sup> El text és prou explícit quant a aquesta qüestió: «mas Nathana dix que ella havia entesa novella manera de elecció, la qual está en art e en figures, la qual art segueix les condicions del *Llibre del gentil e dels .iii. savis*, lo qual segueix la *Art de atrobar veritat*» (NEORL VIII, II, 24, § 2, 162).

De la mateixa manera que Evast i Aloma ensenyaven com mortificar els set pecats capitals, la reforma de l'abadessa es durà a terme mitjançant la contemplació dels cinc sentits corporals, de les set virtuts creades i les tres potències de l'ànima, a més de la vigilància de l'oració i l'espionament. L'aplicació de la doctrina intencional a la quotidianitat és clara. A tall d'exemple, ensumant els perfums de les dones seglars en l'església, hom pot prendre consciència del desordenament de les intencions, situació que cal reprendre i corregir:

Con les dones seglars siuran enfre nos e sintrem les odors d'alcunes colors on hauran be maestrejades lurs fayçons, adoncs es temps de remembrar la viltat de lur coratge e es bo que les reprenam;<sup>17</sup> cor si elles no han vergonya enfre nos a significar lur folla entenció, gens no-scové que nosaltres ajam vergonya de elles a reprendre, con sia cosa que vergonya no-scové sinó de coses on ha malvestat e defalliment. (NEORL VIII, II, 25, § 2, 169)

Al *Llibre de contemplació* la persona hipòcrita tenia un lloc destacat en el procés d'inversió de les intencions.<sup>18</sup> Natana també s'hi referirà, en un exemple constant en la literatura lul·liana: el frare que menja i beu desmesuradament per gola i no per necessitat. Com qui no vol la cosa, una frase en boca de l'abadessa Natana serveix per sintetitzar tota la teoria intencional, síntesi que reflecteix la concepció del cos com a instrument de l'ànima per assolir la finalitat última: «Menjem e begam per ço que nostra vida sia en amar e servir Deu; no viscam per ço que mengem e begam» (NEORL VIII, II, 28, §4, 171).

La inversió de les intencions i com cal reaccionar davant la temptació són aspectes que l'abadessa Natana domina. Ho il·lustren els exemples següents de la rúbrica de «caritat». En la primera es desenvolupen els mateixos arguments de la segona rúbrica del *Llibre d'intenció*. La segona citació és especialment rellevant perquè posa de manifest, d'una banda, la lliure actuació de l'home en el desordenament de les intencions, i de l'altra, la validesa de les diferents proposicions segons l'ordenació intencional:

1) Devant l'abadessa e totes les dones, dix una dona sa colpa, la qual havia hauda per lonc temps contra caritat; cor ella havia amat Deu pus fortment per ço que li donás gloria que per ell meteix, e mes l'avia temut per ço que no li donás penes infernals que per sa bonea. L'abadessa respós a la dona dient estes paraules:

---

<sup>17</sup> El maquillatge femení era una qüestió gairebé obsessiva en Llull. Als exemples del *Fèlix* o al *Llibre de Santa Maria* seran nombrosos els casos en què es tracti aquest tema. En certa manera, el maquillatge femení s'ha de relacionar amb la hipocresia (simular allò que no es té o no s'és) i, per tant, amb la inversió de les intencions.

<sup>18</sup> Cf. *Llibre de contemplació*, II: 45, 230.

—Tant es Deus cuvinent a esser amat e temut per la excellent bonea e virtut qui es en ell, que mes lo deu hom amar e tembre per si mateix que per haver gloria ni per squivar infern; cor en amar gloria ama hom si mateix, e per la amor que hom ha a si mateix ha hom paor de les infernals penes. E cor hom deu amar mes Deu que si mateix, per açó és contra caritat, justícia que hom tema Déu per ço qui meyns es noble, e deu-l'om amar e tembre per ço qui es pus noble, con sia cosa que ell sia millor e pus noble que totes les creatures. (NEORL VIII,II, 32, § 1, 181)

2) Con l'abadesa hac mostrada la rahó per la qual hom deu amar Deu e hac mostrat con hom pot amar gloria e tembre pena, una altra dona dix que ella havia colpa contra Deu e contra totes les dones en ço que la entenció per la qual ella entrá en orde no fo segons caritat que ella hagués a Deu ni a les dones, ans fo per ço cor era pobre en lo segle; e per ço cor no podia haver de que visqués entrá en orde. L'abadesa respós dient que en una obra matexa pot hom ordenar o desordenar sa entenció. Cor si per pobrea hom entra en orde, hom pot haver caritat principalment a Deu e a l'orde e secundariament pot hom haver entenció a si metex e a ses necessitats: —E cor vos hagués una entenció tan solament ha vos matexa e pogrets haver entenció a entrar en orde amant Deu e amant societat de les dones, per açó sots contra Deu e les dones culpable; per la qual colpa cové que vos portets penitencia. (NEORL VIII, II, 32, §2, 181)

És així que l'abadesa Natana aconsegueix que les monges que regeix actuïn moralment d'acord amb l'objectiu primer de conèixer, estimar i servir Déu. La convicció ferma i inalterable en el servei a Déu no només possibilita que Natana venci qualsevol entrebanc per realitzar la seva vocació, sinó que a més, aconsegueixi redreçar les intencions de sa mare i de totes les germanes del monestir. Com han demostrat Evast, Aloma i com posa en evidència Natana, el comportament exemplar, èticament virtuós, permet restablir l'ordre i redreçar la comunitat. Una tasca que, a gran escala, durà a terme Blaquerua al llarg de la resta de la novel·la, un cop que s'han assajat els mecanismes que fan possible el redreçament social en una comunitat reduïda.

### **3. El reformator mundi i la suposada utopia**

Blaquerua ha iniciat el seu trànsit pel món per trobar un lloc on establir l'ermitatge des del qual pugui contemplar i servir Déu sense cap mena de distracció. No té cap més aspiració ni objectiu que viure en contemplació i comunió amb la divinitat. Quan inicia el trajecte cap a la vida contemplativa, no sap que pel camí trobarà una colla de personatges i de situacions que interferiran poderosament en la consecució de ser ermità. No serà fàcil ni ràpid arribar a aquesta



meta, perquè la voluntat de Déu tira per un altre cantó: Blaquerna haurà de dedicar-se activament a la missió (vida activa) per restablir l'ordre de les intencions al món.

L'aparició dels diferents personatges, sovint al·legòrics, és immediatament posterior al comiat familiar, durant la primera nit que Blaquerna passa fora de la llar: el protagonista arriba al palau on habiten desconsoladament els Deu Manaments. El parlament del Primer Manament és un lament que connecta amb tots els textos que Llull ha dedicat a reflectir el «torbament del món» pel fet que són pocs els homes que coneixen i estimen Déu vertaderament:

—A las, menyspreat per les gents! —dix lo Primer Manament—. Morts son tos amadors, per los quals eres servit molt honorablement. Molts son los homens en est mon qui creen en ydoles e fan deus strany del sol e de la luna e de les stelles; amar mes son fill o son castell o sa persona fa deu de ço que ama mes que l'Altisme, qui es subirà be a tots bens. A las! On son aquells qui aman Deu sobre totes coses? Ni qui es aquell qui per honrar Deu se liure a mort e a sostenir tots treballs? On pus remembre la gran multitud de les gents ni menys atrob dels homens qui amen Deu vertaderament, pus fort creix ma dolor e mes multipliquen mos marrimens. (NEORL VIII, § 5, 206-207)

Un altre personatge al·legòric que també explica a Blaquerna l'estat de tristot en què es troba pel defalliment de les gents és Fe, personatge que apareix acompanyat de sa germana Veritat, un cop que ambdues han tornat de missió per terres sarraines, on han estat incapaces de convertir els infidels i per la qual cosa van a demanar consell al seu germà Enteniment. En aquesta ocasió, Fe corregeix l'error de Blaquerna sobre el fet de considerar la conversió dels infidels «per ço que la fe ne sia ocasió de major mèrit». Aquesta conversió no pot ser, segons el personatge al·legòric, per primera intenció, sinó que ha de ser un instrument per servir Déu:

Ans cové que sia secundaria entenció e que la principal entenció sia que Deus sia conegut e amat e que enteniment pusca husar de sa virtut per ço que jo-n [la Fe] sia major e en pus alt grau. (NEORL VIII, II, 43, § 4, 212)<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Al paràgraf citat es demostra, novament, la necessitat de la conversió per «raons necessàries». Com explica Ruiz Simon «La fe és un mitjà necessari (sense creure, d'acord amb el *dictum* d'Isaïes, no es pot entendre), però al cap i a la fi, un mitjà, un instrument. I és precisament perquè el mèrit se segueix d'allò pel qual l'home és (recordar, entendre i estimar Déu), que el mèrit d'entendre allò que es creu és superior al mèrit de la fe. D'acord amb això, la fe serveix per adquirir un major mèrit quan s'ordena a l'enteniment que no quan en té prou de creure» (1999, 382).

A mesura que va trobant-se pel camí amb els diferents personatges, Blaquer-  
na sap què provoca un desordre, on és l'origen del pecat i de l'error. Sobretot,  
emperò, sap com resoldre-ho, tot advertint que el problema sol ser la inversió de  
les intencions. Potser l'exemple paradigmàtic és el del pastor a qui el llop se li  
menjà el fill en un moment de descuit. Un cop que Blaquer-  
na ha aconseguit consolar el pare desesperat, li explica per què ha perdut realment son fill i quin  
és el comportament virtuós que ha de seguir, a partir d'ara, si vol viure en pau:

Blaquer-  
na dix al pastor que li digués veritat qual havia mes amat o Deu o son  
fill. Lo pastor respós e dix que mes d'amor havia hauda a son fill que a Deu. Bla-  
quer-  
na dix que defalliment es de caritat en home qui ama nulla cosa mes que Deu.

—E justicia es aquella cosa qui poneix aquells qui amen menys Deu que altra  
cosa. E con vos aviets major amor a vostre fill que a Deu, per açó vos ha punit justi-  
cia en la mort de vostre fill. E vol la saviea de Deu que d'aquí en avant vos amets  
Deu sobre totes coses per ço que sia en vos prudencia, per la qual ajats fortitudo con-  
tra la ira en que sots e que mortifiquets vostre coratge e hajats sperança en veer vos-  
tre fill, qui es en la gloria de Deu. (NEORL VIII, II, 49, § 8, 235)

El darrer personatge que troba durant el camí, i gràcies al qual Blaquer-  
na entra al convent, és Narpan, el fals penitent de qui el protagonista accepta de  
ser-ne l'escuder i mestre durant un any, per tal que faci penitència per primera  
intenció i no per vanaglòria com ha fet fins aleshores. Un altre cop, l'actuació  
exemplar del protagonista fa que Narpan comenci a posar seny i visqui d'acord  
amb la penitència que s'ha imposat ell mateix. Com els pares i Natana, Blaquer-  
na ha exercit un mestratge important, amb el comportament propi, exemplar-  
ment modèlic. És arran d'aquesta actuació, que Blaquer-  
na s'integra en la quoti-  
dianitat del monestir: la comunitat de monjos vol que el protagonista faci vots  
monacals i que els ensenyi les ciències que coneix —un llegat que ha après  
especialment de son pare.<sup>20</sup> Blaquer-  
na declina l'ofertament perquè ell vol abraçar  
la vida contemplativa i ser ermità. Tanmateix, no li queda més remei que accep-  
tar les raons que l'abat li dóna per convèncer-lo perquè romangui al monestir.  
Des d'aleshores, Blaquer-  
na aplicarà tot el seu bagatge sapiencial per aconseguir  
l'ordenament del monestir i per corregir els vicis en què cauen contínuament els  
seus germans d'ordre: és capaç d'acusar l'abat i el cellerer públicament, en la  
reunió capitular, perquè arpleguen més del que necessiten per viatjar. No té  
cap inconvenient, tampoc, a acusar públicament el comportament viciós del  
bisbe. D'aleshores ençà, serà freqüent que el narrador omniscient faci referència

---

<sup>20</sup> Per a la correspondència entre el pare que es dirigeix al fill al *Llibre d'intenció* o a la *Doctrina  
pueril*, Evast que adoctrina Blaquer-  
na o l'ermità que ensenya a Fèlix, vegeu Ripoll (en premsa).

al gran bé que es deriva per al monestir de l'actuació de Blaquerna, un bé tan gran que serà el motiu pel qual el protagonista en sigui elegit abat i, posteriorment, bisbe de la diòcesi. La diferència amb els capítols anteriors és força clara: fins a l'elecció de Blaquerna com a abat, les accions reformadores eren del tot individuals. Això vol dir que eren els protagonistes mateixos (Evast i Aloma, Natana i Blaquerna) que exemplificaven les virtuts amb el seu comportament, eren capaços de superar vicis i d'adoctrinar amb l'exemple. Amb el nomenament d'abat, el pes del comportament modèlic ja no recau exclusivament sobre el nostre heroi. La ciència que ha ensenyat comença a donar bons fruits al monestir, amb la qual cosa pot bastir una estructura d'ajudants, a partir de la qual es multipliquen les exemplificacions dels adoctrinaments i dels comportaments virtuosos sobre diferents aspectes de la realitat a la resta de la població laica. Els frares protagonistes de l'*Ave Maria* exerceixen aquesta funció, que serà la mateixa que desenvoluparan els canonges de les vuit benaurances quan el bisbe Blaquerna es proposi d'ordenar son bisbat. Al primer parlament, el novell bisbe explicita quin serà l'objectiu del seu mandat:

Totes aquestes coses sien meses en scrit per tal que puscha ençerchar en ma anima si en aquesta sgleya puria nulla cosa mellorar ni ordenar a honor de Deu e a donar bon exempli als homens lechs, qui pequen moltes vegades per lo mal eximpli que han de lur pastor e de sos companjons. (NEORL VIII, III, 68, § 1, 307)

Tant al *Llibre de contemplació* com també al *Llibre d'intenció*, es posa de manifest que un dels aspectes que preocupaven especialment el nostre autor era que la jerarquia religiosa i militar (oficis superiors a la resta per conservar la fe i la justícia) no actuàs d'acord amb la recta intenció. En la discussió amb l'ardiac, sobre el deshonor que s'esdevindria si s'admetia el pla del bisbe, Blaquerna ha de recordar quina és la intenció de l'honrament:

Respós lo bisbe que honrament no deu esser desijat si no a entenció de servir Deu e que fer almoyna es mes honrar Déu que tenir companya superflua per aver vanagloria. (NEORL VIII, III, 68, § 4, 308)

El servei a Déu ha de ser la meta de qualsevol acció del nou pastor i dels seus «canonges sants e devots», canonges que ens retornen als «homens molt sants e devots, ardits e fervents» del final del *Llibre d'intenció*. Quina serà la missió, d'aquests canonges? Serà, ni més ni pus, que servir Déu per primera intenció, amb la qual cosa el seu comportament exemplar serà un autèntic reflex ètic per a la societat, que veurà en la coherència entre el missatge predicat i el comportament d'aquests canonges un model per exercitar les virtuts. Des d'a-

questa perspectiva, un dels casos més representatius és la conversió del príncep que aconseguix el canonge de «suavetat». La història és relativament senzilla: el «príncep de la terra» era un mal cristià que «desheretava l'Esgleya e fahia moltes injurias a l'Esgleya, cor aquell princep no era bon chrestia ni volia obeer lo bisbe Blaquerna de ço que li dehia segons son ofiçi» (NEORL VIII, III, 70, §5, 315). La reacció del papa davant d'aquesta situació és del tot coherent amb la seva potestat: cal excomunicar el príncep, encàrrec que el papa transmet al bisbe Blaquerna. El capítol dels canonges tem la reacció irada del príncep, perquè tothom coneix la crueltat pròpia del personatge. Es decideix que sigui el canonge de suavetat qui vagi a visitar el príncep, perquè li comunicui pacíficament el missatge. Òbviament, el príncep reacciona violentament contra el canonge de suavetat, talment com havien previst els canonges: «Molt desplach al princep lo vet e maná que a devant ell hom despullás e ligás e açotás lo canonge e que enaprés a mala mort hom lo feés murir.» (NEORL VIII, III, 70, § 7, 315) El canonge, conscient de la responsabilitat del seu ofici, assumeix el càstig exactament com l'assumí Jesucrist durant la Passió:<sup>21</sup>

Dementre que hom ligava e açotava lo canonge, e ell pregava Deus per lo princep e per aquells qui-l açotaven, e loava Deu, qui li fahia portar penetencia dels pecats que havia fets en est mon. On pus forment hom l'açotava e-ll turmentava, pus piadós sguart havia he pus devotament dehia aquestes paraules: —Jesucrist, Senyor! M'as creat a ta semblança e semblant natura humana ha pres la mia natura. En semblant manera que tu volguist esser turmentat me fas turmentar per ço que mills sia a tu semblant. No-t puria guardonar los dons que-m vols donar: beneesch-te, Senyor, con me vols honrar! No sserias suau ni semblant a tu si ayrava aquells qui-m turmenten. (NEORL VIII,III, 70, § 7, 315)

El canonge reviu la Passió de Jesucrist i l'assumeix dignament, tot per servir Déu, per mortificar els pecats i per pregar per la salvació del príncep. No accepta el càstig per obtenir-ne honorament o vanaglòria, un càstig injust que tan sols respon a la ira i a la crueltat del príncep, desconixedor no tan sols de com ha de fer concordar les virtuts per vèncer els vicis sinó del seu comportament contrari a la fe cristiana. La persuasió per mitjà de l'exemple resulta més que efectiva. El príncep resta del tot sorprès i es meravella de la noble actitud del canonge:

Temps ha estat que clergues sulien esser ergulloses e de vilanes paraules! On es açó vengut que tu has tan humils e tant devotes paraules? Seria temps vengut que humilitat e devoció se concordassen en vosaltres clergues e que nosaltres lechs ne

---

<sup>21</sup> És el que Rubio ha explicat sobre la *imitatio Christi* «com a model de comportament no sols interior sinó també de comportament social» (1995, 72).

preguesses exempli de vosaltres? Per Deu te prech e-t conjur que-m digues l'estament de ton bisbe e de tos companyons, cor alcuna novella virtut es en aquells qui en aytal cas han a mi tramés aytal home com tu! (NEORL VIII, III, 70, § 8, 315)

A partir de l'exemple, el príncep rectifica l'error en què estava, «demaná perdó e feu satisfacció e comenás en gracia e en benedicció del bisbe e de tot lo capítol». (NEORL VIII, III, 70, § 9, 316) Tot un èxit, que es repetirà en totes i cada una de les situacions narrades i que, en darrera instància, seran èxits assolits per l'exemplaritat del bisbe Blaquerua i dels seus ajudants.

L'ascens del protagonista al papat serà una conseqüència lògica del seu comportament virtuós. Al capítol del *Llibre d'intenció* dedicat a la prelatua quedava establert que el càrrec no pot adquirir-se per compra-venda ni per herència ni per altra via que no sigui per la dels mèrits propis. (*LI*, V. 25, 2) Qui pot il·lustrar aquest ascens virtuós millor que Blaquerua? El discurs primer, en què com és habitual Blaquerua renuncia inicialment al nou càrrec (per allò de la supremacia de la vida contemplativa *versus* la vida activa), posa de manifest el que finalment resultarà ser la tasca principal del nou apostoli:

Fama es per tot lo mon que apostoli puria ab sos companyons ordenar quaix tot lo mon si-s vullia; e cor lo mon sia en tan gran discòrdia e desordenament, temedora cosa es esser apostoli. E significada es en l'apostoli gran colpa, si no usava de son poder en ordenar lo mon, siguent volentat tot lo poder que Deus ha donat a apostoli en ordenar lo mon. (NEORL VIII, IV, 78, § 10, 345)

El papat de Blaquerua és el punt culminant del procés d'ascensió en l'estament religiós, una culminació que no es pot entendre com a assoliment del màxim càrrec eclesiàstic, sinó com a moment en què tot el procés reformador que s'ha observat progressivament en grau ascendent (casa, ciutat, monestirs, diòcesi) esclata mundialment. Així com en la reforma diocesana el bisbe Blaquerua s'havia envoltat dels canonges per dur a terme la tasca missional, ara s'envolta dels quinze companyons cardenals del *Gloria in excelsis Deo*. L'evangelització es durà a terme arreu del món: «E cada part sia ufiçi del qual se tenga cascú per tengut a honrar e a mantenir la cort per ço que en la cort Jesucrist sia honrat e per la cort sia honrat per totes les terres del món». (NEORL VIII, IV, 79, § 7, 349) L'objectiu d'aquest equip organitzat és, com no podia ser altrament, restablir l'ordenació intencional al món per aconseguir-hi la pau:

En lo consistori fo l'apostoli Blaquerua ab los cardenals per ço que per lurs bones obres fos gloria coneguda a Deu en los cels. E per açó l'apostoli dix als cardenals que ell los pregava que li ajudassen a usar de son ofici a gloria de Deu en tal manera que poguessen retornar les gents a l'entenció per que son los oficis e les

sciencies: per donar gloria a Deu; cor tant es vengut lo mon en defalliment que a penes es null home qui aja entenció a aquella cosa per que es creat ni per que a l'ufici en que es. (NEORL VIII, IV, 80, § 1, 352)

Les conseqüències no es fan esperar. La bona acció del papa i del seu exèrcit esdevé un mirall de comportament per a la resta de la societat:

Lo be que-s seguia per l'ordenament que-l papa havia stabilit inluminà tot lo món e devoció donava a tots aquells qui ohien recomptar l'ordonament e per tot lo mon era escrit lo procés de l'ordinació. (NEORL VIII, IV, 80, § 11, 357)

Molt era lo gran be e-l bon exempli qui-s seguia per l'ufici del cardenal. E cor l'apostoli e-ls cardenals fahien lur poder en servir los uficis que havien presos a servir, per açó los donava benedicció e compliment a lurs obres e fahia-ls esser agradables a les gents. (NEORL VIII, IV, 95, § 6, 418)

Just en aquest punt, un cop que ha acabat el llibre quart, quan el món ha recuperat l'ordre i s'ha restablert la *pax christiana*, és el moment que Blaquer-na, ja envellit pel pas dels anys, pot assolir, ara sí, el seu desig vital de retirar-se a viure contemplativament. S'inicia el llibre cinquè, «De vida ermitana», que conté el transcendent «Llibre d'Amic e Amat» i la sintètica «Art de contemplació». La vida activa descrita al llarg de la novel·la, i que ha fruitat en l'ordenament del món, ha donat lloc a la vida contemplativa per la qual se segueix mantenint l'ordre i el servei a Déu, sobretot tenint en compte que la vida contemplativa suposa el grau més proper d'acostament a Déu.<sup>22</sup>

El darrer capítol, que tanca la ficció narrativa, és clau per a la connexió de tot el procés engegat per Blaquer-na amb els seus homes i el *Llibre d'intenció*. El discurs de l'heroi (amb l'autoritat moral que ha assolit amb el seu comportament virtuós) al joglar afligit, resumeix el vertader sentit de la novel·la i l'enllaça amb el contingut del *Llibre d'intenció*:

Bells amichs —dix Blaquer-na—, l'ufiçi de juglaria fo atrobat per bona entenció, ço es a saber, per loar Deu e per donar solaç e consolació a aquells qui son treballats e turmentats en servir Deu. Mas en temps som venguts que quaix home no husa de la final entenció per que los uficis foren començats al començament; cor lo començament de clergues fo fundat sobre bona entenció en primer, e açó mateix se segueix dels cavallers, juristes, artistes, metges, merchaders, religioses, ermitans e tots los altres uficis. Mas ara som en temps sdevenguts que, cor hom no-n husa tan fort con deuria, de la entenció per que los uficis e les sciencies son, per açó es lo mon en error e en treball, e Deus es innorat, desamat, desobeit per aquells qui son ubligats a

<sup>22</sup> Cf. *LI*, V.26.

amar e conexer e obeir e servir Deu. On, per açó jo, bells amichs, vos do penitencia que vos anets per lo mon cridant e cantant per uns huficis e per altres, dient la entenció per que fo juglaria e ls altres uficisen lo començament. E portats aquest *Romanç de Evast e Blaquerua*, en lo qual son significades les rahons per les quals foren atrobats los començaments demunt dits; e reptats e sobreprenets tots aquells qui husen mal de lurs uficis, segons vostre poder e temps e loch e oportunitat; e no us temats blasme, treball, mort per ço que a Deus siats agradable. (NEORL VIII, V, 115,§ 1, 577-578)

## Conclusions

El *Blaquerua* és la gran exemplificació del *Llibre d'intenció*. La trama de la novel·la és bastida sobre la teoria de la doble intencionalitat, sobre la *recta intenció* que ha de guiar l'home de qualsevol estament i en qualsevol actuació. La reforma de la societat, tan desbaratada perquè s'ha perdut el vertader sentit de la vida (recordem-ho, conèixer i estimar Déu), és possible si s'ordenen les intencions per les quals Déu ha disposat la creació. Els pares de Blaquerua han demostrat com ser exemplars des dels estaments pels quals han passat. Natana ha reformat la comunitat de monges, fent concordar les virtuts i rebutjant els vicis. Blaquerua, passant per tots els graus de l'estament religiós, ha reformat el món. La reforma de la cristiandat, amb la càrrega de denúncia social implícita (dirigida molt especialment a la jerarquia eclesiàstica), ha estat viable amb l'exèrcit d'ajudants amb què ha comptat Blaquerua, els quals han motivat, amb l'exemple, el canvi per a la resta de la societat. Una reforma, tanmateix, que fins que no s'ha acomplert no ha fet possible que l'heroi assolís la màxima aspiració de la vida contemplativa, en dualitat constant entre la vida activa i la vida contemplativa. El *Romanç d'Evast e Blaquerua*, per tant, és la posada literària en pràctica del *Llibre d'intenció*. Només des d'aquesta perspectiva es pot relativitzar la classificació d'«utòpica»: la reforma de la societat és possible si i només si es restableix l'ordre de les intencions, primer a nivell individual i després a nivell col·lectiu, en un restabliment dels valors originàriament cristians. L'exemplificació no s'aturarà aquí: els exemples del *Llibre de meravelles* o del *Llibre de Santa Maria* constituiran també aplicacions pràctiques de la teoria de la doble intenció, una teoria desenvolupada al llibre destinat a tractar monogràficament la qüestió.

## Bibliografia

- Alemaný (1992) = Rafael Alemaný, «Imbricacions entre la intencionalitat i el discurs explícit del *Blaquerna* lul·lià». *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989* (Nàpols: Istituto Universitario Orientale), Annali: Sezione Romanza, XXXIV, 1, pp. 223-240.
- Andreu de Palma (1975) = Andreu de Palma, «El món millor, en els seus aspectes social i religiós, segons les obres del Beat Ramon Llull», *EL* 19, pp. 53-59.
- Avinyó (1935) = Joan Avinyó, *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull: Repertori bibliogràfic* (Barcelona).
- Badia (1992) = Lola Badia, *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull* (Barcelona: Quaderns Crema); «Assaig» 10.
- Bennàssar Cifre (1943) = Bartomeu Bennàssar Cifre, *Estudi del Llibre d'intenció del Beat Ramon Llull*. «Certamen del Seminari Conciliar de Sant Pere» (Palma: Manuscrit de la Biblioteca Diocesana de Mallorca).
- Bonner & Badia (1988) = Anthony Bonner & Lola Badia, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària* (Barcelona: Les Naus d'Empúries), Segona edició, 1991.
- Bonnín (1943) = Llorenç Bonnín, *Estudi del Llibre d'intenció del Beat Ramon Llull*. «Certamen del Seminari Conciliar de Sant Pere» (Palma: Manuscrit de la Biblioteca Diocesana de Mallorca).
- Carreras Artau (1939) = Joaquim i Tomàs Carreras i Artau, *Historia de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Madrid), Reproducció anastàtica dels dos volums *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV. Edició facsímil*, intr. Jaume Mensa, Jaume de Puig, Josep M. Ruiz Simon i Pere Lluís Font, 2 vols. (Barcelona - Girona: Institut d'Estudis Catalans, Diputació de Girona, 2001 [1939-1943]).
- Fidora (2008) = Alexander Fidora, *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Alexander Fidora i Josep E. Rubio (eds.); Robert D. Hughes, Anna A. Akasoy i Magnus Ryan (trad.), «Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 214. Raimundi Lulli Opera Latina, Supplementum Lullianum» II (Turnhout: Brepols).
- Galmés (1935) = Ramon Llull *Obres de Ramon Llull. Libre d'intenció. Arbre de filosofia d'amor. Oracions e contemplacions del enteniment. Flors d'amors e flors d'entelligència. Oracions de Ramon*, Salvador Galmés (ed.), XVIII (Palma).



- Gayà (2006) = Jordi Gayà Estelrich «Ciència: confrontació de visions cristianes i islàmiques d'un concepte», dins *Història de la Ciència a les Illes Balears*, vol. I, «L'Edat Mitjana», Anthony Bonner i Francesc Bujosa Homar (ed.) (Palma: Govern de les Illes Balears), pp. 21-30.
- Gifreu (2010) = Ramon Llull, *Le Livre de l'intention*, Patrick Gifreu (trad.) (Perpinyà: Éditions de la Merci).
- Hillgarth (1981-1983) = Jocelyn N. Hillgarth, «Raymond Lulle et l'utopie», *EL* 25, pp. 175-185.
- Llull (2009) = Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerma*, Albert Soler i Joan Santanach (eds.), «Nova Edició de les Obres de Ramon Llull» VIII (Palma: Patronat Ramon Llull).
- Obrador (1901) = Ramon Llull, *Obras de Ramón Lull*, Jerónimo Rosselló (ed.), 3 vols (Palma de Mallorca), 1901-1903, I, pp. LVIII-LIX.
- Oliver (1985) = Antoni Oliver, «“Blanquerma” i “El Llibre de les Bèsties” de Mestre Ramon, un retaule de la vida medieval, una utopia de la reforma de l'Església i del món», dins *El setè centenari del Llibre de Blanquerma* (Palma: Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, I), pp. 14-34.
- Perarnau (1982) = Josep Perarnau i Espelt, «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», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 1. (Barcelona), pp. 9-46.
- Ripoll (en premsa) = Ramon Llull, *Llibre d'intenció*, Maria Isabel Ripoll (ed.); NEORL (Palma: Patronat Ramon Llull).
- Rubio (1995) = Josep E. Rubio, *Literatura i doctrina al «Llibre de Contemplació» de Ramon Llull. (Estudi formal i de continguts del primer volum)*, (València: Saó), «Saviesa Cristiana» 2.
- Ruiz Simon (1999) = Josep Maria Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema).
- Ruiz Simon (2002) = Josep Maria Ruiz Simon, «“En l'arbre són les fuyles per ço que y sia lo fruyt”»: apunts sobre el rerefons textual i doctrinal de la distinció lul·liana entre la intenció primera i la intenció segona en els actes *propter finem*». *SL* 42, pp. 3-25.
- Santanach (2005) = Ramon Llull, *Doctrina pueril*, Joan Santanach i Suñol (ed.); NEORL VII. (Palma: Patronat Ramon Llull).
- Servera (1987) = Vicent Servera, «Utopie et histoire. Les postulats théoriques de la praxis missionnaire», *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, Cahiers de Fanjeaux 22 (Tolosa: Privat), pp. 191-229.
- Tarré (1941) = José Tarré, «Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París», *Analecta Sacra Tarraconensia* 14 (Barcelona), pp. 155-182.

**Paraules Clau:** teoria lul·liana de les dues intencions, reforma del món, utopia

**Key Words:** the Lullian theory of the two intentions, world reform, utopia

### Resum

L'etiqueta que ha fet més fortuna per qualificar el *Romanç d'Evast e Blaquerua* ha estat la de «novel·la utòpica». Una lectura en clau intencional permet de relativitzar aquesta consideració: si la novel·la es llegeix com l'aplicació explícita de la doctrina de les dues intencions, la reforma de la societat com a cos social que proposa Llull és del tot factible. De fet, és el que aconseguen els personatges i el que aconseguix especialment Blaquerua amb els seus ajudants: la reforma és possible *si i només si* es viu d'acord amb la primera intenció.

### Abstract

The most widespread label describing the *Romanç d'Evast e Blaquerua* has been that of a «utopian novel». Reading it in terms of Lullian intentions permits us to relativize this idea: if the novel is read as an explicit application of the doctrine of the two intentions, the reform of society that Llull proposes is completely feasible. In fact this is what the characters achieve and especially what is achieved by Blaquerua and his helpers: reform is possible if only one lives in accordance with the first intention.

# Una aproximació a la *Medicina de pecat* de Ramon Llull\*

**Anna Fernàndez Clot**

(CDRL – Universitat de Barcelona)

annafzc@gmail.com

La *Medicina de pecat* és l'obra en vers més extensa de Ramon Llull. Es tracta d'un tractat moral i doctrinal compost per 5.872 versos i dividit en cinc parts que es presenta al pròleg com un electuari, o antídot contra el pecat, format per la contrició, la confessió, la satisfacció, la temptació i l'oració, i escrit en forma rimada per a una finalitat didàctica: «car mills pot esser decorat» (v. 11, 'après de cor').<sup>1</sup> Cada una de les cinc parts de la *Medicina de pecat* (a partir d'ara *MdP*) funciona com una unitat formal i temàtica diferent i s'organitza en diversos capítols que també constitueixen unitats formals, delimitades per títols que identifiquen el motiu del discurs i per l'esquema mètric (en octosíl·labs ariats o, en alguns casos, en combinacions ternàries), que s'adapta a l'extensió de cada capítol.<sup>2</sup>

Segons les dades del colofó, l'obra va ser acabada a Mallorca el juliol de 1300; és a dir, durant l'estada que Llull va fer a Mallorca entre el 1300 i el

---

Rebut 21 de juny de 2012. Acceptat 13 de setembre de 2012. doi: 10.3306 / STUDIALULLIANA. 107.02. ISSN: 2340-4752.

\* Aquest article, que forma part de les activitats del Grup de Recerca Consolidat SGR 2009-1261 i s'inscriu en el projecte FFI 2011-27844-C03-01 del MICINN, s'ha pogut desenvolupar gràcies a l'ajuda FPU-2010 del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Té origen en el treball de recerca del màster Estudis Avançats i Aplicats en Llengua i Literatura Catalanes presentat per l'autora el setembre de 2011 a la Universitat de Barcelona i dirigit per Lola Badia.

<sup>1</sup> Tots els fragments del *MdP* que se citen s'han extret del text de les ORL (Llull 1938, 3-205), sobre el qual s'han aplicat els criteris de la NEORL.

<sup>2</sup> Vegeu l'Apèndix per a l'estructura temàtica de l'obra. Els títols de parts i capítols són extrets de l'edició de les ORL.

1301, després de molts anys sense residir a l'illa i havent tornat d'una estada a París (1297-1299). Durant aquest període, que se situa en l'etapa ternària de l'Art, Llull va acabar la traducció catalana dels *Començaments de filosofia*, començada a París, i va escriure el *Cant de Ramon*, el *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae* i la *MdP* (tots dos datats el juliol de 1300), el *Llibre de l'és de Déu*, el *Llibre de coneixença de Déu*, el *Llibre d'home*, el *Llibre de Déu* (datats entre setembre i desembre de 1300) i l'*Aplicació de l'Art general* en vers (datada el gener de 1301).

Per la seva extensió i per les característiques estructurals de l'obra, que permeten que les parts i els capítols puguin ser llegits com a composicions separades, la *MdP* ha tingut una difusió principalment fragmentària. Com es pot observar al quadre de testimonis manuscrits que segueix, el text complet només s'ha conservat en dos còdexs: en un cançoner lul·lià compost a la segona meitat del segle XIV i en una còpia vuitcentista d'aquest cançoner. S'han transmès de manera separada alguns capítols de la primera part (identificats amb el títol de l'obra i amb el pròleg general), i han tingut una difusió com a opuscles independents (sense cap indicació de l'obra de la qual formen part) el tercer capítol de la quarta part («De Trinitat») i la cinquena part de l'obra («D'oració»), que ja es va transmetre com a obra independent per iniciativa de Llull al ms. 10504 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic i que sempre ha circulat amb el colofó que també acompanya el text complet. Al segle XVIII, la part «D'oració», el capítol «De Trinitat» i les tres primeres parts de l'obra van ser traduïdes al llatí a partir d'iniciatives diferents.

## 1. La *Medicina de peccat* en els estudis lul·lians

El 1859 es van publicar les *Obras rimadas de Ramon Lull* de Jeroni Roselló, la primera edició de les obres en vers de Llull, que inclou el text complet de la *MdP*, editat a partir del ms. 2017 de la Biblioteca de Catalunya.<sup>3</sup> Malgrat que l'edició ha estat considerada poc fiable per la crítica,<sup>4</sup> aquesta iniciativa va permetre donar a conèixer la dimensió de Llull com a poeta i escriptor en llengua catalana i, juntament amb la descripció de la poesia lul·liana feta el 1851 per Milà i Fontanals als *Trovadores* (pp. 567-568),<sup>5</sup> va contribuir a encaminar els estudis de l'obra en vers del beat en el marc d'una valoració estètica dels textos.

<sup>3</sup> Vegeu Llull (1859, 23-27 i 424-602), per als testimonis manuscrits i per a l'edició de la *MdP*.

<sup>4</sup> Vegeu, per exemple, les observacions de Ramon d'Alòs-Moner a Llull 1925, 22-23.

<sup>5</sup> Citat per Rubió (1985 [1961], 306).



Basant-se en aquesta orientació estètica, que té arrels en la concepció romànica del fenomen literari, la crítica ha establert una distinció entre les «poesies» o obres líriques (aquelles en què l'autor expressa l'amor a Déu i a la Verge o la seva experiència personal en relació amb el projecte), d'una banda, i les «obres rimades» o obres didàctiques sense valor poètic, de l'altra. Les descripcions de la poesia lul·liana s'han centrat només en el primer grup de textos i les úniques referències que s'han fet a les obres rimades didàctiques formen part de classificacions tipològiques dels poemes segons la forma mètrica o les formes expressives de la tradició. Aquest criteri distintiu s'observa, també, en les edicions de les *Poesies* de Lluïl a cura de Ramon d'Alòs-Moner i de Josep Romeu i Figueras, que són les que han tingut més ressò en la divulgació de l'obra en vers del beat.<sup>6</sup> Els editors no tenen en compte les obres didàctiques expositives (*Lògica del Gatzell*, *Lo pecat d'Adam*, *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa*, *Dictat de Ramon*, *Aplicació de l'Art general*) i només presenten les obres líriques (poesies del *Blaquerna*, *Plant de nostra dona santa Maria*, *Desconhort* i *Cant de Ramon*), *Lo concili* i els fragments de les obres rimades filosòfiques o teològiques (*Hores de nostra dona*, *Cent noms de Déu*, *MdP*) que «sobrepassen la simple fredor expositiva, i [en què] la puresa lírica sorgeix de sobte».<sup>7</sup>

En el cas de la *MdP*, des de l'edició divulgativa de Ramon d'Alòs-Moner i l'edició de Salvador Galmés a les ORL, la crítica ha posat de manifest que l'obra conté fragments de gran bellesa lírica que es poden considerar el millor de Ramon Lluïl. La selecció de capítols de l'obra que va fer Ramon d'Alòs-Moner va establir un cànon de fragments que, pel seu interès expressiu, s'han divulgat en diverses antologies i han esdevingut els únics versos de l'obra llegits pel públic no especialitzat: I, 1 «D'amor»; I, 2 «De temor»; I, 3 «De dolor»; I, 21 «D'ociositat»; I, 22 «De sentir»; II, 24 «D'esperança»; V, 6 «D'oració de temps».<sup>8</sup> Eugenio Mele, seguint l'edició de d'Alòs Moner, va difondre aquests mateixos capítols al costat de les poesies del *Blaquerna*, el *Cant de Ramon* i alguns versicles del *Llibre d'amic e amat*.<sup>9</sup> Josep Romeu va partir del text crític de les ORL (Lluïl 1936 i Lluïl 1938), però va seguir el mateix criteri que d'Alòs-Moner i va seleccionar els mateixos fragments de la *MdP*, als quals va afegir els capítols 7 «De falliment» i 25 «D'obrar» de la primera part.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Vegeu Lluïl 1925 i Lluïl 1957 i 1988.

<sup>7</sup> Segons Romeu a Lluïl 1957, 1274 i Lluïl 1988, 10.

<sup>8</sup> Lluïl 1925, 42-51.

<sup>9</sup> Lluïl 1935.

<sup>10</sup> Lluïl 1957, 1303-1308 i Lluïl 1988, 79-93.

En l'*Anthologie poétique* lul·liana editada i traduïda per Armand Llinarès, que és la més completa de la *MdP*, la selecció de fragments de l'obra està determinada pel criteri de representativitat (vuit capítols de la primera part, sis de la segona, sis de la tercera, fragments de tres capítols de la quarta i dos fragments del capítol 8 de la cinquena, «Comment prier»), però en la selecció dels capítols de la primera part l'editor segueix el cànon de d'Alòs-Moner i Romeu.<sup>11</sup> També el segueix el cantautor mallorquí Joan Manel en la selecció de fragments de la *MdP* per a la versió musicada que ha fet d'aquesta obra, el *Desconhort* i el *Cant de Ramon* (Llull 2009).

A partir d'aquest cànon, els fragments més divulgats en antologies generals, editats per primera vegada el 1932 com el conjunt més representativament líric de la *MdP* per d'Alòs-Moner, han estat el capítol II, 24 «D'esperança» i els versos 5407-5429 del capítol V, 6 «D'oració de temps», que s'han relacionat amb la imatgeria trobadoresca i amb les formes líriques populars de tradició mística franciscana i dels «laudesi».<sup>12</sup> Sugranyes de Franch va traduir al francès aquests versos del capítol V, 6 com a màxima representació de l'amor a Déu en la poesia lul·liana; Riquer, Miquel i Vergés i Teixidor van editar el capítol «D'esperança», el capítol V, 6 «D'oració de temps» i el colofó de l'obra a la seva antologia de poesia catalana; Gili, el capítol «D'esperança» i el capítol I, 2 «De temor»; Ros va editar i traduir al castellà el capítol «D'esperança» i el capítol I, 21 «D'ociositat»; a les antologies de Castellet i Molas, en edició castellana i en edició catalana, tornen a aparèixer junts el capítol «D'esperança» i els versos 5407-5429 del capítol «D'oració de temps»; i a l'antologia de la poesia catalana medieval de Giuseppe Sansone només apareix el capítol «D'esperança», en edició catalana i traducció italiana.<sup>13</sup> També el capítol I, 1 «D'amor» és divulgat en antologies generals: es troba a l'antologia de poesia catalana de Tasis i, en edició catalana i traducció castellana, a l'antologia de lírica medieval de la península Ibèrica d'Alvar i Talens.<sup>14</sup>

Més enllà d'aquest interès estètic per l'obra, cal situar l'edició crítica de la *MdP* de Salvador Galmés, publicada al segon dels volums de poesia de les ORL, i l'edició crítica dels textos llatins del capítol «De Trinitat» i de la part «D'oració» feta per Fernando Domínguez al volum XIX de les ROL.<sup>15</sup> També

---

<sup>11</sup> Lulle 1998, 155-173.

<sup>12</sup> Per a l'edició, vegeu Llull 1932. Vegeu també les descripcions de la poesia lul·liana de d'Alòs-Moner a Llull 1936, vii-xxi i de Romeu a Llull 1957, 1273-1277 i a Llull 1988, 9-16.

<sup>13</sup> Vegeu Sugranyes de Franch (1942, 43-44); Riquer & al. 1936, 16-29; Gili 1953, 4-9; Ros 1965, 30-31; Castellet & Molas 1969, 50-53 i 1979, 19-20; Sansone 2001, 36.

<sup>14</sup> Tasis 1949, 21-22; Alvar & Talens 2009, 1.038-1.039.

<sup>15</sup> Llull 1938, 1-205 i Llull 1993, 23-55.

cal esmentar l'edició del capítol V, 9 «De oració ab què» i del colofó de la *MdP* feta a partir del manuscrit Clm. 10504 de la Bayerische Staatsbibliothek (ff. 23-24), que forma part de la secció de textos en vers del segle XIII de l'*Antologia de textos de les Illes Balears*;<sup>16</sup> es tracta d'una edició diplomàticointerpretativa que té interès en el marc de la història de la llengua, com a testimoni de la producció de textos en un àmbit geogràfic i cronològic determinat. Les edicions de Galmés i Domínguez, en canvi, tenen interès en el marc de l'estudi textual i documental de l'obra lul·liana.

La de les ORL és l'única edició crítica del text complet de la *MdP* i, per tant, l'única edició vàlida per estudiar l'obra. Ara bé, cal remarcar que tant la selecció dels testimonis de base com l'establiment del text i de l'aparat de variants no parteixen d'una operació rigorosa de col·lació i filiació dels testimonis: per al text complet de l'obra, Galmés només té accés al manuscrit del segle XVIII (que considera deficient i que ha d'esmenar a partir de l'edició de Rosselló i d'adaptacions de lliçons característiques del manuscrit de base de la cinquena part de l'obra); per al capítol «De Trinitat» no coneix el testimoni del XIV ni té accés al del XVI-XVII i també segueix el testimoni del text complet, que col·laciona amb el manuscrit del XVII (que considera una còpia defectuosa i no segueix com a manuscrit de base, com inicialment es proposava); per a la part «D'oració», en canvi, utilitza el testimoni més antic del text (Clm. 10504 de la Bayerische Staatsbibliothek), que col·laciona amb els altres dos manuscrits del segle XIV i amb un del XV.<sup>17</sup>

Pel que fa a l'estudi de l'obra, a les «Notes preliminars», Galmés ressegueix pistes sobre la datació, l'autoria, el títol i la transmissió de la *MdP* a partir de les referències que es troben al text i a partir de les formes de citació de l'obra i de les parts transmeses com a opuscles independents en els catàlegs.<sup>18</sup> Obre, d'aquesta manera, les línies de recerca de base textual i documental fonamentals per a l'estudi de la composició i la transmissió de la *MdP*.

Gairebé seixanta anys després, en l'edició crítica de les versions llatines d'obres lul·lianes compostes entre 1299 i 1300, que inclou fragments de la *MdP*, Fernando Domínguez realitza un estudi sobre l'obra que recupera les línies de recerca obertes per Galmés. L'edició de la *MdP* és només de les versions llatines vuitcentistes del capítol «De Trinitat» i de la part «D'oració»<sup>19</sup> i es basa en una transcripció del text llatí dels manuscrits acarada a l'edició catalana de les

<sup>16</sup> Miralles 2006, 107-110.

<sup>17</sup> Llull 1938, 2 i 298-344. Vegeu la taula de manuscrits per a la identificació dels testimonis.

<sup>18</sup> Llull 1938, viii-x.

<sup>19</sup> Domínguez no té en compte la versió llatina de les primeres parts de l'obra, feta pel pare Pasqual.



ORL. A la introducció, però, l'editor aporta dades interessants sobre la composició i la transmissió tant del conjunt de l'obra com d'aquestes parts que han circulat de manera independent.

## 2. Una composició fragmentària?

Domínguez (Llull 1993, 16) planteja la hipòtesi que l'obra fos composta a partir de fragments escrits en moments diferents de la trajectòria de Llull:

El carácter independiente y poco coherente de las partes que componen *Medicina de peccat* parece indicar que este libro es la recopilación de una serie de piezas sueltas en rima que Llull juntó en un *Volumen metricum*. Puede ser que estos capítulos existieran ya como opúsculos independientes antes de ser incluido [sic] en el conjunto del *Liber de medicina peccati*. [...] Quizá sea el cuerpo de la obra una serie de fragmentos escritos treinta años antes en la soledad de Miramar que [l'autor] quiso reunir y rematar definitivamente. [...] Es lícito pensar que Llull [...] dejaría en los lugares de residencia habitual, como Montpellier, París, Génova o Mallorca, obras a medio terminar que continuaría escribiendo, o no, a la vuelta en cuanto se presentase esa oportunidad.

Es tracta d'una hipòtesi que ja havia plantejat Jordi Rubió i Balaguer, a propòsit de la irregularitat mètrica d'algunes poesies lul·lianes, al seu estudi sobre l'expressió literària en Llull inclòs a les *OE*.<sup>21</sup> D'acord amb els models de combinacions ternàries de la *MdP* que presenta Josep Romeu en la seva descripció de l'obra inclosa als estudis introductoris de les edicions de poesia lul·liana,<sup>22</sup> Rubió observa que l'anisòsil·labisme dels esquemes de tercets de la *MdP* és un cas diferent que el dels tercets dels *Cent noms de Déu*, i planteja la possibilitat que la variació formal de l'obra, sobretot a la segona part, estigui determinada per una composició basada en la unió de fragments escrits en moments diferents.

Domínguez rescata aquesta hipòtesi, que havia quedat enterrada, i la justifica a partir de raons que es fonamenten en l'estructura de l'obra: caràcter independent i poc coherent de les parts, incongruències formals, divisió anàrquica de capítols,

<sup>20</sup> Llull 1993, 15-22.

<sup>21</sup> Vegeu Rubió 1985 [1957], 277-279.

<sup>22</sup> Vegeu Llull 1957, 1279 i 1988, 21.

1) a4 a6 a8 b4 b6 b8. Exemples en l'edició: I, 21 «D'ociositat» i I, 22 «De sentir».

2) a8a8a8 b4 b6 b8. Exemples en l'edició: II, 24 «D'esperança».

3) a8a8a8 b4 b6 b8 c8c8c8. Sense exemple en l'edició.

diferents formes estròfiques, variació entre esquemes regulars i esquemes de versificació desigual (sobretot a la segona part), diferent qualitat poètica de les formes estròfiques, diferent tractament formal dels temes i manca d'unitat de criteri (sobretot a la quarta part). Pel que fa al capítol «De Trinitat» i a la part «D'oració», observa que, estructuralment, aquests textos estan disposats com a escrits autònoms i considera que podrien haver estat compostos originàriament com a opuscles independents i refosos després en el tractat en vers de *MdP* (Llull 1993, 420-421).

També justifica el caràcter independent d'aquestes parts de l'obra a partir de l'aplicació de les línies de recerca obertes per Galmés. En primer lloc, mitjançant l'anàlisi de les formes de designació de l'obra i dels fragments en el text i en els catàlegs, observa que les formes *tractat* i *escrit* tant poden fer referència al conjunt de l'obra (vv. 9, 12, 4267, 5860 i 5869) com al capítol «De Trinitat» (v. 2314, juntament amb l'apel·latiu *dictat*, v. 1980), i que la forma *llibre* tant apareix als catàlegs per designar el conjunt de l'obra com els opuscles «De Trinitat» i «D'oració». En segon lloc, considera que, malgrat que el conjunt de l'obra és citat al primer catàleg lul·lià, el capítol «De Trinitat» i la part «D'oració» també es documenten com a opuscles independents en catàlegs antics (i esmenta Proaza i Eimeric). I finalment, a partir de la identificació dels testimonis manuscrits de l'obra i dels fragments de l'obra (entre els quals no inclou el manuscrit de final del segle XIV que conté el text complet de la *MdP*), considera que només existeix una base textual antiga dels fragments i observa que també les traduccions llatines, fetes al segle XVIII a partir del text català, són només de fragments de l'obra; de manera que, segons Domínguez, la tradició manuscrita també sembla justificar la hipòtesi de la composició fragmentària de la *MdP*.

Ara bé, cal remarcar que, malgrat l'intent de justificar aquesta hipòtesi a través de diversos paràmetres, les dades aportades per Domínguez no són suficients ni es fonamenten en una anàlisi prou detallada del text per confirmar el caràcter fragmentari de la composició de l'obra. A partir del desenvolupament de les línies de recerca textual, documental i formal apuntades per Galmés, Domínguez i Rubió i a partir d'un estudi detallat del text de la *MdP*, és possible arribar a una interpretació més global i precisa de l'obra, que permet matisar algunes consideracions sobre la seva composició i que pot ajudar a afinar les interpretacions de caràcter estètic i a superar les lectures parcials del text.

### 3. La construcció d'un tractat moral en vers

El pròleg de l'obra presenta dades essencials per interpretar el text com a conjunt. Llull proposa un tractat en vers format per cinc parts que ha de funcio-

nar com a electuari («medicina e onguent», v. 7) contra el pecat. A partir de les diverses vies proposades i davant les diverses situacions que es presenten a l'obra, l'home pecador que conegui el tractat de memòria podrà vèncer el pecat (vv. 17-19) i assolir el «gaug e confort» (v. 20) que procura el fet de practicar la primera intenció: conèixer, estimar i honorar Déu.

Deus, ab vostra gran pietat  
fas Medecina de Peccat.

Contricció, confessió, encara satisfacció e la hona temptació e oració exament, son medicina e onguent contra peccat e faliment: e d'estes .v. fas est tractat, lo qual vul que sia rimat, car mils pot esser decorat.	5
E est tractat es departit segons que damunt avem dit; e sia pel Sant Esperit donat, e per mant hom sabut, car carrera es de salut, e leva tot hom caut en peccat, de la mala mort, si lo tractat ama molt fort e aporta gaug e confort.	10
	15
	20

L'estudi de diversos aspectes de l'estructura i de la transmissió del text demostra que, en un període pròxim a la datació del colofó, l'obra estava composta en l'estructura de cinc parts que anuncia el pròleg, com un tractat que té el propòsit d'ajudar els homes a sortir del pecat i contemplar i honorar Déu.

### 3.1. *La cohesió temàtica del tractat*

El missatge moral i doctrinal de l'obra es vehicula a través de la veu de l'autor, que es presenta com un jo pecador que prega pel perdó de Déu davant del pecat i que és posseïdor d'un saber general que permet conèixer la veritat sobre diversos principis ontològics i teològics, vèncer la temptació i el pecat i reconduir l'home a la primera intenció. El recurs de la primera persona dóna cohesió al tractat i, a la vegada, permet posar en funcionament diferents tipus de discurs

que marquen l'evolució temàtica de l'obra per les diverses vies de guarició del pecat que conformen el tractat com a «carrera [...] de salut» (v. 16). A les tres primeres parts, el discurs és fonamentalment una pregària del jo líric pecador, un discurs personal d'aflicció i confessió dels pecats comesos sobre diversos principis que té el propòsit de satisfer l'ofensa dels pecats i obtenir el perdó de Déu i que pot servir com a patró per a qualsevol home pecador. Després de superar aquesta primera fase de contrició, confessió i satisfacció dels pecats, a la quarta part, cal aprendre com es pot evitar caure en la temptació que fa el mal esperit i que condueix al pecat; el discurs es caracteritza pel seu caràcter demostratiu i s'adreça directament al lector potencial del tractat: l'autor ensenya com combatre les diferents formes de temptació del dimoni i demostra els principis teològics i ontològics que el mal esperit utilitza per desencaminar els homes. A la cinquena part, com a consecució d'aquest camí cap a la primera intenció, l'autor mostra com conduir l'oració de perdó i d'adoració a Déu a partir d'un discurs que combina parts de pregària i parts d'exposició dels principis sobre els quals es prega.

Aquesta evolució gradual del tractat com a mètode de guarició i reconducció a la primera intenció es fa explícita, també, en tres referències que es troben a la quarta part de l'obra i que cohesionen les parts en un discurs únic. Al capítol 25 «De vertut», l'autor explica que el dimoni pot temptar l'home convencent-lo que, només fent el bé, Déu el pot perdonar d'algun pecat comès i, per demostrar l'engany del mal esperit, recorda que és necessari penedir-se del pecat i fer-ne satisfacció a fi d'assolir el perdó de Déu, tal com ha quedat demostrat a les tres primeres parts: «e ja lo be no te valrá / que-n gloria n'ages de la, / si no-t penetz de ton peccat, / segons que t'o avem mostrat, / per contricció, confessar / e satisfacer, mercé clamar» (vv. 4258-4263). Al capítol 29 «De llibertat», explica que l'home que ha caigut en la trampa del dimoni ha de tornar a demanar perdó per via de la contrició si vol estimar el bé, com s'ha demostrat a la primera part: «e prega Deus c'a tu perdó / e que-t do la contricció / que desús ja dita avem» (vv. 4491-4493). I l'última referència, que es troba al final d'aquesta quarta part, mostra la connexió directa entre el motiu temàtic de la quarta part i el de la cinquena, l'oració: «Mostrat t'ay, doncs, lo faliment / lo qual ve per mou de temptar. / Ara-t vul mostrar mou d'orar» (vv. 4668-4670). D'aquesta manera, totes les parts de l'obra, centrades en motius temàtics concrets i caracteritzades per un tipus de discurs diferent, queden connectades com a elements consubstancials del tractat i definides com a estadis successius del camí de guarició del pecat que proposa l'autor.

Com es pot observar en l'esquema de l'estructura temàtica de l'obra que es reproduïx a l'Apèndix, el discurs de cada part s'organitza en seccions temàti-

ques que reproduïxen llistes de principis ontològics o teològics. És a dir, Llull desenvolupa el discurs entorn del motiu temàtic propi de cada part (la contrició, la confessió, la satisfacció, la temptació i l'oració) a partir de diversos principis que són explicats d'acord amb els mecanismes de l'Art. La creació de l'estructura d'una obra a partir de llistes de conceptes és, de fet, un procediment habitual en la construcció de les obres lul·lianes: el trobem en obres satèl·lit de l'Art com ara l'*Arbre de ciència* o l'*Aplicació de l'Art general* en vers, en altres obres en vers com ara els *Cent noms de Déu*, les *Hores de nostra dona* o el *Dictat de Ramon*, i en obres en prosa com ara el *Llibre de contemplació*, la *Doctrina pueril*, el *Romanç d'Evast e Blaquerua*, el *Llibre de meravelles* o el *Llibre d'intenció*, per posar uns quants exemples. En el cas de la *MdP*, aquest model d'estructuració de l'obra aporta dades interessants sobre la construcció del tractat.

A la primera part, Llull desenvolupa el discurs sobre la contrició aplicat a diversos principis que poden determinar l'actuació de l'home, però en aquest cas no segueix una estructura temàtica marcada com en les altres parts de l'obra. A la segona, el discurs sobre la confessió s'aplica a principis relacionats amb la divinitat, que s'organitzen en diverses seccions: el primer capítol («De Déu») fa la funció de pròleg i justifica l'estructura de la part com a unitat formal i temàtica amb un discurs entorn de la confessió («e est tractat, / segons qu'es rubricat», vv. 644-645); el motiu temàtic de la confessió s'aplica, en primer lloc, als principis que defineixen el Déu cristià (la unitat, la trinitat, les dignitats divines de la figura A de l'Art i la humanitat i la passió de Crist), que es tanquen amb la dignitat de senyoria; a continuació, en una secció identificada amb un títol davant del primer capítol i dedicada a santa Maria com a intercessora dels pecadors («De santa Maria, e, primerament de santedat»), la confessió s'aplica a les qualitats de la Mare de Déu; i finalment, a la companyia celestial que també pot fer d'intercessora entre els pecadors i Déu. El discurs de la tercera part s'inicia sense pròleg i consta de tres grans seccions sobre els principis de les quals cal que hom faci satisfacció dels pecats comesos: els deu manaments, els sentits i les facultats humanes, i les virtuts creades (les quatre cardinals, les tres teològals i altres). La quarta part, dedicada a l'ensenyament de la temptació que pot fer el dimoni sobre diversos principis, s'obre amb un capítol («De mal àngel e bo») que fa la funció de pròleg i anuncia l'organització de la part com a unitat formal i temàtica:

Temptació  
de mal angel e bo  
vuyl encercar en est sermó;            1858  
[...] Per que es preciós  
est tractat que-ls faytz amadós

vol ensenyar	1880
e per molts mous sercar,	
per so qu'enseyn a contrastar	
a conseyl mal	
d'esperit desleyal,	
e que-l bon consel e cabal	1885
sia autreyats,	
e que comens viatz	
so que li serà autreyatz.	

Aquesta part s'estructura en tres grans seccions de principis sobre els quals l'autor ensenya com es pot produir la temptació: la primera està dedicada als principals articles de la fe i a d'altres fonaments de la fe cristiana, i la segona i la tercera, identificades amb un títol i un pròleg que anuncia l'organització de les seccions com a unitats temàtiques, estan dedicades, respectivament, als sentits i a les facultats humanes («De .x. començaments radicals») i als principis naturals de l'home («De .x. raons naturals d'home»), que corresponen als principis de la figura A de l'Art. Cal remarcar que aquesta llista sobre els principis de la figura A no presenta ni el mateix nombre ni el mateix tipus de principis que la llista de la segona part del tractat que també reproduïx principis de la figura A; això es pot explicar pel fet que la llista de la segona part fa referència a les dignitats de Déu i alguns dels principis que s'hi apliquen no poden tenir correspondència amb els principis aplicables a l'home. Per contra, la llista de la segona secció de la quarta part correspon plenament a la llista de sentits i facultats humanes que estructura una de les seccions de la tercera part; ara bé, atès que el discurs de cada part correspon a motius temàtics diferents (la satisfacció i la temptació), la seva aplicació als mateixos principis té un caràcter ben diferent entre una part i l'altra.

És interessant la presència del sisè sentit corporal, l'«*affatus*», en aquestes llistes de sentits i facultats humanes. La classificació del llenguatge humà com un dels sentits de l'ànima sensitiva és una innovació lul·liana que es justifica a l'opuscle *Lo sisèn seny, lo qual apelam affatus* (Bo III.12), datat el 1294, i que s'incorpora a partir de llavors al discurs artístic i literari de l'autor. La primera vegada que apareix a la *MdP*, a la secció de la tercera part de l'obra, es defineix i es presenta com una novetat: «*Affar es sen per que parlar / significa so c'om vol far; / e es sen de nou conegut, / e mays que altre ha virtut / en far conexer lo Senyor / e en procurar sa onor*» (III, 16, vv. 1516-1521). La segona vegada que apareix a l'obra (IV, 16), però, ja no es presenta com una novetat.

La cohesió que estableix l'autor entre les seccions temàtiques d'una part del tractat i la connexió que es pot establir entre parts diferents per la referència a

determinats principis com l'«*affatus*» o als motius temàtics del tractat, com hem vist, permeten aportar dades interessants respecte de la hipòtesi de Domínguez que apunta una possible redacció d'alguns fragments del tractat entorn dels anys 70 del segle XIII a Miramar.<sup>23</sup> Tenint en compte que, al capítol sobre l'«*affatus*» de la tercera part (III, 16), l'autor cita els *Cent noms de Déu*,<sup>24</sup> una obra escrita a Roma segurament el 1292, i que, al capítol IV, 6 «De la passió de Jhesu Crist», cita l'*Arbre de ciència*,<sup>25</sup> una obra acabada a Roma l'1 d'abril de 1296, es pot verificar que la composició de la tercera i la quarta part de l'obra és posterior a 1296. També ha de ser del mateix període la composició de la cinquena part, com es pot verificar a partir de les referències a l'Art general i a l'aplicació de les Qüestions i Regles de l'Art en l'organització del discurs sobre l'oració que apareixen al pròleg d'aquesta part:

Vuyl departir oració  
 en .ix. maneres, e ves co.  
 Primera-s de so **que** Deus es,  
 segona, de so **de que** es,  
 tersa, de **per que** estará, 4675  
 quarta, **de quantitat** dirá,  
 quinta es **de qualitat**,  
 sisena, **de temps**, so sapxatz,  
 setena, **de loc** se dirá,  
 huytena es **de manera**, 4680  
 novena dirá e **ab que**  
 pot hom a Deu querre mercé.  
 Per estes .ix. va tot quant es,  
 segons que-n l'Art general es  
 exemplificat e mostrat. 4685  
 E Deu per sa gran pietat  
 avie nostra oració  
 ab pietat e ab perdó,  
 en tant que siam exoit;  
 e ajud-nos Sant Esperit. 4690

Com a la segona i la quarta part del tractat i com a les dues darreres seccions temàtiques de la quarta part, el pròleg que encapçala l'última secció de la *MdP*

<sup>23</sup> Vegeu el fragment citat de Llull 1993: 416.

<sup>24</sup> «E mou la boca Deu lausant / e els seus .C. *noms* nomenant, / los quals escrivim en rimar, / e al Papa els volguem donar» (III, 16, vv. 1524-1526).

<sup>25</sup> «Provat en l'Arbre general, / *Arbre de Sciencia* dit, / que-n Roma avemfayt e escrit» (IV, 6, vv. 2783-2785).

justifica l'organització de la part com a unitat formal i temàtica amb un discurs entorn de l'oració. En aquest cas, el fet que el nombre de capítols que formen la part sigui menor que en els altres casos està determinat pel tipus de principis sobre els quals s'estructura el discurs: les Qüestions i Regles de l'Art general.<sup>26</sup> Es tracta de principis sistematitzats a les Arts de l'etapa ternària com a instruments epistemològics o modes d'investigació aplicables a tota la realitat.<sup>27</sup> Atès que apareixen codificats com a tals a la *Taula general* (1294) i a l'Alfabet de l'*Ars generalis ultima* i de l'*Ars brevis* (1308), el seu ús com a mecanisme estructurador del discurs de la part «D'oració» permet situar la composició de la darrera part de la *MdP* en el període posterior a l'acabament de la *Taula general* (1294) i, per tant, entorn d'aquesta obra artística i de l'*Ars compendiosa* (1299).

Al tractat en vers, Lull aplica les Qüestions i Regles com a mètode per guiar l'oració entorn del coneixement i l'adoració de diferents principis relacionats amb la divinitat, i és precisament el seu caràcter de mètode codificat el que permet justificar que el motiu temàtic de l'oració s'apliqui només a un grup de principis i no a principis de naturalesa vària organitzats per seccions, com en les quatre primeres parts de la *MdP*.

	<b>Alfabet de l'Art</b>	<b>D'oració</b>
B	<i>utrum</i> 'si és'	
C	<i>quid</i> 'què és'	De oració <i>què</i>
D	<i>de quo</i> 'de què'	De oració <i>de què</i>
E	<i>quare</i> 'per què'	De oració per què
F	<i>quantum</i> 'quant'	De oració de quantitat
G	<i>quale</i> 'qual'	De oració de qualitat
H	<i>quando</i> 'quan'	De oració de temps
I	<i>ubi</i> 'on'	De oració de loc
K <sub>1</sub>	<i>quomodo</i> 'com'	De manera de oració
K <sub>2</sub>	<i>cum quo</i> 'ab què'	De oració <i>ab què</i>

Com es pot observar en aquesta taula, l'autor adapta les Regles en relació amb la sistematització d'aquests principis a la *Taula general* i a l'Alfabet: les deu Regles de l'Art (comptant les dues regles que s'inscriuen sota la lletra K) es redueixen a nou a la part «D'oració» amb l'eliminació de la primera regla sobre l'existència de Déu. Això es pot explicar en relació amb el conjunt de l'obra:

<sup>26</sup> Corresponen als ítems marcats en negreta i cursiva del pròleg. La negreta és meva.

<sup>27</sup> Vegeu Bonner 2012, 153-158.



l'existència de Déu ja ha estat demostrada a la quarta part del tractat, al primer capítol de la secció dedicada als principals articles de la fe cristiana («De esser Deus»). D'acord amb la idea del tractat com a mètode gradual per a la guarició de l'home caigut en pecat i la seva reconducció a la primera intenció, a la darrera part dedicada a l'exercici de l'oració per a conèixer, estimar i lloar Déu, la regla sobre l'existència de Déu és prescindible perquè aquest fonament de la fe ha estat justificat prèviament i, de fet, és la base sobre la qual se sustenta el tractat i, especialment, les regles d'oració de la darrera part.

### 3.2. *Unitats formals i variació*

El discurs de l'obra queda perfectament distribuït en diverses unitats formals i temàtiques delimitades per l'autor: la macroestructura que és el tractat tal com es presenta al pròleg, les unitats majors que són les parts (identificades amb títols i –excepte la primera i la tercera part– amb pròlegs que indiquen el motiu temàtic en què s'organitza el discurs dels capítols), les seccions temàtiques en què es divideixen les parts i s'agrupen els capítols (algunes de les quals estan identificades amb marques formals com els títols i els pròlegs) i, com a unitats menors que fan referència al motiu temàtic de la part, els capítols, que desenvolupen un determinat principi identificat amb un títol i presenten una estructura tancada des del punt de vista mètric i discursiu.

Ara bé, el fet que els diversos capítols del tractat i les parts en què s'agrupen els capítols estiguin construïts com a unitats que poden ser llegides de manera independent (és a dir, com a composicions separades), i sobretot, el fet que existeixi una forta variació formal entre els diversos capítols del tractat, no necessàriament s'han de considerar indicis d'una composició fragmentària de l'obra. De fet, la variació formal que s'estableix entre les diverses parts de l'obra té un paper important en la construcció del tractat i sembla estar determinada per l'evolució i la caracterització del discurs en cada una de les vies de guarició contra el pecat que formen el tractat.

D'una banda, la diferència entre el nombre de capítols de la cinquena part (nou) i el de les altres (entre trenta i trenta-dos, segons es tinguin en compte els pròlegs de les seccions temàtiques) està justificada per la naturalesa de la darrera part del tractat com a mètode d'oració a partir de les Qüestions i Regles de l'Art. D'altra banda, la diferència en l'extensió dels capítols entre les tres primeres parts i les dues darreres té relació amb l'ús dels diferents tipus de discurs que marquen l'evolució temàtica de l'obra. A les tres primeres parts, el discurs personal d'afflicció, confessió i pregària del jo líric pecador es desenvolupa a partir de la

mateixa estructura d'introducció, desenvolupament del motiu i conclusió o tancament, i té una extensió regular, que només varia en funció de l'ús de l'esquema de noves rimades (en capítols de 20 versos) o d'esquemes de combinacions ternàries (en capítols de 18 versos).<sup>28</sup> En canvi, a les dues darreres parts, el discurs demostratiu i expositiu, que segueix sempre l'esquema de noves rimades,<sup>29</sup> no té una extensió regular; s'organitza també a partir d'una estructura d'introducció, desenvolupament del tema i conclusió o tancament, però la part central es divideix en diverses seccions que, a la quarta part, desenvolupen la demostració del principi que correspon en cada capítol i la demostració de les diverses vies de temptació del dimoni sobre aquell principi, i que, a la cinquena part, desglossen l'explicació del tema sobre el qual es dirigeix l'oració i s'expressa el penediment del subjecte pel pecat. En aquestes darreres parts, l'argumentació i l'exposició dels principis entorn dels termes de temptació i del mètode d'oració marquen el desenvolupament del discurs, de manera que cada capítol és més llarg o més breu en funció de les necessitats expositives.

L'ús de diferents esquemes mètrics també fa un paper fonamental en relació amb l'estructura del tractat. La majoria de capítols són construïts en octosíl·labs apariats, és a dir, seguint el model de les noves rimades, la forma mètrica de caràcter narratiu i epistolar més difosa a les àrees gal·loromànica i catalana<sup>30</sup> i utilitzada per Lluïl en els proverbis i en diverses poesies de caràcter teològic o didàctic, a més de la *MdP*: *Lògica del Gatzell*, *El pecat d'Adam*, *Hores de nostra dona*, *Dictat de Ramon*, *Aplicació de l'Art general*. Com acabem d'observar, l'extensió de l'esquema d'apariats a la *MdP* no és la mateixa en tots els capítols de l'obra, i la diferència es pot explicar, en relació amb l'evolució temàtica del tractat, pel tipus de discurs que caracteritza les parts: els capítols de les tres primeres parts escrits en noves rimades estan formats regularment per vint versos, mentre que l'extensió de l'esquema d'apariats és lliure als capítols de les dues darreres parts de l'obra, en els quals s'han detectat casos d'inclusió de tercets i, a la quarta part, casos de versos sense apariat (v. 3423 i v. 3699). Tenint en compte que els casos de versos no apariats en l'esquema de les noves rimades és exclusiu de la quarta i la cinquena part de l'obra, aquests problemes en l'aplica-

---

<sup>28</sup> Únicament se salten aquesta regla el primer capítol de la primera part, que presenta divuit versos en noves rimades, i el desè capítol de la segona part, que presenta un esquema de combinacions ternàries format per vint-i-un versos.

<sup>29</sup> Només el primer capítol de la quarta part, que fa la funció de pròleg, s'organitza a partir d'un esquema de combinacions ternàries.

<sup>30</sup> Segons Di Girolamo (2003, 62-67). Frank (1957, II, 76-79) registra prop de cent obres en la literatura occitana medieval i Parramon (1992, 228-231), prop de cinquanta obres de la literatura catalana medieval, que utilitzen el model de les noves rimades en octosíl·labs.

ció del model mètric també es poden relacionar amb la funció expositiva i demostrativa que té el discurs en les dues últimes parts de l'obra i amb la importància de la matèria per sobre de la forma, trets que també afecten l'extensió de l'esquema mètric.

El pròleg de l'obra, onze capítols consecutius de la primera part (13-23), vint capítols no consecutius de la segona part (1, 3, 5, 6, 8, 10, 11, 13, 15, 16, 17, 21-28, 30, 31) i el primer capítol de la quarta part (el que fa la funció de pròleg de la part) estan construïts a partir d'un altre model mètric: les combinacions ternàries. Llull utilitza diferents esquemes que Josep Romeu va sistematitzar a partir de tres models regulars detectats a les dues primeres parts del tractat: (1)  $a^4 a^6 a^8 b^4 b^6 b^8$ ; (2)  $a^8 a^8 a^8 b^4 b^6 b^8$ ; (3)  $a^8 a^8 a^8 b^4 b^6 b^8 c^8 c^8 c^8$ .<sup>31</sup> Una anàlisi detallada de cadascun dels esquemes de tercets de l'obra, però, permet observar que l'ús de les combinacions ternàries a la *MdP* és més complex i està relacionat amb la posició que ocupen els capítols en el tractat.

Llull parteix de quatre tipus d'esquemes diferents i, en alguns casos, en fa variacions: (1) sis tercets octosíl·labs; (2) sis tercets de metre 4-6-8; (3) combinació de tercets de 4, 6 i 8 síl·labes i de tercets octosíl·labs; (4) combinació de tercets de metre 4-6-8 i d'apariats octosíl·labs.

El primer esquema, que només es troba al pròleg general de l'obra, està format per sis tercets octosíl·labs i el seu ús exclusiu sembla estar determinat per la funció prologal d'aquests versos. El segon esquema, que és utilitzat als capítols en tercets de la primera part i als capítols 1, 3, 5, 6, 8, 13, 15, 21, 22, 28 de la segona part, correspon al primer esquema apuntat per Romeu. L'única variació que Llull aplica a aquest model mètric és l'ampliació del nombre de tercets, que es produeix al capítol 10 de la segona part (format per set tercets) i al capítol prologal de la quarta part de l'obra (format per onze tercets). L'ús d'un esquema de tercets al primer capítol de la quarta part (l'únic capítol de les tres darreres parts de l'obra construït en tercets) és excepcional i sembla estar relacionat amb la funció prologal del capítol, que, en aquest cas, pot respondre a una voluntat de cohesió formal entre les primeres i les darreres parts de l'obra; aquest pot ser el motiu pel qual Llull utilitza l'esquema més representatiu de combinacions ternàries de l'obra i l'amplia d'acord amb les necessitats expositives d'aquest pròleg. El cas del capítol 10 de la segona part (excepcional en relació amb l'extensió regular dels capítols de les tres primeres parts) sembla ser el resultat d'un mal recompte del nombre de tercets, degut a l'autor i, segurament, provocat per una major atenció sobre la construcció del discurs que no pas sobre el seu ajustament en l'extensió regular de sis tercets.

<sup>31</sup> Vegeu Llull (1957, 1279) i Llull (1988, 21) i la nota 23 d'aquest article.

El tercer i el quart esquema afecten únicament capítols de la segona part de l'obra. El tercer presenta diferents variacions segons la combinació dels tercets octosíl·labs i els tercets de 4, 6 i 8 síl·labes: d'una banda, els capítols 16, 17, 24, 25, 26, 27 i 31 de la segona part comencen amb un tercet octosíl·lab, com en el segon i el tercer tipus d'esquemes de Romeu, però segueixen amb diferents combinacions entre tercets octosíl·labs i tercets de metre 4-6-8 o 8-6-4 a l'interior; i de l'altra, els capítols 23 i 30 de la segona part segueixen l'esquema de tercets de metre 4-6-8 i acaben amb un tercet octosíl·lab.<sup>32</sup> El quart esquema, caracteritzat per la combinació de tercets de metre 4-6-8 i apariats octosíl·labs, és exclusiu del capítol 11 de la segona part.

Deixant de banda el pròleg general del tractat i el primer capítol de la quarta part (la funció prologal dels quals determina el seu caràcter diferenciat respecte del conjunt), es pot observar que la variació mètrica de l'obra queda limitada a les dues primeres parts: d'una banda, la variació entre el model de les noves rimades i el model de combinacions ternàries és pròpia de totes dues parts i, de l'altra, la variació entre diversos esquemes de tercets és exclusiva de la segona part. Per sobre d'aquesta variació, però, existeix una cohesió temàtica que agrupa els capítols que presenten variació mètrica i els identifica com a conjunt.

La primera part no presenta cap organització temàtica en seccions i la variació mètrica entre els capítols es produeix a partir de tres blocs separats: a) capítols 1-12 en noves rimades, b) capítols 13-23 en tercets de metre 4-6-8 i c) capítols 24-32 en noves rimades. Això pot fer pensar que la composició d'aquests blocs s'hagi produït de manera separada i que després s'hagi agrupat per formar una part de l'obra, però el fet que tots els capítols quedin cohesionats en un únic discurs entorn del motiu temàtic de la contrició i el fet que el bloc que aporta variació al conjunt se situï a la secció central, són trets que indiquen que darrere la composició dels capítols de la part hi ha una idea conscient d'unitat temàtica i de variació formal. El mateix passa amb la segona part: aquesta, però, sí que s'organitza a partir d'una estructura marcada que cohesionava els capítols que presenten variació mètrica en seccions temàtiques organitzades, i el discurs entorn del motiu de la confessió de l'home pecador es desenvolupa de manera ordenada i descendent des del principi més distintiu de Déu fins a la companyia celestial d'incorporació més recent al costat de Déu i la seva santa mare (sant Agustí, sant Gregori i sant Jeroni com a confessors). Això fa evident que la composició d'aquesta part tan cohesionada temàticament no pot ser fragmentària, sinó que està construïda tenint en compte el conjunt de la part com a unitat formal i temàtica.

---

<sup>32</sup> El quart tercet del capítol 23 també és octosíl·lab.

La variació mètrica, doncs, es pot entendre com un element inherent a la composició d'aquestes parts com a unitats temàtiques. També ho és l'ús del tipus de discurs demostratiu i expositiu que marca l'estructura dels capítols a les dues darreres parts del tractat, i l'ús de diferents models expressius que marquen la construcció del discurs dels capítols de les tres primeres parts (l'apòstrof, la introducció d'una premissa general o d'una imatge, l'explicació del principi i del pecat comès sobre el principi i l'expressió del penediment i la confessió o la satisfacció del pecat), que l'autor combina indistintament en els capítols escrits en noves rimades o en combinacions ternàries.

Cal tenir en compte que les tres primeres parts de la *MdP* estan construïdes amb una mateixa estructura de base, determinada per l'ús d'un mateix tipus de discurs de pregària que permet introduir el pecador al camí de guarició que proposa el tractat, i per l'ús d'una estructura regular en els capítols que facilita la lectura dels textos com a pregària. En relació amb el conjunt, doncs, aquests elements de variació inherents a la concepció de les tres primeres parts com a unitats temàtiques i formals (la variació mètrica i la combinació de diferents models constructius del discurs dels capítols) semblen utilitzats deliberadament per l'autor com a recursos per donar fluïdesa al discurs dels capítols i per facilitar l'atenció del lector sobre les formes de contrició, confessió i satisfacció del pecat, de temptació sobre diversos principis i d'oració.

### 3.3. *Unitats del tractat amb una difusió independent*

Un altre aspecte que cal tenir en compte en relació amb la construcció de la *MdP* –i sobre el qual Fernando Domínguez (Llull 1993, 420-421) va fonamentar una part dels seus arguments sobre la composició fragmentària de l'obra– és la constitució i la difusió del tercer capítol de la quarta part del tractat (que porta el títol «De Trinitat») i de la cinquena part dedicada a l'oració com a opuscles independents. A diferència dels primers capítols de la *MdP*, que també han tingut una difusió separada de la resta del text, però sempre han estat identificats com a part del tractat en els manuscrits que els copien,<sup>33</sup> el capítol «De Trinitat»

---

<sup>33</sup> Al ms. B 100 del University College de Dublín, el pròleg i els primers capítols de l'obra són copiats als folis finals de la segona part del volum factici, queden interromputs al vuitè vers del capítol 12, quan s'acaba el foli, i estan identificats amb el títol *Dictat que R. Luul feu de les v virtuts*. Al ms. 110 de la Societat Arqueològica Lul·liana, també són copiats als folis finals del còdex, queden interromputs al setè vers del capítol 13 (identificat amb una rúbrica com el capítol 11) i estan identificats com a *Fragment del tractat de les sinc virtuts*. Finalment, la traducció llatina del Pare Pasqual, conservada al fons de la Causa Pia Lul·liana de l'Arxiu Diocesà de Palma (caixa 3, lligall 2), és fins al final del capítol 5 de la tercera part i està identificada amb el títol *Liber de medicina peccati*.

i la part «D'oració» han estat caracteritzats com a obres independents en testimonis des del segle XIV fins al XVIII, sense cap referència a la seva posició en el tractat *Medicina de peccat*.

Pel que fa al capítol «De Trinitat», es pot confirmar que la seva composició està lligada a la construcció del tractat i que, per tant, la seva difusió com a opuscle independent és posterior a la composició del text complet de la *MdP*. Des del punt de vista formal, la delimitació del discurs del capítol com una unitat formal i temàtica amb entitat pròpia, organitzada amb una estructura molt marcada d'introducció (vv. 1949-1984), demostració de la Trinitat a partir de seccions delimitades (vv. 1985-2310) i conclusió (vv. 2311-2318), segueix les mateixes pautes que en altres capítols de la quarta i la cinquena part de l'obra. I, des del punt de vista temàtic, el discurs del capítol es vehicula a partir del motiu de la temptació del mal esperit sobre un principi determinat (com s'anuncia al pròleg de la part) i queda integrat en l'organització dels capítols que formen la secció temàtica dels articles de la fe a partir de dues referències: en el mateix capítol, l'autor esmenta la prova de l'existència de Déu («Deus es segons que provat es», v. 1985), feta al capítol IV, 2 «De esser Deus»; i, en el capítol IV, 4 «De creació» 4, l'autor fa referència a la prova de la Trinitat feta al capítol anterior: «car, segons que us pot remenbrar, / provada avem Trinitat» (vv. 2397-2398).

L'interès pel tema teològic de la Trinitat, el caràcter demostratiu del discurs i la seva organització com a unitat formal devien ser factors que van propiciar la separació d'aquest capítol respecte del conjunt de la *MdP*. El primer testimoni d'aquesta separació es troba a la segona part del manuscrit B 100 del University College de Dublín, composta al segle XIV i provinent de Mallorca: el text està identificat amb el títol *Dictat que feu don R. Luul de la Trinitat* i presenta una fórmula de tancament que delimita el discurs com un opuscle autònom. És, però, a partir del segle XVII que la difusió d'aquest text com a obra doctrinal independent té fortuna: és copiat al ms. 110 de la Societat Arqueològica Lul·liana (identificat amb la rúbrica «Prova la sancta Trinitat», delimitat amb la fórmula de tancament i seguit d'obres teològiques en vers com *Lo peccat d'Adam* i el *Dictat de Ramon*), i també en el primer plec d'un volum factici del XVII, el ms. Hisp. 69 (612) de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic (en què el text també és identificat amb el títol *Dictat de Reimon Luil de la Trinitat* i presenta la fórmula de tancament); al segle XVIII, en el marc del projecte editorial de Salzinger, va ser traduït al llatí amb el títol *Dictatum de Trinitate* i copiat entre obres teològiques demostratives (ms. 220b del fons Priester seminar de la Martinus-Bibliothek de Magúncia). També es va començar a documentar com a opuscle independent en catàlegs d'obres lul·lianes des del segle XVIII; l'únic prece-

dent és la distinció de la quarta part de la *MdP* al catàleg d'Eimeric de les obres lul·lianes condemnades el 1376 (*Liber de tentatione*, 17), ja que la referència a un *Liber de Trinitate* al catàleg de Proaza (núm. 66) no sembla correspondre al capítol de *MdP*, com apuntava Domínguez (Llull 1993, 420), sinó al *Liber de Trinitate trinitissima* (Bo IV.85).<sup>34</sup>

La difusió de la part «D'oració» com a opuscle independent, en canvi, és deguda al mateix Llull, com ho confirma la posició del text al ms. 10504 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, un dels manuscrits de primera generació copiats pel col·laborador de Llull Guillem Pagès.<sup>35</sup> L'opuscle, identificat amb la rúbrica «De oració», el pròleg de la part i el mateix colofó que es troba al final del text complet de la *MdP* al ms. 2017 de la Biblioteca de Catalunya, està col·locat després d'una obra en prosa de caràcter teològic, el *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae*, una versió llatina del *Dictat de Ramon* i el *Coment del dictat*, acabada també a Mallorca el juliol de 1300. Com demostra Soler (2006), aquest procediment de formació de còdexs, amb una obra principal en prosa i una obra secundària en vers que presenten proximitat cronològica, es detecta en altres manuscrits de Guillem Pagès; aquest és l'únic cas, però, en què l'obra en vers és un opuscle que funciona com a part d'una altra obra, a la qual no es fa cap referència en la còpia del text. Es tracta, per tant, d'una separació de la part posterior a la composició del text complet de la *MdP* o d'un opuscle lul·lià existent que l'autor va aprofitar com a cinquena part del tractat?

Des del punt de vista formal, la part «D'oració» presenta una estructura ben delimitada gràcies al pròleg que introdueix el motiu temàtic i anuncia la divisió del discurs en seccions. Cal recordar, però, que aquest recurs de delimitació d'una secció com a unitat formal i temàtica no és exclusiu de la cinquena part de l'obra, sinó que es troba també a la segona i a la quarta part (en què el primer capítol té funció prologal) i en dues seccions temàtiques de la quarta part (en què, com a la part «D'oració», el pròleg és un escrit que apareix directament després del títol de secció i anuncia el motiu temàtic i la divisió del discurs). Això, juntament amb el fet que, en el manuscrit de Guillem Pagès i en altres testimonis que transmeten la part «D'oració» com a obra autònoma, l'opuscle es tanqui amb el mateix colofó que apareix al final del text complet de la *MdP*, sembla indicar que la difusió de la part com a opuscle independent va ser posterior a la composició del tractat com un conjunt format per cinc parts.

<sup>34</sup> Vegeu aquest catàleg a la Llull DB i la seva correspondència amb les obres del catàleg Bonner: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cat1.asp?PROA>>.

<sup>35</sup> Per a la caracterització dels manuscrits de primera generació copiats per Guillem Pagès, vegeu Soler (2006) i (2010).

Des del punt de vista temàtic, encara que no hi ha cap referència explícita a l'interior de la part que indiqui la seva relació amb la resta del tractat (com en el cas del capítol «De trinitat»), també s'han mostrat suficients indicis per considerar que la composició d'aquesta part està lligada a la construcció de la *MdP* com un tractat moral en cinc parts, la darrera de les quals és la «D'oració». Algunes marques que manifesten la cohesió d'aquesta part amb la composició del conjunt de l'obra són: la referència del pròleg general de l'obra a l'oració com a via de guarició contra el pecat i com a cinquena part del tractat, la marca de connexió entre el discurs de la quarta i el de la cinquena part, i l'adaptació de les Qüestions i Regles de l'Art general al discurs moral del tractat (que implica l'eliminació de la primera qüestió sobre l'existència de Déu perquè ha estat demostrada al segon capítol de la quart part i és el fonament de tot el discurs del tractat i, especialment, de la cinquena part).

En la tradició manuscrita, segurament a conseqüència de la presència del text al manuscrit de Guillem Pagès, es testimonia una difusió força antiga i continuada de la part «D'oració» com a obra autònoma: l'opuscle és copiat al costat d'altres obres en vers de Llull amb caràcter litúrgic al ms. Ottob. lat. 542 de la Bibliotheca Apostolica Vaticana (del segle XIV), al ms. 2 de la Societat Arqueològica Lul·liana de Palma (també del segle XIV), al ms. 1/71 del Collegio di San Isidoro de Roma (de finals del segle XV) i al ms. 110 de la Societat Arqueològica Lul·liana (de final del XVI o principi del XVII); una còpia del segle XVI de l'opuscle «D'oració» formava part d'un volum factici, avui perdut (ms. 8 de la Societat Arqueològica Lul·liana), que contenia la versió catalana del *Llibre dels articles de la fe*; i se'n conserva una traducció llatina del segle XVIII, obra de fra Bartomeu Fornés, al ms. 1072 de la Biblioteca Pública de Palma.

A partir del segle XVI, el «D'oració» és documentat com a obra independent en diversos catàlegs i inventaris, amb l'únic precedent del catàleg d'Eimeric de les obres lul·lianes condemnades el 1376, que registra un *Liber de contritione, confessione, satisfactione et oratione* (núm. 7), un *Liber de tentatione* (núm. 17) i un *Liber de oratione* (núm. 18). El fet que l'opuscle no aparegui identificat com a obra autònoma al primer catàleg de les obres lul·lianes, el catàleg de l'*Electorium* (1311-1314), que sí que identifica el *Liber de medicina peccati* (núm. 29), també és un indicatiu que permet considerar que la composició de la part «D'oració» està vinculada a la composició del conjunt de la *MdP* com un tractat moral en vers format per cinc parts, a través de les quals l'home pecador pot ésser reconduït de manera gradual vers la primera intenció.

Si s'accepta aquesta hipòtesi, cal entendre la separació de la cinquena part de l'obra i la seva difusió independent com una estratègia de Llull que respon a un criteri de funcionalitat en l'operació de producció i difusió de les seves obres: en



més d'una ocasió, l'autor va separar fragments d'obres extenses que poden funcionar autònomament, probablement per fer més accessibles alguns continguts de la seva producció que considerava rellevants o originals (en aquest cas, un mètode d'oració a partir de les Qüestions i Regles de l'Art general), i els va difondre al costat d'obres de temàtica diversa. El cas més conegut és el del *Llibre d'amic e amat*, traduït al llatí i copiat com a obra subsidiària del *Liber super Psalmum Quicumque* en un còdex adreçat al dux de Venècia i compost d'obres diverses.<sup>36</sup>

#### 4. Cap a una nova perspectiva de la *MdP*

La difusió parcial que ha tingut l'obra, tant en els manuscrits com en les edicions divulgatives de la poesia lul·liana, ha estat un impediment per estudiar el text de manera global i precisa. Des de la perspectiva estètica de la literatura, la crítica no ha pogut donar una interpretació de la *MdP* ajustada al programa de l'autor i al caràcter instrumental de les seves obres. D'altra banda, les edicions crítiques de Galmés i Domínguez han aportat dades textuais i documentals importants, però presenten mancances, com ara la identificació del manuscrit més antic documentat que conté el text complet de la *MdP*, que limiten l'abast d'estudi de l'obra. La unió entre les línies de recerca textual, documental i formal del text apuntades per la crítica i els darrers avenços en la comprensió de les línies de producció i difusió de les obres lul·lianes és imprescindible per fer un pas endavant en la interpretació de la *MdP*.<sup>37</sup>

Les dades que emergeixen de l'anàlisi de diversos aspectes de l'estructura i de la transmissió del text sostenen la concepció de l'obra com un tractat moral en vers format per cinc parts que corresponen a les cinc vies de guarició contra el pecat presentades al pròleg. El descobriment de llistes de principis en la composició de l'obra, un procediment típicament lul·lià, posa de manifest el caràcter instrumental del tractat en relació amb l'Art i el programa de conversió i reconducció a la primera intenció de Llull, i ajuda a determinar les línies compositives de la *MdP* com a conjunt. La cohesió temàtica que s'estableix entre les diverses unitats formals que constitueixen el tractat és un indicatiu que l'obra està concebuda per l'autor com un conjunt coherent, amb una estructura complexa i

---

<sup>36</sup> Per a la composició del ms. Lat. VI, 200 de la Biblioteca Nazionale Marciana de Venècia, vegeu Soler (1994) i (2010).

<sup>37</sup> En aquest sentit, és fonamental la Llull DB, així com el manual sobre l'Art lul·liana de Bonner (2012 [2007]) i els estudis d'Albert Soler sobre la participació de Llull en la difusió de la seva obra, per exemple, Soler (2010).

marcada per la variació. Atès que es tracta d'una obra extensa, és possible que la seva composició no es limiti a l'estada que Llull va fer a Mallorca el 1300 i que alguns fragments (com la primera part) siguin anteriors, però el terme *a quo* no pot ser d'abans de mitjan anys noranta, com demostren les autoreferències detectades en diversos passatges i la cohesió entre els capítols i les parts. D'altra banda, el capítol «De Trinitat» i la part «D'oració» estan integrats al discurs del tractat i la seva separació i circulació com a opuscles independents és posterior a la composició de la *MdP* com a conjunt, almenys pel que fa al capítol «De trinitat», però probablement també pel que fa a la part «D'oració».

A partir de l'anàlisi de tots els testimonis coneguts que formen la tradició manuscrita de la *MdP*, és possible adquirir un coneixement més exacte pel que fa a les vies de transmissió de l'obra que pot aportar més dades sobre la seva composició i la seva interpretació. En aquest sentit, és important l'estudi de les relacions entre tots els manuscrits antics de l'obra que s'han documentat (ja siguin del text complet, de fragments o dels opuscles amb tradició independent) i l'estudi de la *MdP* al ms. 2017 de la Biblioteca de Catalunya, un cançoner lul·lià datat de la segona meitat del segle XIV, que té una còpia vuitcentista feta, segurament, a Mallorca.<sup>38</sup> També cal situar l'obra en relació amb la tradició medieval, sobretot pel que fa a l'ús del gènere del remei moral i als models de poesia doctrinal i de pregària. La nova edició crítica de l'obra que estic preparant es fonamenta en el desenvolupament d'aquestes línies de recerca i té en compte els avenços dels estudis de la crítica textual, sobretot pel que fa a les obres de Ramon Llull; per primera vegada, es tindran en compte tots els manuscrits coneguts del text i es podrà partir del testimoni de base fins ara més fiable del text complet de la *MdP*, el ms. 2017 de la Biblioteca de Catalunya.

## Bibliografia

- Alvar & Talens (2009) = Carlos Alvar i Jenaro Talens, *Locus amoenus. Antologia de la lírica medieval de la península ibérica: latín, árabe, hebreo, mozárabe, provençal, galaico-portugués, castellano y catalán* (Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, 2009).
- Bonner (2012 [2007]) = Anthony Bonner, *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, «Blaquerna» 9 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2012). Versió original: Id., *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide* (Lieden - Boston: Brill, 2007).

---

<sup>38</sup> Vegeu les descripcions dels còdexs a la Lull DB.

- Castellet & Molas (1969) = J. M. Castellet i Joaquim Molas, *Ocho siglos de poesía catalana. Antología bilingüe* (Madrid: Alianza Editorial, 1969).
- Castellet & Molas (1979) = J. M. Castellet i Joaquim Molas, *Antología general de la poesía catalana* (Barcelona: Edicions 62, 1979).
- Di Girolamo (2003) = Constanzo Di Girolamo, «La versification catalane médiévale entre innovation et conservation de ses modèles occitans», dins Peter Ricketts (ed.), *Actes du Premier Congress International de l'Association Internationale d'Etudes Occitanes* (Londres: A.I.E.O. - Westfield College, 2003), pp. 35-66.
- Frank (1957) = István Frank, *Répertoire métrique de la poésie des troubadours*, 2 vols. (París: Librairie ancienne Honoré Champion, 1957).
- Gili (1953) = Joan Gili, *Anthology of Catalan Lyric Poetry*, selecció i introducció de Joan Triadó (Oxford: The Dolphin Book, 1953).
- Llull (1859) = Ramon Llull, *Obras rimadas de Ramon Llull*, edició de Jeroni Rosselló (Palma: Impremta de Pere Josep Gelabert, 1859).
- (1925) = Ramon Llull, *Poesies*, Ramon d'Alòs-Moner (ed.), *ENC A 3* (Barcelona: Barcino, 19282).
- (1932) = Ramon Llull, *Pàgines escollides de Ramon Llull*, Ramon d'Alòs-Moner (ed.), Col·lecció Popular Barcino 88 (Barcelona: Barcino, 1932).
- (1935) = Ramon Llull, *Poesie e versetti di Ramon Llull*, Eugenio Mele (ed.), Testi Romanzi 4 (Roma: P. Magliore, 1935).
- (1936) = Ramon Llull, *Rims. Tom I*, Salvador Galmés i Ramon d'Alòs-Moner (eds.), ORL XIX (Palma, 1936).
- (1938) = Ramon Llull, *Rims. Tom II*, Salvador Galmés (ed.), ORL XX (Palma, 1938).
- (1957) = Ramon Llull, *Poesies*, Josep Romeu i Figueras (ed.), *OE I* (Barcelona: Selecta, 1957), pp. 1273-1348.
- (1988) = Ramon Llull, *Poesies*, Josep Romeu i Figueras (ed.) (Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 19882). Primera edició: Id., *Poesies* (Barcelona, Selecta: 1958).
- (1993) = Ramon Llull, *Medicina peccati (Dictatum de Trinitate et Liber de oratione)*, dins ROL, Tomus XIX. 86-91. Parisiis, Barcinonae et in Civitate Maioricensi, annis MCCXCXIX-MCCC composita, Fernando Domínguez Reboiras (ed.), *Corpus Christianorum, Coninuatio Mediaevalis CXI* (Turnhout: Brepols, 1993), pp. 415-455.
- (1998) = Ramon Llull, *Anthologie poétique*, edició i traducció d'Armand Lliñarès (París: Cerf, 1998).
- (2009) = Joan Manel, *Ramon Llull. Medicina de pecat* [enregistrament sonor], 1 disc (Esporles: Tumbet Music, 2009), Ref. TM-2009-1.

- Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de dades Ramon Llull (Llull DB)*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona). <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/>> (14 de maig de 2012).
- Miralles (2006) = Joan Miralles Montserrat, *Antologia de textos de les Illes Balears. Volum I: segles XIII-XVI*, pròleg de Joan Martí i Castell (Palma - Barcelona: Institut d'Estudis Baleàrics - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006).
- Parramon (1992) = Jordi Parramon i Blasco, *Repertori mètric de la poesia catalana medieval* (Barcelona: Curial, 1992).
- Riquer & al. (1936) = Martí de Riquer, Josep Maria Miquel i Vergés, Joan Teixidor, *Antologia general de la poesia catalana* (Barcelona: Distribuïdora de Publicacions, 1936).
- Rubió (1985 [1957]) = Jordi Rubió i Balaguer, «Alguns aspectes de l'obra literària de Ramon Llull», dins *Ramon Llull i el lul·lisme* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), pp. 248-299. Versió original: Id., «Obra literària. L'expressió literària en l'obra lul·liana», dins *OE I* (1957), pp. 85-111.
- Rubió (1985 [1961]) = Jordi Rubió i Balaguer, «L'expressió literària en l'obra lul·liana», dins *Ramon Llull i el lul·lisme* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), pp. 300-314. Versió original: Id., *EL 5*, pp. 133-144.
- Sansone (2001) = Giuseppe E. Sansone, *Poesia catalana del Medioevo. Antologia, con testi originali a fronte* (Novara: Interlinea Edizioni, 2001).
- Soler (1994) = Albert Soler, «“Vadunt plus inter sarracenos et tartaros”: Ramon Llull i Venècia», dins Lola Badia i Albert Soler (eds.), *Intel·lectuals i escriptors a la baixa edat mitjana* (Barcelona: Curial Edicions Catalanes - Publicacions de l'Abadia de Montserrat), pp. 47-68.
- Soler (2006) = Albert Soler, «Estudi històric i codicològic dels manuscrits lul·lians copiats per Guillem Pagès (ca. 1274-1301)», *ATCA 25* (2006), pp. 229-266.
- Soler (2010) = Albert Soler, «Els manuscrits lul·lians de primera generació», *Estudis Romànics 32* (2010), pp. 179-214.
- Sugranyes de Franch (1942) = Ramon Sugranyes de Franch, «La personalité poétique et mystique du Bienhereux Ramon Llull», *Nova et Vetera 17* (1942), pp. 27-44.
- Ros (1965) = Félix Ros, *Antología poética de la lengua catalana, puesta en versos castellanos* (Madrid: Editora Nacional, 1965).
- Tasis (1949) = Rafael Tasis, *Antologia de la poesia catalana: de Ramon Llull a Jacint Verdaguer, segles XIII a XIX* (Barcelona: Selecta, 1949).

**Apèndix. Estructura temàtica de la *MdP***

<i>PARTS</i>	<i>SECCIONS TEMÀTIQUES</i>	<i>CAPÍTOLS</i>	<i>VERSOS</i>	
INVOCACIÓ			1-2	
PRÒLEG			3-20	
PART I  DE CONTRICCIÓ	Diversos principis que actuen en l'home	1. D'amor	21-38	
		2. De temor	39-58	
		3. De dolor	59-78	
		4. De valor	79-98	
		5. De elegiment	99-118	
		6. De penediment	119-138	
		7. De faliment	139-158	
		8. De obligament	159-178	
		9. De desobediència	179-198	
		10. De vergonya	199-218	
		11. De mentir	219-238	
		12. De engan	239-258	
		13. De crueltat	259-276	
		14. De desesperar	277-294	
		15. De jurar	295-312	
		16. De infàmia	313-330	
		17. De escusació	331-348	
18. De impaciència	349-366			
19. De desleyaltat	367-384			
20. De sejournar	385-402			
21. De occiositat	403-420			
22. De sentir	421-438			
23. De cogitar	439-456			
24. De parlar	457-476			
25. De obrar	477-496			
26. De carreres	497-514			
27. Del cor	515-534			
28. De ymaginació	535-554			
29. De perdre	555-574			
30. De mal exempli	575-594			
31. De indiscreció	595-614			
32. De oblidar	615-634			
PART II	Definició de Déu	Pròleg de la part		
		Unitat i Trinitat	1. De Deu	635-652
			2. De la unitat de Deu	653-672
			3. De trinitat	673-690
			4. De bontat	691-710
		Dignitats divines (figura A)	5. De granea	711-728
			6. De eternitat	729-746
			7. De poder	747-766
			8. De savieia	767-784
			9. De volentat	785-804
10. De vertut	805-825			
11. De veritat	826-843			
12. De gloria	844-863			
13. De justícia	864-881			
14. De misericordia	882-901			
Encarnació	15. De la humanitat de Jhesu Crist	902-919		
	16. De la passió de Jhesu Crist	920-937		
Dignitat de senyoria (tancament secció)	17. De senyoria	938-955		
DE CONFESSIÓ	«De santa Maria»  Qualitats de la Mare de Déu	18. De santedat	956-975	
		19. De altetat	976-995	
		20. De nobilitat	996-1015	
		21. De virginitat	1016-1033	
		22. De constansa	1034-1051	
		23. De humilitat	1052-1069	
		24. De esperansa	1070-1087	
25. De maternitat	1088-1105			
26. De pietat	1106-1123			
Companya celestial intercessora dels pecadors	27. De angels	1124-1141		
	28. De prophetes	1142-1159		
	29. De apostols	1160-1179		
	30. De martirs	1180-1197		
	31. De confessors	1198-1215		

PART III  De SATISFACCIÓ	Els deu manaments		1. De un Deu 2. De colre festa 3. No penraràs lo nom de Deu en va 4. No faràs fals testimoni 5. Honraràs ton payre 6. No faràs ladronici 7. No faràs homicidi 8. No luxuriaràs 9. No cobejaràs la muller de ton vesí 10. No cobejaràs los bens de ton vesí	1216-1235 1236-1255 1256-1275 1276-1295 1296-1315 1316-1335 1336-1355 1356-1375 1376-1395 1396-1415			
	Sentits i facultats humanes	Els sis sentits corporals	11. De veer 12. De oyr 13. De odorar 14. De gustar 15. De tocar 16. De affar	1416-1435 1436-1455 1456-1475 1476-1495 1496-1515 1516-1535			
		La imaginació	17. De ymaginació	1536-1555			
		Les tres potències racionals	18. De memoria 19. De enteniment 20. De volentat	1556-1575 1576-1595 1596-1615			
	Virtuts creades	Les quatre virtuts cardinals	21. De justícia 22. De prudència 23. De fortitudo 24. De tempransa	1616-1635 1636-1655 1656-1675 1676-1695			
			Les tres virtuts teologals	25. De fe 26. De esperança 27. De caritat	1696-1715 1716-1735 1736-1755		
				Altres virtuts	28. De castetat 29. De humilitat 30. De diligència 31. De leyaltat 32. De paciència	1756-1775 1776-1795 1796-1815 1816-1835 1836-1855	
					Pròleg de la part		1. De mal angel e bo 1856-1888
		Articles de la fe i altres fonaments de la fe		2. De esser Deus 3. De Trinitat 4. De creació 5. De encarnació 6. De la passió de Jhesu Crist 7. De resurrecció 8. Del sagrament del altar 9. Dels claus de sant Pere 10. De mort	1889-1948 1949-2318 2319-2528 2529-2773 2774-2817 2818-2910 2911-3026 3027-3070 3071-3114		
		PART IV  De TEMPTACIÓ	«De .x. comensaments radicals»	Pròleg de la secció	3115-3142		
	Els sis sentits corporals			11. De veer en temptació 12. De oyr en temptació 13. De odorar en temptació 14. De gustar en temptació 15. De tocar en temptació 16. De eftar en temptació	3143-3209 3210-3255 3256-3304 3305-3359 3360-3405 3406-3449		
	Sentits i facultats humanes		La imaginació	17. De ymaginació en temptar	3450-3562		
Les tres potències racionals			18. De memoria 19. De enteniment 20. De volentat	3563-3658 3659-3763 3764-3873			
			Pròleg de la secció		3874-3891		
			«De .x. raons naturals d'ome»	Principis de la figura A aplicats a l'home	21. De bontat 22. De granea 23. De duració 24. De poder 25. De vertut 26. De veritat 27. De gloria 28. De belea 29. De libertat 30. De perfecció	3892-3969 3970-4036 4037-4108 4109-4209 4210-4267 4268-4323 4324-4381 4382-4442 4443-4593 4594-4667	
Tancament de la part					4668-4670		
Pròleg de la part					4671-4690		
PART V  De ORACIÓ	Regles i Qüestions de l'Alfabet				1. De oració <i>que</i> 2. De oració <i>de que</i> 3. De oració <i>per que</i> 4. De oració de quantitat 5. De oració de qualitat 6. De oració de temps 7. De oració de loc 8. De manera de oració 9. De oració <i>ab que</i>	4691-4850 4851-4990 4991-5132 5133-5216 5217-5354 5355-5485 5486-5621 5622-5740 5741-5858	
	COLOFO				5859-5872		

**Paraules clau**

Poesia, edicions, interpretació, estructura

**Keywords**

Poetry, editions, interpretation, structure

**Resum**

*La Medicina de peccat* és una obra en vers escassament estudiada. En aquest treball es ressegueixen les diferents perspectives dels estudis sobre l'obra i es proposa una aproximació a la concepció del tractat que es fonamenta en l'anàlisi de l'estructura i la transmissió del text, d'acord amb les línies de recerca formals, textuais i documentals apuntades per la crítica i d'acord amb el coneixement que tenim avui sobre la producció i la difusió de les obres de Llull. L'existència d'una estructura temàtica que vertebra l'obra com un recorregut de guarició contra el pecat que passa per diferents fases i s'aplica sobre diversos principis ontològics i teològics, posa de manifest la cohesió entre les diverses unitats formals de l'obra i revela el caràcter instrumental i unitari del text.

**Abstract**

The *Medicina de peccat* is a work in verse that has been little studied. This article reviews the different perspectives under which it has been viewed, and proposes an approximation to the conception of the work based on an analysis of the structure and transmission of the text, in accordance with the formal, textual and documental lines of research pointed out by critics, and in accordance with present knowledge concerning the production and diffusion of Lull's works. The existence of a thematic structure which organizes the work along a path of a cure against sin, one which passes through different phases and which is based on various different ontological and theological principles, shows the cohesion between the different formal units of the work and reveals the instrumental and unified character of the text.





**« ... nos emperó fem aquest llibre artificialment...».**  
***L'ars combinatoria lulliana* strumento dell'etica  
civile nel *Llibre de virtuts e de pecats*\***

**Paolo Evangelisti**

Università degli Studi, Trieste  
pevangelisti2000@yahoo.it

**1. Innovazioni strutturali nell'*ars praedicandi***

Ramon Llull è stato un grande sperimentatore, un uomo che ha voluto trasformare la propria vita, soprattutto dopo la conversione del monte Randa (1274),<sup>1</sup> in un impegno di pedagogia religiosa e civile destinato ai *potentes*, ai *clerici* ed ai *layci* appartenenti ad una costellazione di comunità situate nel triangolo del Mediterraneo occidentale che connetteva la Sicilia, la sponda africana e i territori catalano-aragonesi della penisola iberica.

Uno dei prodotti intellettuali più maturi, sistematici e consapevoli di questo obiettivo è un testo scritto in volgare: il *Llibre de virtuts e de pecats* concluso nel gennaio del 1313.

Studiosi come Domínguez Reboiras hanno evidenziato una caratteristica chiave di quest'opera: la netta diversità rispetto alla struttura classica dei manuali di predicazione e delle raccolte omiletiche. Llull infatti, conoscitore e appartenente al mondo degli Ordini Mendicanti, sceglie di discostarsi radical-

---

Rebut el 24 de maig de 2011. Acceptat el 24 de novembre de 2011. doi: 10.3306 / STUDIALULLIANA. 107.03. ISSN: 2340-4752.

\* Questo saggio costituisce un approfondimento della relazione tenuta a Trieste l'8 ottobre 2009 nel corso della Giornata di studi *Memorie della Catalogna* promossa dall'Associazione italiana di studi catalani. Ringrazio Elena Pistolesi per l'invito a partecipare a quel convegno e *Studia Lulliana* per aver accolto questo mio contributo.

<sup>1</sup> Si ricordi che il percorso di conversione del *Beatus* ha le sue origini già nel decennio precedente.

mente dalla struttura del *sermo modernus*, base tipica dei predicatori francescani e domenicani, ed allestire invece un sermonario fondato sulla sua *ars combinatoria*. Utilizzando un sistema logico-matematico, in cui vengono prima analizzati e poi messi a confronto vizi e virtù, egli offre ai predicatori 136 sermoni adatti e validi, come egli stesso specifica, per tutti i ceti di cittadini-fedeli discenti: «per gentes simples que no han gran sciencia», «altres sermons [...] plus subtils» per «homes qui han sciencia per lo comparatiu grau» e altri ancora adatti a coloro «qui han sciencia en lo superlatiu grau».<sup>2</sup>

Accanto a questo primo elemento va rilevato un secondo dato significativo. Siamo dinanzi ad un'opera intellettuale che non segue la tradizione consolidata, poiché è una raccolta omiletica prodotta da un laico, non da un *clericus*, che si serve di un metodo razionale e innovativo nella definizione concettuale dei vizi e delle virtù qualificanti l'etica cristiana. Llull reimposta strutturalmente l'*ars praedicandi* anche con la scelta di slegare i suoi testi dal ciclo liturgico facendoli vivere così di vita propria, sostanzialmente indipendenti sia dall'anno cristiano sia dal versetto biblico che costituiva la base di partenza, il *thema* del *sermo modernus*.<sup>3</sup> All'*arbor* dell'omelia dei predicatori religiosi, che dalla radice del *thema* si sviluppa con il tronco dell'*introductio*, i rami delle *divisiones* e delle *distinctiones* per terminare con i fiori ed i frutti delle *dilatationes*, Llull sostituisce uno schema logico e stringente, analitico e comparativo, proposto in volgare per un pubblico che, attraverso l'uso della ragione, possa apprezzare e far propri i cardini di un'etica cristiana valida per tutti i ceti.

Un terzo dato significativo consiste nella scelta del filosofo maiorchino di modificare il catalogo classico delle *virtutes* e dei vizi proprio della tradizione medievale cristiana.<sup>4</sup> Intervenendo non sulle virtù cardinali ma sulla terna di quelle teologiche Llull aggiunge la *saviea* a fede, speranza e carità. Così il settenario cresce vedendo posta sullo stesso piano valoriale delle supreme virtù teologiche<sup>5</sup> la

<sup>2</sup> R. Llull, *Libre de Virtuts e de Pecats*, NEORL I (d'ora in avanti = LVP), p. 298.

<sup>3</sup> In tutti 136 sermoni le citazioni bibliche si limitano a 45 e sono attinte dal solo Antico Testamento.

<sup>4</sup> Cf. C. Casagrande – S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale* (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987); Id., *I sette vizi capitali* (Torino: Einaudi, 2000).

<sup>5</sup> Così definite dallo stesso Llull nel *Liber Clericorum* che, peraltro, resta vincolato alla tradizione classica del settenario, «Cardinales autem theologalibus inferiores sunt [...] theologales vero superiores»; *Liber Clericorum*, ROL XXII, pp. 295-386, qui p. 355. Utile un raffronto con l'ordinamento delle *virtutes* nel *Breviloquium* di Giovanni del Galles, francescano e *Magister* che ebbe ampi riconoscimenti e diffusione in area catalano-aragonese dove il *Breviloqui* circolò in versione volgarizzata su richiesta del vescovo di Narbona. Le tre virtù teologiche sono infatti poste al vertice del sistema fondante l'etica pubblica del Governante. Cf. Joan del Gal·les, *Breviloqui*, ed. a c. di N. d'Ordal (Barcelona: Barcino, 1930), pp. 151-158.

sapienza, propria dell'anima razionale dell'uomo. Il sistema ottonario viene specularmente ridefinito anche nel catalogo dei vizi dove compare ora anche la menzogna, contrapposta alla saggezza.

I tre elementi strutturali che danno forma propria a quest'opera ne segnano il valore in generale per la ricostruzione della vicenda intellettuale e filosofica lulliana, ma specificamente valgono per comprendere gli sviluppi di quella riflessione compiuta dal filosofo maiorchino intorno al problema centrale della comunicazione, della strumentazione necessaria per veicolare conoscenza ed etica ai destinatari delle sue opere. La scelta di innovare profondamente la tecnica e l'analisi omiletica converge infatti, venendo a maturazione proprio con questo *Llibre*, con l'opzione coerente di utilizzare per i suoi testi il veicolo linguistico del volgare, la struttura argomentativa razionale, l'*ars combinatoria* e la mnemotecnica. Strumenti che nel loro insieme mirano a realizzare appunto un livello qualitativo della comunicazione che Llull, ben più di altri intellettuali coevi, si pone come obiettivo consapevole del proprio lavoro e della sua personale missione culturale e civile.

*Per incidens*: credo che il Llull predicatore meriti uno spazio assai più ampio tra gli studiosi del suo profilo intellettuale, della filosofia, della vicenda culturale e civile del *Beatus*.

Il percorso di sviluppo della sua concezione funzionale dell'*ars praedicandi* è tracciabile comparando i testi omiletici di un ventennio prima, confluiti nel *Liber de praedicatione*, scritto in latino a Montpellier, con il metodo ed i contenuti del *Llibre* che esaminiamo da vicino. Testimonianza esemplificativa di questo impegno, sul piano linguistico, è l'utilizzo di un vero e proprio *hapax legomenon* del lessico lulliano costituito dal lessema *morayga*. Termine volgare che nel testo del *Llibre* aggettiva le *virtutes* proposte dal filosofo conferendo a queste un valore di *habitus*, di virtù che viene praticata comprendendone intimamente il senso profondo ed irrinunciabile.<sup>6</sup> A questo aggettivo è contrapposto quello di *moraygat*, che qualifica i peccati, definiti in tal modo come atti e disvalori mortiferi, peccati mortali appunto.

Per tornare alla riflessione generale tra i diversi testi dell'omiletica del *Beatus*, non si tratta tuttavia di considerare il primo sermonario come un prodotto intellettuale superato od antitetico ai contenuti ed al metodo raggiunti con il *Lli-*

---

<sup>6</sup> Si dà qui uno degli esempi dell'utilizzo di questo hapax: «Con sia açó que força de coratge sia virtut cardinal e caritat sia virtut tehological, per ço, enaxí con ver oliver empeltat en hulyastre a força de vera oliva, enaxí la força de caritat mou la força de coratge a la fi de amar Deu sobre totes coses. E per aytal força está caritat forma, e força de coratge materia, e es engenrada virtut morayga per longua perseverança en tant que força de demoni e de sentir e de imaginar no pot contra força d'aquella virtut»; LVP, pp. 85-86; v. anche LVP, p. 108.

*bre de virtuts* e l'*Art abreujada de predicació*, occorre invece rilevare lo sforzo che accomuna queste opere aventi il medesimo obiettivo: l'evangelizzazione civile in particolare dei ceti cittadini, segnatamente mercantili, e dei ceti dirigenti della corona catalano-aragonese.

Con la prima raccolta, il *Liber de praedicatione*, Llull si pone come interlocutore dei predicatori religiosi i quali, facendo leva sul loro statuto di consacrati, svolgono una missione pedagogica nei confronti di quei ceti delle *civitates*.

Con le opere più tarde, il *Llibre* e l'*Art*, egli dà seguito alle sue specifiche proposte di formare dei predicatori laici, ampiamente teorizzate ad esempio nel *Liber per quem poterit cognosci, quae lex sit magis bona* [...],<sup>7</sup> per organizzare un discorso etico e civile efficace, in grado di fornire valori guida e simboli coesivi utili a strutturare comunità politiche ed economiche per gli stessi ceti cui appartengono i *sermonadors*.<sup>8</sup> E' su questo terreno che Llull, già mercante e senescalco del re di Maiorca, al pari di Arnau de Vilanova deve essere considerato un esponente di quell'*élite* intellettuale che, facendo riferimento al mondo del francescanesimo mediterraneo, è impegnata a costruire un modello civile, politico ed economico per le comunità e per le istituzioni cristiane dell'Europa occidentale bassomedievale.

---

<sup>7</sup> La datazione di redazione del *Liber* (R. Llull, *Liber per quem poterit cognosci, quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera*, ROL XVIII, testo alle pp. 169-193), che coincide con l'anno in cui viene concluso il *Llibre de Virtuts*, è un ulteriore elemento di interesse in questa direzione; sulla condivisione dei medesimi obiettivi omiletici e pedagogici tra le due opere v. anche il passo nel LVP, relativamente alla necessità di predicare agli ebrei: «Judeus son homens grosses d'enteniment per ço car no usen de arts liberals ne les saben. E per ço, con hom parla ab ells subtilment disputant de la fe e dels .vii. sacraments e dels .x. manaments, ço que hom los en diu no u entenen. E per ço los prelats e los princeps per justícia deuen hardenar que hom preyc als jueus qui a ells son sotsmesos aquest capitol e los altres, per ço que s'acostumen a esser subtils [...] E si açó los prelats e los princeps no fan, contra justícia son pererosos e negligens, e no poran Deu forçar ne enganar al general e derer jutgament»; LVP, p. 16. L'attenzione del Maiorchino per un'omiletica praticata non solo dagli uomini consacrati si rintraccia già in almeno due passaggi del suo *Llibre de Contemplació*: «Con vos [Sènyer] siets tan aparellat d'ajudar als feels crestians qui per amor de vos treballen ¿Con pot esser, Sènyer, que nengun crestià aja paor de preicar la sancta fe entre los infeels [...]?» e, al par. 18 dello stesso capitolo: «De les grans meravelles, Sènyer, qui pusquen esser, es que hom cathòlic aja paor en desputacio d'ome descreent [...]»; *Llibre de Contemplació en Déu*, ORL II, cap. 83, p. 131.

<sup>8</sup> LVP, p. 5, p. 298. Si legga inoltre questo passaggio posto nel prologo metodologico del sermonario: «Les arts liberals son .vii. e les arts mecaniques son molt[e]s [...] son cavalleria, mercaderia, pagessia, ffusteria, sarturia, scrivania, pelasseria e les altres. Per aquestes arts [...] pot lo sermonedor conexer les arts qui.s poden entendre e guanyar virtuts e a destruyr pecats. E per ço aquell qui preyc a deu culir semblances de les arts e deu-les applicar al preposit qui está fi e compliment de sermonar. E la manera qu'ell pendrà al poble mostrarà e per aquella manera lo poble aurà conexença e virtuts e de pecats. Dit avem del subject general qui está materia al sermonador con pusca fer molts sermons e de gran utilitat a son poble artificialment»; LVP, p. 9. Si noterà che la prima arte «meccanica» dopo la cavalleria è costituita dall'attività mercantile.

Un quarto dato accresce l'interesse specifico di quest'opera, ed è rappresentato da un ulteriore elemento strutturale e metodologico che incide sulla stessa tavola dei valori etici indicati ai *cives-fideles*. Esso emerge dall'apertura della sequenza dei sermoni, vale a dire nella scelta lulliana di proporre come primo sermone «de la primera distincció e primerament» la Giustizia. Un'opzione che rileva nella stessa tradizione testuale del Maiorchino che in opere pedagogiche precedenti, molto diffuse, aveva posto la virtù della Giustizia ad altri livelli gerarchici. E' il caso della *Doctrina Pueril*, scritto nel 1274, ove il catalogo delle *virtutes* è aperto dalla Fede, ponendo la Giustizia al quarto posto, e del *Liber Clericorum*, scritto nel 1307, ove Giustizia viene citata per prima affermando però la priorità e la preminenza delle virtù teologali su quelle cardinali.<sup>9</sup>

## **2. *Justícia, Avarícia, Fe: cardini definatori del contratto e della civilitas del mercato***

Nel *Llibre* il fondamento dell'etica cristiana, civile e religiosa, viene così stabilito ed incarnato da un lessema che si qualifica immediatamente come elemento regolatore del rapporto tra membri non di una comunità indifferenziata, ma come fattore di coesione e di solidità delle comunità politiche, cittadine. Lull infatti, innovando anche contenutisticamente le sue stesse qualificazioni di questa *virtut*,<sup>10</sup> sceglie di dare concretezza semantica al valore della *justícia* ricorrendo ad un'immagine discorsiva capace di tradurre, attraverso il valore esemplificativo dello scambio monetario tra contraenti, il senso della più importante tra le *virtuts*. «Si m'as prestats .c. sous deg-te retre .c. sous. Justícia que está per proporció de parts es aquesta: lo teu val .m. liures e lo meu val .c. sous. Doncs, *en fer mació de comunitat de ciutat*, justa cosa es que tu pacs per .m. liures e yo per .c. sous».<sup>11</sup> La *justícia* lulliana –che è, letteralmente, l'*habitus* attraverso il quale l'uomo giusto realizza opere giuste emulando Dio che «es just» e «ages justicia»–<sup>12</sup> apre direttamente una riflessione sull'etica degli scambi monetari e sul valore fiduciario inerente i contraenti che assume un notevole rilievo nella edificazione e nel discorso etico-politico del *Beatus*. Non si tratta

<sup>9</sup> R. Lull, *Doctrina Pueril*, NEORL VII, pp. 132-134 e pp. 142-144; Id., *Liber Clericorum*, pp. 355-361.

<sup>10</sup> Si veda ad esempio come il Maiorchino tratta ed espone la *virtus* della *justícia* nel *Liber Clericorum*, pp. 355-361 e nella *Doctrina Pueril*, pp. 142-144.

<sup>11</sup> LVP, p. 11, corsivo nostro.

<sup>12</sup> Con queste parole si apre il *sermó* «De justicia», *ibid.*, p. 11.

solo di segnalare qui il ricorso ad una metafora commerciale per illustrare la virtù cristiana più importante, ma di rilevare come questo passaggio –in cui è pienamente leggibile la ricezione e la rielaborazione dei concetti fondamentali di giustizia del quinto capitolo del quinto libro dell’*Etica* aristotelica– esprima ben più radicalmente una precisa concezione della comunità che non può che reggersi, nella sua agibilità e saldezza, su un sistema fiduciario inderogabile. In secondo luogo si noterà come Llull configuri la natura stessa della comunità come una forma, una modalità di equo contratto tra le parti che fondano il loro rapporto civile nel convenire sul valore del mezzo di scambio proprio del mercato dei beni.<sup>13</sup> Ed in effetti il primo esempio fornito dal filosofo «per mils a conexer justicia» riguarda la comparazione tra l’utilizzo della buona e della cattiva moneta in una compravendita. Se uno paga una merce che vale 100 soldi con pezzi di moneta affidabile compie un atto di giustizia, se ricorre invece a «falsa moneda» l’atto si trasforma in un’ingiuria, «forma disformada» contraria alla giustizia, poiché «lo vendre e lo comprar son materia de justicia».<sup>14</sup> In questo sistema argomentativo Llull condivide pienamente una concezione etico-politica del francescanesimo che non solo è attentissimo alle dinamiche di utilizzo delle ricchezze comunitarie ma concepisce e teorizza l’elemento contrattuale come fatto costitutivo delle comunità politiche e come tratto caratterizzante la stessa nozione di *civilitas* dei suoi membri. Arnau de Vilanova e Francesc Eiximenis sono gli esponenti più rappresentativi di questo mondo francescano due-quattrocentesco<sup>15</sup> che attinge, anche su questi temi, alle opere di due Minori

---

<sup>13</sup> A mia conoscenza manca uno studio a largo spettro che analizzi un aspetto fondamentale della elaborazione politica ed etica, oltretutto filosofica del Maiorchino, ovvero il debito che Llull può aver contratto con i commenti latini e volgari dell’*Etica Nicomachea*, ma anche quanto delle sue riflessioni può aver influenzato la produzione posteriore, almeno trecentesca, dei commenti alla medesima opera.

<sup>14</sup> LVP, p. 12.

<sup>15</sup> Eiximenis considera il contratto forma costituente, etica e strutturale del vivere comunitario, la forma della *civitas*. Ed è di tutto rilievo il fatto che, proprio nell’analisi del valore e della funzione della moneta, egli scelga di qualificare gli scambi che noi oggi definiamo economici e finanziari come «les civils comutacions»; F. Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià*, I, 1, a c. di X. Renedo (Girona: Universitat de Girona-Diputació de Girona, 2005), cap. 139, p. 303; su questi temi mi permetto un rinvio a P. Evangelisti, «Contract and theft. Two founding principles of the civilitas and res publica in the political writings of the Franciscan friar, Francesc Eiximenis», 44<sup>th</sup> International Congress of Medieval Studies, West Michigan University, Kalamazoo, 10 maggio 2009, *Franciscan Studies* 67 (2009), pp. 405-426; Id., «Il quadrato di Aristotele. La moneta nell’edificazione della sovranità e della *res publica* (XIII-XIV s.)» in *I linguaggi della società politica* (2° Atelier internazionale del progetto «Les vecteurs de l’idéel. Le pouvoir symbolique entre Moyen Âge et Renaissance» (v. 1200 – v. 1640), Università degli Studi di Milano, 30 settembre – 2 ottobre 2010) (Roma: Viella, 2012), pp. 367-394; Id., *La costruzione di un paradigma per la legittimità istituzionale: i discorsi medievali sulla natura della moneta in La légitimité implicite I*, Rome 9 – 11 dicembre 2010, École française de Rome, LAMOP Université de Paris 1, European Research Council, in cds.

italiani conosciuti e volgarizzati in area catalana quali Angelo Clarenò e Ubertino da Casale, basti ricordare uno dei francescani che li ha utilizzati e tradotti: Joan Eixemeno, consigliere politico e confessore di Martino I.<sup>16</sup>

Questa precisa forma di giustizia costituisce il paradigma etico di corretta gestione dei beni che, forniti da Dio al vero e capace *civis-fidelis*, sono affidati alle sue mani e alla sua competenza proprio in quanto ricchezze concrete, elencate da Llull: in primo luogo il denaro, poi i prodotti agricoli e «tutte le altre risorse naturali».<sup>17</sup>

E' esattamente la logica che qualifica il bene-justizia a definire nella pedagogia omiletica lulliana il primo e principale disvalore contrapposto, vale a dire l'avarizia.

L'inciviltà dell'avarò deriva puntualmente dalla pratica di comportamenti opposti a questa *iusticia* lulliana, cifrati come comportamenti contro Dio, massimo esempio e modello largitivo che, donando sé stesso, ha indicato le modalità di gestione e di fruttificazione dei beni materiali e immateriali che il *civis* ha a disposizione («avaritia est contra Dei largitatem»)<sup>18</sup>. Questa concezione etico-pedagogica segna un ulteriore elemento di innovazione nella strutturazione della tavola di valori e disvalori contrapposti che ha nell'avarizia non più e non solo l'antitesi di *caritas*, ma direttamente e principalmente della giustizia. Sul piano logico-argomentativo questa reimpostazione operata dal Maiorchino è evidente nella scelta di mettere avarizia al primo posto in tutti i sermoni dedicati ai *pecats*: nella seconda, nella quarta e nella quinta «distincció».<sup>19</sup>

<sup>16</sup> P. Evangelisti, *I francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonesa* (Padova: Edizioni Biblioteca Francescana, 2006); Id., «Metafore e icone costitutive del discorso politico francescano tra Napoli e Valencia (XIII-XV s.)», *Studi storici* 47 (2006), pp. 1059-1106; Id., «Relazioni di potere ed etiche per il potere. Clarenò, Filippo di Maiorca e la testualità politica francescana catalano-aragonesa», *Angelo Clarenò francescano*, Atti del XXXIV Convegno internazionale, Assisi, 5-7 ottobre 2006 (Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2007), pp. 317-376.

<sup>17</sup> LVP, p. 12.

<sup>18</sup> Così in un inciso in latino nel sermone «De avaricia e de glotonia»; LVP, p. 113. Si rammenti che già nell'opera fondamentale conclusa da Llull nel 1273, egli dedica alla «Larguea de nostre Senyer Deus», intesa come modello imitativo per il cristiano, cinque capitoli; cf., *Llibre de Contemplació*, II, capp. 78-82, pp. 104-127. Questa concezione lulliana andrebbe studiata approfonditamente a partire da un'importante opera francescana che riflette sulla cristologia e l'incarnazione del Salvatore: R. Grossatesta, *De cessatione legalium*, ed. a c. di R.C. Dales e E. B. King (Londra: Oxford University Press, 1986). Un testo scritto tra il 1235 ed il 1239.

<sup>19</sup> V. LVP, pp. 33-35 pp. 111-126. Anche nell'omiletica osservante francescana di xv secolo, avarizia, nel catalogo dei peccati, viene posta dopo superbia e lussuria, cf. tra gli esempi più importanti dei sermonari in volgare Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a c. di C. Delcoro (Milano: Rusconi, 1989), II, predica XXV, in part. p. 993, pp. 996-1000 e pp. 1024-1042. Parimenti in

Il primo *sermó* della seconda *distinctio* si apre infatti contrapponendo al Dio che è giusto e compie la giustizia il fatto che egli «no ama avaricia» e «no ages avaricia». La condanna di questo disvalore è immediatamente argomentata come incapacità di rapportarsi ai beni terreni, «car avaricia es forma disformada que disforma l'entendre» e «per ço car [l'avar] muda los bens terrenals que posseyx en altra fi disformada, per la qual fi te los bens terrenals ociosos». Pienamente allineato alla testualità francescana, che impone ai *cives* di produrre, far fruttificare e circolare i beni di ciascuno non lasciandoli improduttivi e sterili,<sup>20</sup> Llull condanna l'avarizia come uso irrazionale dei beni materiali i quali non solo debbono entrare nel mercato ma debbono garantire un livello di soddisfazione, tutta umana e terrena, per chi li produce e gestisce: «tristicia es habit d'ome avar qui es trist car del bens terrenals no.s pot sadolar».<sup>21</sup> Emergono fisio-nomie professionali e casi concreti che specificano e qualificano questo valore intrinseco del buon uso delle ricchezze: il *çabater*, il *treginer*, e, più in generale, tutti i ceti produttivi.<sup>22</sup> Come farà Eiximenis nei testi scritti negli anni '80 del XIV secolo, privando l'avarò dello stesso diritto di cittadinanza, Llull sottolinea l'*inciviltas* di quell'uomo dimostrando come egli trasformi la sua ricchezza in povertà e, gestendo da avaro i propri beni, li usi poveramente.<sup>23</sup> L'affermazione

---

un manuale francescano per confessori in volgare catalano/valenciano stampato a Valencia nel 1512 l'avarizia viene collocata al quinto posto in un elenco di vizi capitali limitato a sei, v. *Dels confesors la vera guia del confitents segura via* (Valencia: Cristòfol Kofman, 1512), pp. ciii-cxvii; l'*avaricia* è analizzata alle pp. cix-cxv, manca invece lussuria. Aguiló Fuster attribuisce impropriamente a Francesc Eiximenis quest'opera che contiene riferimenti a Bernardino da Siena e a Martino V non in forma di glosse, ma nel corpo del testo, cf. ad es., ivi, p. xc e p. clxxx. Si ricordi inoltre che nella produzione accademica francescana un'opera di grande peso, il *Breviloquium* di Bonaventura, pone al primo posto la superbia, e solo al quinto *avaritia*; cf. B. da Bagnoregio, *Breviloquium*, III.9.

<sup>20</sup> LVP, ad esempio, p. 218. Una delle matrici patristiche della definizione di *aviditas-avaritia*, contenute in una delle «enciclopedie» medievali maggiormente conosciute, si può leggere nelle *Etimologie* isidoriane: «Avidus dictus ab avendo; avere enim cupere est. Hinc et avarus. Nam quid est avarum esse? Progredi ultra quam sufficit. Avarus ex eo dictus, quod sit avidus auri, et numquam opibus expleatur, et quantum plus habuerit tantum plus cupiat, Flacci super hoc concordante sententia, qui ait: Semper avarus eget. Et Sallustius: quod neque avaritia et copia, neque inopia minuatur»; Isidoro di Siviglia, *Etimologiae*, a c. di A. Valastro Canale (Torino: UTET, 2006), I, pp. 792-794. Il testo risale agli anni compresi tra il 624 ed il 636.

<sup>21</sup> LVP, p. 33; v. anche LVP, p. 112, p. 189, p. 250.

<sup>22</sup> LVP, p. 34.

<sup>23</sup> Si percepisce qui il recupero di un'argomentazione agostiniana presente ad esempio nel *De Civitate Dei* (VII,12), tuttavia l'implementazione semantica dei testi lulliani testimonia chiaramente la ricezione del ragionamento pauperistico-francescano sull'avarizia e sulla ricchezza, quest'ultima non più una dimensione intima della coscienza del buon cristiano, ma volta a definire il codice etico-economico del *civis*. Si legga il passo agostiniano: «Certo diciamo ricchi i danarosi, ma interiormente sono indigenti, se sono avidi, così diciamo poveri coloro che non posseggono denaro; sono ricchi però interiormente, se hanno la saggezza [...]



sembrerebbe, *prima facie*, capovolgere un cardine dell'identità e del relativo vocabolario francescano<sup>24</sup> condiviso dai due catalani. Il Maiorchino sosterrà infatti che «Hom avar no usa de riquea, usa doncs de pobrea, e on plus fortment es ric plus fortment cuyda esser pobre».<sup>25</sup> Ed Eiximenis: «l'hom qui ha axí ardent cor de haver diners no és bo per ciutadà [...] la qual cosa és repugnant a tota bona civiltat [...] hom avar no deu haver habitació en ciutat, ne deu tenir per res offici de comunitat, car és dissipador de tota civiltat [...] ».<sup>26</sup> Per entrambi l'avar accaparratore è dunque il peggior dissipatore non solo di ricchezze, ma dei beni e dei valori comunitari. In realtà la povertà come condizione volontaria, tradotta anche come uso non proprietario dei beni è, semanticamente ed eticamente, opposta alla povertà del ricco avaro e non preclude, proprio nella testualità francescana, alcun diritto di godere e far produrre i beni mobili ed immobili affidati da Dio al cittadino *fidelis*, giusto prima ancora che caritatevole.<sup>27</sup> Anzi in Llull il segno del vero dominio sulle cose risiede, proprio in contrapposizione ad *avarícia*, nella persona-individuo capace di spendere e far circolare le proprie ricchezze.<sup>28</sup> E per Francesc Eiximenis, ad esempio, una delle principali ragioni costitutive della *civitas*, della buona *civitas*, è la «necessitat de contractes». Superando l'analisi densa di cautele sulla crematistica e sulla moneta proposta da Aristotele nella *Politica*, e ripresa nella riflessione di Tommaso d'Aquino, il Gerundense affermerà nei suoi testi politici che scopo delle comunità civili è il *profit* realizzato dalla comunità degli uomini attraverso la varietà degli scambi, delle compravendite, dei contratti, delle attività mercantili.<sup>29</sup> E chiederà su questi obbiettivi un impegno deciso e convinto a tutti i membri della *res publica*.

---

l'amore della saggezza purifica dalle macchie dell'avarizia, ossia dall'amore del denaro»; Agostino, *La Città di Dio*, a c. e trad. di C. Carena (Torino: Einaudi – Parigi: Gallimard, 1992), VII, 12, p. 283; il testo latino in Agostino, *De Civitate Dei* (CC 47-48) (Turnhout: Brepols, 1955).

<sup>24</sup> Si veda in proposito un'ottima sintesi della questione: A. Tabarroni, «Povertà e potere nella tradizione francescana», *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine, I, Età antica e Medioevo*, a c. di C. Dolcini (Torino: UTET, 1999), pp. 175-188.

<sup>25</sup> LVP, pp. 188-189, in uno dei pochi passi latini di questo sermonario si ribadisce che «Homo avarus semper est pauper, quamvis habeat divitias [...] et de homine, qui sit largus et temperatus est contrarium»; LVP, p. 113.

<sup>26</sup> F. Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià*, I, 1, cap. 151, p. 327.

<sup>27</sup> In questo testo si v., ad es., LVP, pp. 250-251, pp. 218-219 e p. 52; v. anche *Llibre de Contemplació en Déu*, ORL IV, cap. 116, pp. 82-83 e pp. 88-89; cap. 122, p. 130.

<sup>28</sup> «[...] home larc es ple de be et home avar es buyt de be [...] home larc es ardit e home avar es volpel, e home larc es franc e home avar es sotsmés [...] »; LVP, p. 204.

<sup>29</sup> F. Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià*, I, 1, cap. 41, p. 89.

## 2.1. Dimensioni dell'agire economico: rischio e responsabilità nel mercato, libertà e potenza creativa negli affari

L'*avaricia* lulliana, in un orizzonte testuale impregnato di pauperismo evangelico francescano, costituisce un disvalore comunitario per un ulteriore e decisivo elemento. L'uomo avaro, avendo di mira il suo esclusivo tornaconto e capitalizzando in modo inutile i suoi denari, interferisce direttamente su due condizioni essenziali del mercato. Da un lato altera l'equilibrio dell'*agorà* civile degli scambi sottraendo ed immobilizzando capitali, dall'altro, per conseguire i propri scopi, lede l'elemento fondativo, il prerequisito inderogabile di qualsiasi contratto e di qualsiasi mercato: la *lealtat*. E' questa una componente decisiva per qualificare l'avarico come non appartenente alla comunità civile ed economica cristiana,<sup>30</sup> legittimata al guadagno ed all'uso del denaro entro un circuito fiduciario condiviso che riguarda appunto l'etica degli scambi, la credibilità del mezzo monetario che li alimenta e definisce, la affidabilità dei valori e dei beni venduti ed acquistati.<sup>31</sup> Riflettendo sul disvalore etico-economico dell'*avaricia* il Maiorchino contribuisce così a mettere a fuoco parametri costitutivi del mercato, del contratto, della moneta, ed offre al suo pubblico di *cives*, di mercanti e di sovrani, la possibilità di definire in particolare i valori immateriali che rendono agibile, concreto e credibile il mercato delle merci e del denaro, a qualsiasi latitudine del Mediterraneo esso si trovi.

Il terreno di riflessione etico-politica costituito da *avaricia* è, dichiaratamente, un ambito discorsivo e teorico nel quale si precisano la natura e la funzione delle ricchezze. Ed è evidente che al centro di questo discorso non vi è la ricchezza proprietaria terriera, immobile, ma quella delle merci e del denaro. Una ricchezza mobile e delocalizzabile, mutevole, moderna nel senso etimologico del termine.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> «Avaricia e enveja son de perversa granea, con sia açó que elles destruen e corrompen larguea e lealtat que son gran virtuts. E per ço home larc e leal no pot vendre avaricia ne enveja per equal o per menor quantitat, mas per major e per equal racionar de membrar, entendre e amar»; LVP, p. 121.

<sup>31</sup> LVP, pp. 33-35, p. 125, pp. 250-251, p. 267, p. 172, p. 282; su questi temi rinvio ad una raccolta importante di studi: *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, a c. di P. Prodi (Bologna: Il Mulino, 2007), a partire dall'importante premessa del curatore, v. ivi, pp. 9-12; e, inoltre, P. Prodi, *Il mercato come sede di giudizio sul valore delle cose e degli uomini*, ivi, pp. 157-177.

<sup>32</sup> Si rammenterà che il termine modernità ha le sue radici etimologiche nel lessema *modus*, inteso nel suo significato di mutevole, in antitesi alla fissità ascritta al periodo ed alla definizione di medioevo. L'elaborazione etico-politica ed etico-economica di questo sermonario lulliano, che ruota attorno all'asse *avaritia-justitia-fides*, può essere utilmente confrontata con le riflessioni contenute in un testo fondamentale nella storia del linguaggio e del pensiero politico dell'Età di Mezzo: il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, opera conclusa nel 1159, cf. in particolare V, 17 e VII, 17; per il testo v. John of Salisbury, *Policraticus*, a c. di C. C. J. Webb (Oxford: Clarendon, 1906), libri 5 e 7.

Ed è in questo contesto che l'uomo ricco, il buon *civis* lulliano e cristiano che rifiuta l'avarizia, è definito come un uomo libero («franc»), disponibile al rischio, capace di utilizzare anche a questo fine tutta la sua intelligenza creativa. Una potenza immaginativa che, nello schema etico-pedagogico del Maiorchino, è elemento fondamentale della sua antropologia,<sup>33</sup> connota ogni valore virtuoso proposto attraverso la parola ed il metodo argomentativo del suo sermonario.<sup>34</sup> Nell'omelia che compara analiticamente il coraggio con l'avarizia questo concetto emerge con chiarezza. Il *civis* che usa le ricchezze per accrescerle e farle circolare è un uomo dotato di forza e di una potenza intellettuale e di pensiero che lo soccorre non solo nel momento dei buoni affari ma anche nei momenti di crisi, proprio perché la sua forza creativa gli consentirà, a differenza dell'avarico, di rischiare, di concepire nuove forme e strumenti per tornare alla moltiplicazione dei beni. Egli infatti è dotato di una *manera*, cioè di un metodo e di uno stile di vita, che lo mettono nella giusta relazione con i beni di cui dispone,<sup>35</sup> ed il suo coraggio si dimostra proprio nel non cadere vittima della paura che prova l'avarico che vede come un mero rischio la messa in circolazione di ciò che ha: «E home avar es aquell qui engendre avaricia per ço car no usa de les riqueses que Deus li dona, car no gosa e per paor te-les ocioses e desvia-les de la fi per que son, ço es a saber, de esser larc per servir Deu, si matex e son proysme. Home ha força de coratge per ço car ha manera a usar de les riqueses que Deus li dona. E home avar no ha manera en usar riqueses [...]».<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Sull'antropologia lulliana nel più ampio contesto culturale catalano si v. P. Villalba Varneda, «L'hom com a artista en l'*Arbor Scientiae*», *Què és l'home? Reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, coord. J. Corcó et al., (Barcelona: Prohom Edicions, 2004), pp. 129-158.

<sup>34</sup> Ad esempio LVP, p. 52, p. 249. Oltre trent'anni prima Llull, proprio nell'analisi dedicata al buon uso delle ricchezze, sottolineava nel *Llibre de Contemplació*, che la ricchezza intellettuale di chi sa essere veramente ricco è costituita da pensieri, potenza creativa, capacità di ricordare e riconoscere «profitament», opponendola alla «pobrea entellectual [...] qui no ama vanes cogitacions ni vanes ymaginacions ni no ama remembrament ni enteniment ni voler ocasionadament o no ocasionadament pus que de lur obra nos segueca null profit»; *Llibre de Contemplació en Déu*, ORL VII, cap. 301, pp. 328-337, in part. p. 330.

<sup>35</sup> Contrapposta alla *caritat* «avaricia es ab mala manera d'enteniment, de volentat, de memoria, de ymaginació, de affar [...]»; LVP, p. 266.

<sup>36</sup> LVP, p. 204; nel sermone che analizza per contrapposizione logica la speranza e l'avarizia questo concetto viene ribadito con forza: «Esperança es instrument ab lo qual hom qui ha esperança ordina la sua potencia ymaginativa en ymaginar to ço qui.s cové ab largura [...] e hom avar fa lo contrari»; LVP, p. 249. Una riflessione patristica di notevole profondità relativamente alla gestione delle ricchezze, che contiene anche una reinterpretazione della *virtus* romana e tardo-antica della liberalità, si può leggere in Gregorio Magno, *Regola Pastorale*, ed. a c. di M. T. Lovato (Roma: Città nuova, 1981), III, 20-III, 22, pp. 174-190 (testo scritto nei primi anni '90 del VI secolo). Più risalente la riflessione pedagogica del *Pastore d'Erma* (seconda metà del II sec.): «Vorrà tutto sapere senza nulla capire? Sono quelli che conservano la fede, ma anche le ricchezze di questo mondo. Quando sopraggiunge una tribolazione per le

In questo passaggio essenziale viene in chiaro anche una gerarchia del buon uso dei beni che molta storiografia che si è occupata dell'etica economica cristiana e del valore sociale e politico della *caritas* rideclinata fuori dal chiostro non ha rilevato.<sup>37</sup> Ciò che afferma il Maiorchino, e con lui una schiera di frati Minori anche di altissima preparazione filosofica come Duns Scoto, è il diritto-dovere di usare dei beni materiali in primo luogo «per servir Deu», poi sé stessi e infine il proprio prossimo. Questa scala di destinatari-fruitori dei beni, di antica matrice quantomeno risalente ad Agostino rideclinata qui da Llull,<sup>38</sup> non solo vede al primo posto, dopo Dio, l'individuo, il soggetto produttore affidabile e virtuoso, ma nella concretezza dei testi francescani prodotti in area mediterranea, Dio è molto spesso incarnato in un valore comunitario, nel bene comune che viene fatto coincidere con il bene della *res publica*, un bene che va rispettato e potenziato.<sup>39</sup> In questo senso il Maiorchino ha buon gioco nel contrapporre

---

loro ricchezze e i loro affari, rinnegano il Signore. Le dico: Signora, quando saranno utili alla costruzione? Quando si elimina la ricchezza che li domina, mi dice, allora saranno utili a Dio. Come la pietra sferica se non viene ritagliata e non perde qualche cosa di sé non può diventare quadrata, così i ricchi di questo mondo, se non perdono la ricchezza non potranno essere utili al Signore. Sappilo da te: quando eri ricco eri inutile. Ora sei utile e fruttuoso alla vita. Diventate utili a Dio»; *Il Pastore d'Erma*, XVI (6), 5-7, il testo si può leggere in *I padri apostolici*, ed. a c. di A. Quacquarelli (Roma: Città nuova, 1994<sup>8</sup>), pp. 255-256, passaggio che va integrato con la seconda similitudine dove la preghiera del ricco e del povero si conclude esaltando chi «possiede» e «comprende» che è «ricco ad opera del Signore» e distribuisce il necessario ai poveri. «Chi comprende questo potrà compiere il bene», *Pastore d'Erma*, LI, 5-10, pp. 293-94. Sull'identità e la qualificazione dei poveri è indispensabile vedere, per l'età patristica, almeno Salviano di Marsiglia, *Contro l'avarizia* (Roma: Città nuova, 1977), ed. a cura di E. Marotta, sulla base del testo edito da G. Lagarrigue, in *Source Chrétienne*, 176 (Parigi: Éditions du Cerf, 1971), pp. 135-345; v. in particolare Salviano, *Contro l'avarizia*, IV.4, p. 134 e IV.5, p. 135.

<sup>37</sup> Per la bibliografia di questa importante storiografia v. Ch. M. De la Roncière, «Le confraternite in Europa fra trasformazioni sociali e mutamenti spirituali», *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nel tardo Medioevo*, a c. di S. Gensini (Pisa: Pacini, 1998), pp. 325-382; M. G. Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà* (Bologna: Il Mulino, 2001); *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia dal Medioevo ad oggi*, a c. di V. Zamagni (Bologna, 2000); L. Bruni e S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica* (Bologna: Il Mulino, 2004).

<sup>38</sup> «[...] i precetti principali che ci insegna Dio nostro maestro sono due, l'amore di Dio e l'amore del prossimo; e in essi l'uomo trova tre cose da amare: Dio, sé stesso e il prossimo, né sbaglia ad amare sé stesso chi ama Dio [...]»; Agostino, *De Civitate Dei*, XIX, 14, nella ed. a c. di C. Carena, p. 924; v. anche Agostino, *De doctrina christiana*, III, X.16, in S. Agostino, *L'istruzione cristiana*, a c. di M. Simonetti (Milano: Mondadori, 2000) (III ediz.), p. 192, ma si v. anche Pietro Lombardo, *Sententiae*, III, d.28, s. 1; Bonaventura, *Commento alle Sentenze*, III, d. 29 a. 1 q. 2; Tommaso d'Aquino, *Summa Theol.* II-IIae, q. 26 a. 4-5; Duns Scoto, *Comm. Sent.*, III, d.29. Una delle più risalenti affermazioni lulliane circa la tripartizione dell'amore degli uomini giusti verso il «Sènyer Deus», «sí meteys e lur pruxme» si legge in un capitolo fondamentale riguardante la corretta gestione della ricchezza e della povertà; cf. *Llibre de Contemplació en Déu*, V, cap. 301, pp. 328-337, in part. p. 330.

<sup>39</sup> Sulla nozione di *bonum commune* sono indispensabili le recenti riflessioni di O. Capitani, «Per il significato di "bonum comune": appunti», *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, pp. 87-92; la sua

all'avarizia la virtù teologale della fede esattamente in quanto virtù che insegna a partecipare della larghezza divina sconosciuta dall'avarò, il quale, anche in questo confronto è incapace di utilizzare i beni per Dio, per sé stesso ed il suo prossimo. «Hom avar fa deu ydolatric de si matex per ço car atribueu a sa propria fi los bens de gracia que poseex, dels quals Deus es causa efficient e final. E per ço fe e avaricia son habits contraris [...] e hom avar es contra aquella larguea, car dels bens que poseex no es larc a Deu, si matex ne a son proysme».<sup>40</sup> Credo che una lettura attenta al significato di questo dover essere del *civis fidelis* spieghi che cosa si intenda per partecipazione dei propri beni al servizio di Dio. Teologicamente e filosoficamente infatti la possibilità di soddisfare un'aspettativa diretta ed individuale del Creatore di tutti i beni da parte del singolo *civis* appare in sé alquanto difficile, in realtà è assai più realizzabile e comprensibile se questo servizio viene reso in favore di coloro che religiosamente e politicamente costituiscono la o le comunità dei *fideles*, corpo mistico, ma vivo e personificato, della cristianità.<sup>41</sup> Lo stretto legame nella terna dei destinatari dei beni che il *civis-fidelis* deve far circolare e fruttificare è un'indicazione precisa in questo senso, anche perché continuamente ribadita in tutti i sermoni che affrontano il tema della corretta gestione delle risorse.

Risulta così tracciabile un percorso compiuto dal filosofo laico Maiorchino il quale, padroneggiando e rideclinando un vocabolario ed un patrimonio argomentativo teologico, così come una tecnica ed un metodo sermocinale appartenenti, e sino ad allora gestiti esclusivamente, da uomini consacrati, affronta questioni etico-politiche ed etico-economiche essenziali per le realtà comunitarie, mercantili, urbane ed istituzionali dell'area catalano-aragonese. La questione della fede in rapporto al peccato di avarizia è uno degli esempi più significativi

---

introduzione al *XLVIII convegno Centro Italiano di Studi sul Bassomedioevo, Todi, 9-12 ottobre 2011* (Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012); mi permetto anche un rinvio a P. Evangelisti, «La moneta: istituzione della res publica e misura di sovranità concorrenti. Le due facce di un unico bene comune», *Centro Italiano di Studi sul Bassomedioevo, Atti del XLVIII convegno internazionale*, pp. 331-369.

<sup>40</sup> LVP, p. 233; nella conclusione del sermone si legge che «avaricia e fe semplicemente son contraris, e home avar pot creure en quant habit comú; e per ço home avar creu que sia propriament seu ço qui propriament es de Deu». L'argomentazione patristica con cui si condanna l'avarizia come forma di idolatria, utile qui per misurare lo sviluppo e la dilatazione semantica raggiunta nelle omelie lulliane, si legge nella seconda lettera di Policarpo ai Filippesi, XI, 1: «Vi esorto a fuggire l'avarizia [...] se qualcuno non sa astenersi dall'avarizia sarà contaminato dall'idolatria e sarà giudicato come i pagani che ignorano il giudizio di Dio»; nella traduzione italiana il testo si legge in *I padri apostolici*, pp. 158-159. Policarpo di Smirne nacque intorno al 65 d.C. e morì martire il 23 febbraio 155.

<sup>41</sup> F. Eiximenis, *Dotzè Llibre del Crestià*, II,1, a c. di C. Wittlin et al., (Girona: Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona, 1986), pp. 439-440.

in questa direzione e non solo da un punto di vista della peculiarità nella metodologia argomentativa. Va infatti registrata l'importanza di una dimensione etica che si costruisce fuori dal classico binomio cristiano *caritas/avaritia*,<sup>42</sup> e va pienamente apprezzato il valore analitico e l'apporto teorico, conquistati con il volgare catalano, nell'utilizzazione in chiave civile, e pedagogico-politica, di concetti cardine quali giustizia e fede.

La giustizia come virtù civile, equitativa («aquella que es de eguals mesures»),<sup>43</sup> che qualifica e dà certezza al mercato ed alle sue prassi, facendo del contratto stesso l'ossatura della dimensione della *res publica* e della *civilitas*.

La fede come fattore determinante e cogente nell'assumere la *largitas* divina quale parametro etico-politico ed economico comunitario per la gestione delle risorse di ciascun individuo.

Due concetti che testimoniano, nella relazione allestita dal *Beatus*, della sua spiccata capacità di intervenire sul materiale aristotelico prodottosi con la traduzione latina e con la redazione di sempre più numerosi commenti latini e volgari all'*Etica Nicomachea* e, segnatamente, al lavoro prodotto dai commentatori sul quinto libro dell'opera dello Stagirita.<sup>44</sup>

## 2.2. Justícia e injuria nel mercato. La responsabilità della ricchezza utile

Con questi stessi strumenti, assunti dal patrimonio teologico e patristico, ristrutturati nella lingua e nel metodo logico-relazionale e comunicativo, Llull testimonia il proprio interesse di *vir evangelicus* e francescano per una questione fondamentale: la ricchezza come dimensione proprietaria e come dimensione di fruizione pertinente al *civis*. Un individuo dunque, chiamato a gestire, amministrare e rispondere in prima persona del modo con il quale i beni immateriali e materiali che controlla vadano a soddisfare un *bonum commune* che è la ragione prima della legittimazione all'uso delle *divitiae*. Si tratta dunque di riflessioni che contribuiscono a far crescere la consapevolezza teorica tesa ad analizzare l'attività di un soggetto nuovo, anche in termini giuridici, un soggetto davvero

---

<sup>42</sup> Recepito nei testi omiletici dello stesso Llull, v. ad esempio, *Sermo CXXI* «De Caritate et avaritia», in *Liber de virtutibus et peccatis sive Ars maior predicandi*, ROL XV (CCCM, 76), pp. 107-432.

<sup>43</sup> LVP, pp. 10-11.

<sup>44</sup> Alcuni di questi aspetti sono affrontati in P. Evangelisti, «La moneta come bene della res publica. Pensatori "aristotelici" e concezioni teorico-politiche del francescanesimo nel XIV secolo», *I Francescani e l'uso del denaro*, Greccio 7 - 8 maggio 2010, a cura di A. Cacciotti - M. Melli (Milano: Biblioteca Francescana, 2011), pp. 61 - 94; Id., «La moneta: istituzione della res publica e misura di sovranità concorrenti»; si vedano anche le importanti riflessioni di S. Gentile, «Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare», *ivi*, pp. 371-390.

«proprietario». Il Maiorchino va ascritto quindi a quella testualità francescana, Mendicante, con forti interconnessioni con le riflessioni dei giuristi, che proprio tra Due e Trecento, apre un percorso che, con Paolo Grossi e Paolo Prodi,<sup>45</sup> si può definire di frantumazione del dominio. E' infatti chiaro che se la ricchezza, declinata nei sermoni di Llull attraverso la contrapposizione tra *avarícia* e *justícia* e tra *avarícia* e *fe*, tra possesso sterile e dominio utile, può essere distinta in possesso ed uso, se può derivare anche solo dal denaro, essa non è più di esclusiva pertinenza del potere, del dominio politico.<sup>46</sup>

L'opzione metodologica, logica, ma anche etico-politica che ha determinato l'accoppiamento valore/disvalore tra giustizia e avarizia, rompendo una tradizione plurisecolare che vedeva in *caritas* l'antidoto valoriale di *avaritia* indica in modo chiaro che il territorio etico-normativo di gestione delle ricchezze e dei guadagni leciti si sposta entro gli ambiti dell'equità civile e delle leggi, delle diverse leggi che possono, gerarchicamente ma tutte effettivamente ed efficacemente, intervenire sul contratto e sul mercato.

Il fatto che l'esempio principe della giustizia comunitaria che ne qualifica preminenza e valore sia un atto di compravendita, un *negotium* tra soggetti, mette in luce innanzitutto un'evidente priorità politica ed economica posta dal Maiorchino. Una priorità che risalta anche se si rammentino tre testi fondamentali per lo sviluppo del pensiero etico-politico medievale: il *De Civitate Dei* ove l'organizzazione gerarchica delle *virtutes* dell'uomo pone Giustizia solo al terzo

---

<sup>45</sup> P. Grossi, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali* (Milano: Giuffrè, 1992), in part. p. 15; P. Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente* (Bologna, 2009), pp. 63-64.

<sup>46</sup> L'autoconsapevolezza del francescanesimo su questo punto è emblematicamente constatabile in un passaggio di un contemporaneo di Llull, Duns Scoto, molto studiato e conosciuto dal mondo francescano catalano-aragonese. Basti ricordare due dati: il più antico discepolo catalano del *Doctor*, Antoni Andreu, era conosciuto non a caso come *Scotellus*; furono almeno tre i *Magistri* francescani ad essere discepoli diretti di Scoto a Parigi nel 1303. Sullo scotismo nel mondo dei francescani e negli *Studia* dei Minori, v. A. Boades Llavat, «Joan Duns Escot: els escotistes catalans», *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 43 (2009), pp. 47-63. In un testo che riporta le lezioni del *Doctor Subtilis*, tenute proprio tra il 1303 ed il 1304, nella sezione che analizza la liceità dei contratti, l'uso del denaro ed il ruolo politico dei mercanti dopo aver esaminato anche l'origine del potere civile, egli rammenta ai suoi discenti che «*usus pecuniae est eius consumptio; ergo concedens eam mutuo, consumit eam. Contra istud obicitur per illud 'Extra de verborum significationibus': Exiit qui seminat et est hodie in sexto libro, quod quorundam rerum usus perpetuo separatur a dominio*»; Johannes Duns Scotus, *Utrum poenitentes teneatur restituere*, in A. B. Wolter, *John Duns Scotus, Political and Economic Philosophy* (St. Bonaventure N. Y.: The Franciscan Institute, 2001), testo pp. 24-85, qui p. 48. Il passo della bolla citata, la *Exiit qui seminat*, cardine giuridico ed identitario del francescanesimo, redatta con l'apporto determinante dei Minori, ove si affronta compiutamente la questione dell'uso non proprietario dei beni, venne rapidamente recepito come norma di diritto canonico, come ci ricorda in questo passo lo stesso Scoto, v. *Sextus Decretalium*, lib. V, tit. 12, cap. 3, in *Corpus Iuris Canonici* II, col. 1109.

posto (liber XIX, capitolo 4); le *Etimologiae* isidoriane che catalogano Giustizia come quarta virtù dell'anima;<sup>47</sup> l'*Etica Nicomachea*, ormai ben conosciuta all'epoca di Llull dopo la traduzione integrale in latino dal testo greco data tra il 1246 ed il 1247 dal francescano Roberto Grossatesta.<sup>48</sup> Nel testo aristotelico la giustizia compare nel libro V, dopo l'esame di molte altre *virtutes* tra cui, coraggio, temperanza, forza, magnificenza e liberalità.<sup>49</sup>

Ma più profondamente la preminenza di questa *justicia* indica ai discendenti di ieri ed agli studiosi di oggi alcuni aspetti centrali.

Il primo riguarda la definizione di giustizia nel mercato come carattere indefettibile dello stare in comunità: «ço que tu es e los bens terrenals que poseys son materia de justicia»,<sup>50</sup> la quale funziona «en fer mació de comunitat de ciutat».<sup>51</sup> E parte essenziale di questa giustizia –non costretta nella definizione romanistica del «jus sui cuique tribuere»– è il riconoscimento della volontà delle parti nella formazione del prezzo, del valore delle merci, di quella che i teologi definirono «communis aestimatio in foro».<sup>52</sup> Qui Llull esprime una scelta molto netta e peculiare nel privilegiare questo aspetto della giustizia tra i molti che lo Stagirita offrì ai pensatori medievali negli undici capitoli che compongono il V libro dell'*Etica*. Uno solo di questi, il capitolo quinto, tratta in effetti della reciprocità come aspetto costitutivo della giustizia.

Il secondo è che se il prezzo non viene rispettato e corrisposto, sia per il ricorso a monete inaffidabili,<sup>53</sup> sia per volontà di accaparramento,<sup>54</sup> sia per man-

<sup>47</sup> «Ethicam Socrates primis ad corrigendos componendosque mores instituit [...] dividens eam in quatuor virtutibus animae, id est prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Prudentia est in rebus, qua discernuntur a bonis mala. Fortitudo [...] Temperantia [...] Iustitia, qua recte iudicando sua cuique distribuunt»; Isidoro di Siviglia, *Etimologiae*, I, liber II, XXIV, 5-6, p. 232. Si noterà inoltre che uno dei testi annoverati tra i padri apostolici, il *Pastore d'Erma*, XVI (8), 1-11, non inserisce *justitia* nel catalogo delle *virtutes*, cf. *Pastore d'Erma*, in *I padri apostolici*, pp. 257-258; v. anche XXVI, 1-XXIX (6), 1-5, pp. 267-289.

<sup>48</sup> L'*Etica* aristotelica fu preceduta agli inizi di quel decennio da una parafrasi latina dell'opera a partire dalla versione araba per mano dello stesso francescano inglese; per importanti sezioni l'opera dello Stagirita era ampiamente circolante in traduzione latina, nota come *Ethica vetus*, già alla fine del XII s.; cf. J. Miethke, *Le teorie politiche nel Medio Evo* (Genova: Marietti, 2001), pp. 82-83. Grossatesta (1168-1253), nel 1222 già Minore, fu *Magister* in teologia dello *Studium* oxoniense dell'Ordine dal 1229.

<sup>49</sup> La tavola delle virtù aristoteliche, ovvero la sua esposizione gerarchica, si legge in *Etica Nicomachea* II, 7.

<sup>50</sup> LVP, p. 12.

<sup>51</sup> LVP, p. 11.

<sup>52</sup> LVP, pp. 11-12.

<sup>53</sup> LVP, p. 11-12.

<sup>54</sup> «Home atemprat ve los bens de gracia que Deus li dona, ço es, diners, bestiar e possessions de camps, vinyes, castels e ciutats, e mesura ab egualtat ço que pot e que deu despendre [...] e home avar fa lo contrari car desvia la fi dels bens naturals e les fins dels bens de gracia [...] e fa.ls esser occioses»; LVP, pp. 218-219, v. anche p. 172, p. 204, pp. 250-251, pp. 266-267.



cato rispetto del valore convenuto e della proporzionalità tra beni-valori scambiati,<sup>55</sup> sia per alterazione o falsificazione della merce,<sup>56</sup> la *laesio* che ne risulta non tocca solo le parti, ma la *res publica* ed il bene comune che vengono intaccati direttamente, in termini di valori materiali e in termini di affidabilità e rispetto. Attraverso questa chiave interpretativa si comprende la gravidanza e la densità valoriale dell'icastica condanna per «avaricia» che «engenra pobrea».<sup>57</sup> Tutto ciò per Llull costituisce un'*injuria*, un atto e un torto contro la giustizia e contro il diritto che, proprio perché definito attraverso il disvalore di *avaricia*, si configura come un sequestro ai danni della comunità e del bene comune,<sup>58</sup> un comportamento che si può definire come furto, peccato capitale e *crimen* qui non limitato alla violenza fisica ed alla rapina di oggetti e merci, ma esteso a comprendere la violazione di beni e valori che riguardano appunto il mercato, il bene comune e la *res publica*.<sup>59</sup> La *injuria*, contrapposta alla *justicia*, anche etimologicamente, si connota con due accezioni chiarificatrici dell'argomentazione del Maiorchino. La prima integra il concetto di offesa di fatto contro la giustizia, in Llull espressione di regole condivise, comunitarie. La seconda la qualifica semanticamente come oltraggio e alla ragione e alla giustizia.<sup>60</sup> Il complesso di queste implicazioni etiche configura un ambito di responsabilità del singolo attore del mercato come una responsabilità non solo verso Dio, la legge naturale e quella divina, ma, concretamente, nei confronti della comunità civile nella quale egli stipula contratti, scambia merci e denaro. Richiama ad una riflessione radicale sulla ricchezza, sul senso del suo utilizzo, sullo scopo della sua produzione, sul nesso tra senso di appartenenza comunitaria e agire economico.<sup>61</sup>

---

<sup>55</sup> LVP, p. 12.

<sup>56</sup> LVP, p. 34.

<sup>57</sup> LVP, p. 267.

<sup>58</sup> V. anche LVP, pp. 28-29.

<sup>59</sup> La concezione dell'uomo giusto, capace di amare correttamente le ricchezze del mondo, in opposizione all'uomo *injuriós* in quanto avaro, è sviluppata da Llull quasi un quarantennio prima esattamente sul confronto tra lealtà e falsità, ma anche, significativamente, sulla condanna degli avari come *ladres*, cf. *Llibre de Contemplació en Deu*, V, cap. 301, p. 330. Su questi temi la riflessione teologica e politica contemporanea trova un importante paradigma di storicizzazione e di interesse nella enciclica di Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, data il 29 giugno 2009, parr. 32, 34-42, 65-66, 71; il testo si può leggere in [www.vatican.va/holy-father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas\\_in\\_veritate\\_it.html](http://www.vatican.va/holy-father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas_in_veritate_it.html).

<sup>60</sup> LVP, pp. 172-173, pp. 10-12, pp. 62-63.

<sup>61</sup> Queste considerazioni, in relazione diretta con la nozione di furto come *crimen* comunitario, come infrazione di un'etica civile che nel furto e nella sua *latitudo* semantica ha il suo codice normativo a contrario trovano un esito significativo nella testualità cristiana riformata, basti richiamare l'attenzione sul commento di Giovanni Calvino al settimo comandamento del Decalogo in J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, II.VIII, 44-45; il testo in francese si legge nell'edizione a c. di M. de Védrines,

### 3. *Caritat*, funzione della *justícia* nella *civilitas* dello scambio economico

Rilevata la peculiare funzionalizzazione e posizione di *justícia* ed *avarícia* occorre conclusivamente misurare da vicino come si configuri la *virtus* politica per eccellenza definita come tale sin dai più antichi testi patristici e normativi della chiesa cristiana: dalla *Didaché* ad Agostino.<sup>62</sup>

Il Maiorchino infatti nel primo sermone che la tratta definisce *caritat* come «virtut que regla la volentat per amar comú be, ço es a saber comunitat de ciutat, de vila o de castell. E si vols amar a ensús major comunitat, ama tot ço qui.s conté en lo subject d'aquest llibre, e adonchs aurás tan gran comunitat d'amar que plus comunament no porás amar».<sup>63</sup>

Questo passaggio, che riafferma il valore politico-pedagogico dell'opera che stiamo esaminando attraverso la rivendicazione di un ruolo preminente del *Llibre* scritto dal *Beatus*, è preceduto da una parafrasi di un passo evangelico classico (Mc 12,31 e Mt 19,19) qualificante lo scopo civile e la legittimazione stessa della *caritas*: «Caritat es habit per lo qual hom ama mes Deu que totes creatures e per lo qual hom ama aytant son proisme con a si matex». Il testo prosegue confermando la terna, già agostiniana,<sup>64</sup> dei soggetti destinatari della

P. Welles e S. Triqueneaux (Aix en Provence: Kerigma-Excel, 2009), pp. 345-347. Il testo francese fu pubblicato dal ginevrino nel 1541, tradotto da lui stesso dalla versione originale latina di due anni prima. Il testo cui si fa qui riferimento è stabilito sull'edizione dell'*Institutio* del 1560, settima ed ultima edizione latina vivente Calvino, cf. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, introd., pp. xvii-xviii.

<sup>62</sup> Cf. *Didachè* XIII, 1, un testo composto tra il 50 ed il 150 d.C., integrata dopo il iv secolo nelle Costituzioni apostoliche; si veda anche Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Magnesii*, V, 1; per i testi in traduzione si veda *I padri apostolici*, rispettivamente pp. 37-38 e p. 110. Ignazio morì verso il 107 secondo Eusebio di Cesarea, o, per i critici moderni, tra il 110 ed il 118. Si v. anche il testo agostiniano del *De doctrina christiana*: «caritas, quae sibi homines invicem nodo unitatis adstringit, non haberet auditum refundendorum et quasi miscendorum sibimet animorum, si homines per homines nihil discerent»; Agostino, *De doctrina christiana*, Prol. 6, p. 12 e, fondamentale Id., *De Civitate Dei*, XV, 3. Sul rapporto *caritas*/povertà/potere/amministrazione nell'età patristica e tardo-antica basi di partenza fondamentale restano gli studi e le acute osservazioni di P. Brown, *Potere e cristianesimo nella Tarda Antichità* (Roma-Bari: Laterza, 1995) (ed. orig. 1992), pp. 103-169; mi permetto qui anche un rinvio a P. Evangelisti, «Per un'etica degli scambi economici. La funzione civile del mercato in Eiximenis e nella pedagogia politica francescana (1273-1493)», *Caplletra* 48 (2010) *Revista Internacional de Filologia* de l'Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 209-234.

<sup>63</sup> LVP, p. 28.

<sup>64</sup> Si veda, ad esempio, il già citato passo del *De Civitate Dei*, VII, 12 da confrontare con Isidoro di Siviglia: «Caritas Graece, Latine dilectio interpretatur, quod duos in se liget. Nam dilectio a duobus incipit, quod est amor Dei et proximi [...] Maior est autem haec omnibus, qui diligit et credit et sperat. Qui autem non diligit, quam vis multa bona faciat, frustra laborat [...] », Isidoro di Siviglia, *Etimologiae*, VIII, II.6-7, pp. 628-630.

*caritas* e delle altre *virtutes* lulliane: «E per ço caritat ha .iii. species: la .i. es amar mes Deu que totes coses, la segona es amar si matex e la .iii. es amar son proisme». <sup>65</sup> E riprende anche –implementando significativamente l’esegesi patristica del passo precedente– la piena legittimazione a conseguire i beni materiali, ad averli in abbondanza e con piena soddisfazione nella loro fruizione: «Si tu vols caritat aver, ama los bens terrenals en aquells a qui Deus los ha donats propriament per ço que cascun home ab aquells bens fassa a Deu servey [...] [e] ama aver prosperitats per tal que per elles ages grat a Deu qui les [ha] volgudes dar. E si per aytal manera ames, caritat aurás e amarás e conexer-la porás». <sup>66</sup>

Qui risulta chiaro come proprio questo modo di intendere e praticare la *caritat* raggiunga quella qualificazione di intimo e insopprimibile *habitus* quotidiano (la «vestedura de caritat») <sup>67</sup> che Llull connota con l’aggettivo proprio delle sue *virtuts*: *morayga*. <sup>68</sup> «Hom just, de caritat e de saviea egualment vestit e habituat, est tengut per justícia que egualment sotsmetes ton sentir e ymaginar e racionar als .ii. habits damunts dits per ço que egualment pusques ab ells usar per sentir, ymaginar e racionar». <sup>69</sup>

Llull condivide pienamente una tradizione che pone *caritat* come fondamento legittimante delle comunità politiche e del bene comune che esse debbono produrre, accrescere e tutelare, indicandoci, anche attraverso queste argomentazioni, come egli sia capace di mutuare e tradurre da *civis* laico i contenuti ed i linguaggi della teologia e dell’etica cristiane espresse da secoli per mezzo dei *docti clerici* e *jurisperiti* dell’Occidente europeo. <sup>70</sup> In questo ambito «la infinida distancia que han caritat e avaricia», sottolineata nel sermone 49 della *V distinctio*, vale a riba-

<sup>65</sup> LVP, p. 27.

<sup>66</sup> LVP, pp. 28-29.

<sup>67</sup> LVP, p. 280.

<sup>68</sup> *Caritat* è infatti una virtù «primitiva e creativa» che è causa e ordine delle altre virtù; e da questa, come dalla saggezza «está principalment virtut morayga, que no tem temptació [...]»; LVP, p. 108.

<sup>69</sup> LVP, p. 110.

<sup>70</sup> Tra gli esempi più significativi e maturi dell’omiletica civile bassomedievale si potranno leggere i sermoni XVI-XXI di Bernardino da Siena che testimoniano la preminenza ed il ruolo etico-politico di *caritas* nel suo perdurante legame con il disvalore *avaritia*; v. Bernardino da Siena, *Prediche volgari...*, pp. 462-621. Il magistero della Chiesa è tornato su questi temi nella enciclica del 29 giugno 2009 di Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, ascrivendo peraltro agli umanisti civili il merito di aver fornito gli strumenti teorici che, riflettendo su *caritas* e credito, portarono alla fondazione dei Monti di Pietà, v. Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, par. 65. Sulla centralità politica ed etico-economica della *caritas* è indispensabile vedere G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna* (Bologna: Il Mulino, 2002), in part. pp. 326-349; sul lessimo *caritas*, per la storiografia relativa, v. anche P. Evangelisti, «La *caritas* cristomimetica francescana come strumento di costruzione della credibilità politico-economica (XIII-XV secolo)», *Politiche del credito. Investimento, consumo, solidarietà* (Atti del Congresso internazionale, Asti, 20-22 marzo 2003) (Asti: Arti grafiche TSG, 2004), pp. 84-112, pp. 84-86 e , ivi, nn. 1 e 2.

dire l'appartenenza ad un comune linguaggio culturale e ad un'etica economica, ormai consolidata nelle *Summae* dei *Magistri* del XIII secolo, in cui la carità non indica un atteggiamento morale di filantropico approccio verso i più poveri, ma piuttosto, e ben più puntualmente, un dovere civico che deve estrinsecarsi nella messa in circolazione dei capitali a disposizione del singolo.

Tuttavia Ramon Llull, seguendo la struttura logico-contenutistica propria del *Llibre*, posiziona questa *virtut* fondamentale in un rapporto funzionale con *justícia* ricordando al *civis* discendente che «Justicia es .i.<sup>a</sup>. forma», mentre «caritat es altra forma»,<sup>71</sup> e che «Hom just, de caritat [...] vestit e habituat est tengut per justicia»<sup>72</sup> a capire, ad usare la ragione e a pensare, anche nella dimensione creativa di questa facoltà intellettuale.

Qui sta l'elemento innovativo proprio del testo che rilegge e risemantizza una gerarchia delle *virtutes* subordinando *caritas*, *virtus* teologale e dunque preminente, a quelle cardinali, a *justícia*.

Una *justícia* impiegata in primo luogo per definire la razionalità e l'etica degli scambi comunitari, dei *negotia* e della moneta secondo il doppio paradigma della equità/equivalenza e della giusta proporzione.<sup>73</sup> In secondo luogo una *justícia* che non si legittima per sé stessa ma viene posta in relazione dialettica con l'*habitus* della *caritas* che deve informare e qualificare la giustizia dei comportamenti umani, *in primis* l'etica degli atti di *emptio/venditio*.

La *caritat*, a sua volta e relazionalmente, indica al *civis* cristiano un dovere etico che contempera, anche nelle azioni economiche e nelle prassi del mercato, un rispetto per i tre cardini fondamentali dell'attività umana: l'amore verso Dio, verso sé stesso e verso il prossimo. Anche quando, come viene enucleato da un esempio del suo primo *sermó*, un *civis* va sul mercato cittadino e compra da una donna il suo lino a peso per cento soldi. Qui si coglie il nesso logico e valoriale tra *caritat* e *justícia* lulliane. Questo stesso atto infatti è vincolato e determinato, nella sua validità etica, non dalla mera equivalenza aritmetica tra i beni scambiati, una delle due «specie» della giustizia, ma anche dalla fiducia tra le parti, e dalla seconda specie in cui si sostanzia la giustizia lulliana: la proporzionalità che integra il principio dell'equivalenza pura in funzione di diversi parametri, anche di ordine sociale. Si tratta di una forma specifica di giustizia equitativa che, in osservanza del vincolo proveniente dalla *caritas*, diviene giustizia come reciprocità. Non va dimenticato infatti che il principio evangelico dell'amore verso sé stessi e verso gli altri deve informare tutti i comportamenti dell'«*hom just*».<sup>74</sup>

<sup>71</sup> LVP, p. 62.

<sup>72</sup> LVP, p. 110.

<sup>73</sup> LVP, pp. 11-16.

<sup>74</sup> LVP, p. 110.

Sul mercato questo si traduce non solo nel dovere di usare moneta affidabile ma nel corrispondere un valore giusto al bene ottenuto dall'altro contraente secondo un principio di reciproca e comune valutazione. Nell'omelia lulliana sulla giustizia sono infatti le parti a convenire e a riconoscere il valore della cosa venduta, il controvalore in moneta e l'affidabilità del mezzo di scambio monetato. Su questo terreno Lull concentra la propria attenzione almeno dal 1295.<sup>75</sup> Ma qui non si realizza uno sviluppo argomentativo che porta francescani come Olivi e Scoto, tra XIII e XIV secolo, a teorizzare la formazione del prezzo giusto non come frutto di una mera codificazione etica o normativa e come punto di equivalenza aritmetica, ma come esito concreto che, caritativamente, deriva da una consapevole cessione di una quota parte del valore che ogni singolo contraente ha legittimamente conferito al bene che intende acquistare o vendere.<sup>76</sup> Tuttavia è chiaro che anche il Maiorchino porta dentro il mercato e qualifica prioritariamente *justicia* e *caritat* come *virtutes* dello scambio economico, civilmente ed eticamente connotato. E si colloca in quella tradizione francescana che, per definire le prassi del mercato delle merci e del denaro, conferisce piena autorevolezza ai passi della legge naturale ed evangelica dell'«Hoc facias alii, quod tibi vis fieri»<sup>77</sup> e dell'amore verso sé stessi, come paradigmi dell'amore verso gli altri.

<sup>75</sup> A testimonianza della lunga durata dell'attenzione lulliana sul tema del contratto come struttura fondativa della *civilitas* e della comunità politica, si veda *Arbor scientiae*, ROL XXIV, qui *De arbore imperiali*, pp. 333-360, in particolare pp. 350-358.

<sup>76</sup> «Immo in isto medio quod iustitia commutativa respicit est magna latitudo, et intra illam latitudinem non attingendo indivisibile punctum aequivalente rei et rei, quia quoad hoc esset quasi impossibile commutantes attingere. In quocumque gradu citra extrema fiat, iuste fit. Quae autem sit ista latitudo et ad quantum se extendat, quandoque ex lege positiva, quandoque ex consuetudine innotescit; lex enim rescindit contractum ubi contrahens decipitur ultra medietatem iusti pretii, tamen infra illud, si ex alio appareat iniustitia, debet restituito fieri correspondens. Quandoque autem relinquatur ipsis commutantibus, ut pensata mutua necessitate reputent sibi mutuo dari aequivalens hinc inde et accipere. Durum est enim inter homines esse contractus in quibus contrahentes non intendant aliquid de illa indivisibili iustitia remittere sibi mutuo, ut pro tanto omnem contractum concomitetur aliqua donatio. Et si iste est modus commutantium, quasi fundatus super illud legis naturae: «Hoc facias alii, quod tibi vis fieri»; Johannes Duns Scotus, *Utrum poenitentes teneatur restituere*, art. II, 2.1, p. 46. Una applicazione di questo principio caritativo può essere colta in tutta la sua evidenza nel manuale di mercatura di Benedetto Cotrugli, mercante ragusano formatosi professionalmente e culturalmente anche attraverso le esperienze determinanti svolte nei territori catalano-aragonesi, vivendo a Napoli ed alla corte regale, tra il 1451 ed il 1458, anno in cui iniziò la stesura del suo *Libro*. Lo stesso Cotrugli farà riferimento nel suo manuale alle prime esperienze professionali avute a Barcellona. Uno dei passi più chiari in proposito è quello in cui riflette sul rapporto tra debitore e creditore: egli scrive che il secondo non deve approfittare dello svantaggio economico del primo e che il venditore-creditore è tenuto ad «aiutarlo» e a «rimetterlo a cavallo»; v. B. Cotrugli, *Il libro dell'arte di mercatura*, ed. a c. di U. Tucci (Venezia: Arsenal, 1990), I, 7, p. 155; si v. anche M. Bukafa, «Il suo credito e la salvation tua», in *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, pp. 131-142.

<sup>77</sup> Cf. ad esempio il passo della *reportatio* della lezione scotista a Parigi sulla *restitutio* e l'etica degli scambi che contrasta appunto il principio di una equivalenza indivisibile sul valore delle merci scambia-

Attento alla lezione aristotelica che definisce la parità dello scambio tra merci e denaro come atto qualificativo della giustizia, esposto in particolare nel quinto capitolo del libro V dell'*Etica*,<sup>78</sup> il Maiorchino, che potrebbe aver tratto proprio da questo capitolo l'argomentazione chiave della moneta come paradigma della giustizia, richiama i *cives* cristiani all'osservanza di una correttezza negli scambi e nei contratti come atto di razionalità, come atto di amore e come atto di riconoscimento di una tavola di valori etici comuni: «Una fembra ven so li a pes per .c. sous. Si tu li pagues .c. sous de bona moneda lo vendre e lo comprar son materia de justicia, e justicia es la forma la qual nex en l'anima per just entendre, amar e membrar».<sup>79</sup> In queste tre specificazioni, in cui entrano pienamente il concetto di amore caritativo e la responsabilità individuale per gli atti del comprendere, amare e riconoscere, consiste la *justícia* lulliana. Giustizia negata e nuovamente qualificata a contrario dalla *injuria* di chi non rispetta questi valori, questi prerequisiti inderogabili dell'esistenza del mercato e della stessa *civilitas*.<sup>80</sup>

---

te, acquistate o vendute, siano essi beni o denaro, proprio affermando che esiste una *latitudo* di valore nel «modus commutantium», «quasi fundatus super illud legis naturae: *Hoc facias alii, quod tibi vis fieri, satis probabile est quod quando sunt mutuo contenti, mutuo volunt sibi remittere si quae deficiunt ab iustitia requisita. Consimilis conclusio omnino est de iustitia in emptione et venditione, quia ita tibi oportet ex una parte considerare numisma, sicut hic rem mutatam [...]*»; art. II, 2.1-2, in Johannes Duns Scotus, *Utrum poenitentes teneatur restituere*, p. 46.

<sup>78</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 5, 1132b, 20 - 1134a, 15, nell'edizione con testo a fronte a c. di C. Mazzarelli, Milano: Rusconi, 1993, il testo si legge alle pp. 200-206; il testo di riferimento fondamentale per l'età lulliana è ovviamente *Ethica Nicomachea, translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis*, a c. di R. A. Gauthier (Leiden - Bruxelles: Brill, 1973), in particolare V. 8, pp. 462 - 463.

<sup>79</sup> LVP, p. 12.

<sup>80</sup> «E si tu li pagues .c. sous de falsa moneda la falsia que fas es materia de injuria, e injuria es forma disformada ab que disformes ton entendre, amar e membrar»; LVP, p. 12. Valori che possono essere compresi ed attuati solo da chi possiede la vera fede, non a caso infatti il Maiorchino chiude proprio questo capitolo con una considerazione sui «giudei» e gli altri infedeli come «homens grosses d'entement», vale a dire soggetti incapaci di usare e di conoscere le «arts liberals» e per questa ragione oggetto di una indispensabile opera di predicazione «per ço que s'acostumen a esser subtils»; LVP, p. 16; per il testo integrale del passaggio si v. *supra* apparato delle note. Torna anche da questo punto di vista un elemento saliente del pensiero lulliano circa la preminenza etico-culturale e politica dei cristiani considerati, come in Arnau de Vilanova, i migliori e più capaci gestori delle ricchezze e del potere; su questi aspetti mi permetto un rinvio a P. Evangelisti, «Affines Christi. Paradigmi dell'identità comunitaria e strategie del confronto con gli *Infideles* nei progetti politici di Arnau de Vilanova e Ramon Llull», *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, a c. di A. Musco e M.M.M. Romano (Palermo, 19 novembre 2005), (Instrumenta Patristica et Mediaevalia - Subsidia Lulliana 3, Turnhout: Brepols, 2008), pp. 99-118; Id., «Il bene della *res publica*, la legittimità del mercato e l'*infidelitas* giudaica. Testi e discorsi francescani nel Mediterraneo bassomedievale», *Le radici storiche dell'antisemitismo. Nuove fonti e ricerche* (Roma: Viella, 2009), pp. 19-40.

La consapevolezza teorica delle argomentazioni e delle innovazioni lulliane, gli esiti in termini di definizione etico-politica ed economica della sua *ars* combinatoria applicata alla predicazione, costituiscono un'evidenza concreta di quanto l'umanesimo civile tre-cinquecentesco sia alimentato dalla elaborazione sviluppata in ambiente francescano a partire dal XIII secolo. Cotrugli affermerà nel secondo '400, che è «impossibile a uno religioso» intendere e «giudicare» «la mercatura» senza l'esperienza diretta «tamquam cecus de coloribus»,<sup>81</sup> sostenendo il diritto e la competenza a ragionare e a stabilire, da mercante per i mercanti, un'etica ed una prassi del mercato. Risulta infatti chiaro che la trattatistica volta a disciplinare l'economia mercantile e l'uso del denaro, prodotta tra Tardo Medioevo e prima Età Moderna,<sup>82</sup> ha le proprie matrici discorsive, teoriche ed interpretative nelle opere di chi, come Llull, ha coniugato la sua esperienza di *mercator* con la cultura e la *scientia* dei *vir*i religiosi che si riconoscevano nei valori e nell'*Ordo* di Francesco.

IL SISTEMA OTTONARIO DELL'OMILETICA LULLIANA<sup>83</sup>

<i>Virtuts</i>	<i>Pecats</i>
<b>B</b>	<b>b</b>
1) Justícia	1) Avarícia
<b>C</b>	<b>c</b>
2) Prudència	2) Glotonia
<b>D</b>	<b>d</b>
3) Força de coratge	3) Luxúria
<b>E</b>	<b>e</b>
4) Temprança	4) Ergull
<b>F</b>	<b>f</b>
5) Fe	5) Perea
<b>G</b>	<b>g</b>
6) Esperança	6) Enveja
<b>H</b>	<b>h</b>
7) Caritat	7) Ira
<b>I</b>	<b>i</b>
8) Saviea	8) Mentida

<sup>81</sup> B. Cotrugli, *Il libro dell'arte di mercatura*, I, 11, p. 168.

<sup>82</sup> Esemplificativamente, oltre a Benedetto Cotrugli, si potranno confrontare utilmente con la testualità etico-politica ed economica francescana di XIII-XV s., le opere di etica civile e di consilia amministrativi di Diomede Carafa, *Dei doveri del principe*, in Id., *Memoriali*, a c. di A. Lupis (Roma: Bonacci, 1988), pp. 97-209, un memoriale scritto intorno al 1476 (cf. P. Evangelisti, «À la place du bonheur: bâtir le bien commun et la prospérité de la respublica. La littérature consiliative de la couronne catalano-aragonaise», Univ. Paris Ouest Nanterre, 19 dicembre 2008, Colloque international «Pouvoir d'un seul et bien commun. La pensée et l'exercice du bonum commune dans les monarchies médiévales», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 32 (2010), pp. 339-358), e di Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*, a c. di R. Romano, A. Tenenti, F. Furlan (Torino: Einaudi, 1994) (cf., su questo testo, le importanti considerazioni di G. Todeschini, *I mercanti e il tempio*, pp. 314-316).

<sup>83</sup> Le tavole di questa appendice sono una rielaborazione degli schemi offerti dall'introduzione all'edizione critica del testo del *Llibre*, v. LVP, pp. xxvii.

## L'ANALISI DEI VALORI ETICI

SCHEMA LOGICO-RELAZIONALE PER I SERMONI SULLE *VIRTUTS*

$B \rightarrow C$	$C \rightarrow D$	$D \rightarrow E$	$E \rightarrow F$	$F \rightarrow G$	$G \rightarrow H$	$H \rightarrow I$
$B \rightarrow D$	$C \rightarrow E$	$D \rightarrow F$	$E \rightarrow G$	$F \rightarrow H$	$G \rightarrow I$	
$B \rightarrow E$	$C \rightarrow F$	$D \rightarrow G$	$E \rightarrow H$	$F \rightarrow I$		
$B \rightarrow F$	$C \rightarrow G$	$D \rightarrow H$	$E \rightarrow I$			
$B \rightarrow G$	$C \rightarrow H$	$D \rightarrow I$				
$B \rightarrow H$	$C \rightarrow I$					
$B \rightarrow I$						

## L'ANALISI DEI DISVALORI

SCHEMA LOGICO-RELAZIONALE PER I SERMONI RELATIVI AI *PECATS*

$b \rightarrow c$	$c \rightarrow d$	$d \rightarrow e$	$e \rightarrow f$	$f \rightarrow g$	$g \rightarrow h$	$h \rightarrow i$
$b \rightarrow d$	$c \rightarrow e$	$d \rightarrow f$	$e \rightarrow g$	$f \rightarrow h$	$g \rightarrow i$	
$b \rightarrow e$	$c \rightarrow f$	$d \rightarrow g$	$e \rightarrow h$	$f \rightarrow i$		
$b \rightarrow f$	$c \rightarrow g$	$d \rightarrow h$	$e \rightarrow i$			
$b \rightarrow g$	$c \rightarrow h$	$d \rightarrow i$				
$b \rightarrow h$	$c \rightarrow i$					
$b \rightarrow i$						

SCHEMA LOGICO-RELAZIONALE PER I SERMONI CHE METTONO A CONFRONTO *VIRTUTS* E *PECATS*

## NEL SISTEMA OPPOSITIVO OTTONARIO

$B \leftrightarrow b$	$C \leftrightarrow b$	$D \leftrightarrow b$	$F \leftrightarrow b$	$G \leftrightarrow b$	$H \leftrightarrow b$	$I \leftrightarrow b$
$B \leftrightarrow c$	$C \leftrightarrow c$	$D \leftrightarrow c$	$F \leftrightarrow c$	$G \leftrightarrow c$	$H \leftrightarrow c$	$I \leftrightarrow c$
$B \leftrightarrow d$	$C \leftrightarrow d$	$D \leftrightarrow d$	$F \leftrightarrow d$	$G \leftrightarrow d$	$H \leftrightarrow d$	$I \leftrightarrow d$
$B \leftrightarrow e$	$C \leftrightarrow e$	$D \leftrightarrow e$	$F \leftrightarrow e$	$G \leftrightarrow e$	$H \leftrightarrow e$	$I \leftrightarrow e$
$B \leftrightarrow f$	$C \leftrightarrow f$	$D \leftrightarrow f$	$F \leftrightarrow f$	$G \leftrightarrow f$	$H \leftrightarrow f$	$I \leftrightarrow f$
$B \leftrightarrow g$	$C \leftrightarrow g$	$D \leftrightarrow g$	$F \leftrightarrow g$	$G \leftrightarrow g$	$H \leftrightarrow g$	$I \leftrightarrow g$
$B \leftrightarrow h$	$C \leftrightarrow h$	$D \leftrightarrow h$	$F \leftrightarrow h$	$G \leftrightarrow h$	$H \leftrightarrow h$	$I \leftrightarrow h$
$B \leftrightarrow i$	$C \leftrightarrow i$	$D \leftrightarrow i$	$F \leftrightarrow i$	$G \leftrightarrow i$	$H \leftrightarrow i$	$I \leftrightarrow i$



**Parole chiave**

Civiltà del mercato, giustizia, contratto, predicazione dei non consacrati, francescanesimo

**Keywords**

Market culture, justice, contracts, preaching by the unordained, Franciscanism

**Riassunto**

Sono individuate quattro caratteristiche chiave del *Llibre de virtuts e de pecats*: 1) La netta diversità rispetto alla struttura classica dei manuali di predicazione e delle raccolte omiletiche. Llull sceglie di discostarsi dalla struttura del *sermo modernus* ed allestire un sermonario fondato sulla sua *ars combinatoria*. 2) La reimpostazione dell'*ars praedicandi* basata sulla scelta di slegare i suoi testi dal ciclo liturgico, che diventano indipendenti dall'anno cristiano e dal versetto biblico che costituiva la base di partenza del *sermo modernus*. 3) La scelta di modificare il catalogo classico delle *virtutes* e dei vizi proprio della tradizione medievale, portandoli ad otto. 4) La scelta di proporre come primo sermone la Giustizia contrapposta all'inciviltà dell'avarò. L'*avarícia* lulliana, in un orizzonte testuale impregnato di pauperismo evangelico francescano, costituisce un disvalore comunitario per una serie di argomentazioni. Riflettendo sul disvalore dell'*avarícia* Llull contribuisce a mettere a fuoco i parametri costitutivi del mercato, del contratto, della moneta, ed offre al suo pubblico di *cives*, di mercanti e di sovrani, la possibilità di definire i valori immateriali che rendono agibile e credibile il mercato delle merci e del denaro. Il terreno di riflessione costituito da *avarícia* è, dunque, un ambito discorsivo nel quale si precisano la natura e la funzione delle ricchezze. In questo contesto l'uomo ricco, il buon *civis* lulliano e cristiano che rifiuta l'avarizia, è definito uomo libero (*franc*), disponibile al rischio, capace di utilizzare anche a questo fine tutta la sua intelligenza creativa. Il complesso di queste implicazioni etiche configura un ambito di responsabilità del singolo attore del mercato come responsabilità non solo verso Dio, la legge naturale e quella divina, ma, concretamente, nei confronti della comunità civile nella quale egli stipula contratti, scambia merci e denaro.

### Abstract

In this article four key characteristics of the *Llibre de virtuts e de pecats* are discussed: 1) The clear difference with respect to the classic structure of manuals of predication and of homiletic collections. Lull chooses to distance himself from the structure of the *sermo modernus* and to produce a sermonary based on his *ars combinatoria*. 2) The setting out of an *ars praedicandi* freed from its basis in the liturgical cycle, and thus independent of the Christian year and of the Biblical passages which constituted the starting point for the *sermo modernus*. 3) The decision to modify the classic catalogue of virtues and vices characteristic of the medieval traditions, making each eight in all. 4) The decision to propose as his first sermon one on Justice opposed to the incivility of the miser. Reflecting on the negative quality of *avarícia*, Lull puts to a scathing examination the parameters which constitute the market, contracts, money, and offers to his audience of *cives*, merchants and sovereigns, the possibility of defining immaterial values which might make possible and credible a market of merchandise and money. The terrain of reflection on the subject of *avarícia* therefore becomes an area of discourse in which are clarified the nature and function of wealth. In this context, the rich man, the good Lullian and Christian *civis* who rejects avarice, is defined as a man who is free (*franc*), capable of using to this end all his creative intelligence. The sum of these ethical implications configures a range of responsibility of the individual market agent as a responsibility not only towards God, along with natural and divine law, but also specifically in the confrontations of the civil community in which he draws up contracts, and interchanges merchandise and money.

# Estudio sobre la bibliografía del lulismo de Portugal en los siglos XIV y XV

**Francisco José Díaz Marcilla**

Universidad de Sevilla

qmarcilla@yahoo.com

## 1. El lulismo portugués del siglo XIV

El lulismo portugués –entendido como la influencia que tuvieron el pensamiento y las obras de Ramon Llull– de los siglos XIV y XV no ha podido ser estudiado con la misma profundidad y amplitud que en el resto de Europa, porque, como veremos, hasta ahora no se han realizado todos los estudios filológicos, históricos o de índole parecida que el asunto requiere,<sup>1</sup> aunque sí se haya avanzado algo en las dos líneas de investigación que señaló Abílio Martins en 1951: tanto en lo que se refiere a la influencia de Llull sobre la literatura como sobre las tendencias filosóficas (Martins 1951, 3). Este trabajo no pretende cubrir ese hueco, sino únicamente reunir, relacionar y comparar elementos y presentar el estado de la situación en la que se encuentran los estudios sobre el lulismo portugués.

No parece que haya existido ningún foco de lulismo en Portugal durante gran parte del siglo XIV, o por lo menos, no hay constancia documental hasta el momento. Hay que esperar a finales del siglo para ver los primeros esbozos de un lulismo portugués autóctono.

---

Rebut el 24 de maig de 2011. Acceptat el 24 de novembre de 2011. doi: 10.3306 / STUDIALULLIANA. 107.04. ISSN: 2340-4752.

<sup>1</sup> Para una primera aproximación a lo que hasta ahora se ha estudiado en el campo de la literatura portuguesa, véase Stegnano Picchio (2001).

### 1.1. *El Livro da Corte Imperial*

Siguiendo los estudios decimonónicos de Carolina Michaëlis de Vasconcelos y de Suosa Viterbo (Gröber 1897, Viterbo 1903) –continuados por otros estudiosos como Joaquim de Carvalho (1928, 6), pero sobre todo por Abílio Martins (1951)–, existirían dos obras anónimas localizables por el tipo de escritura (gótica) y por el estado evolutivo del portugués utilizado, entre finales del xiv y principios del xv, con un fuerte influjo luliano: el *Livro da Corte Imperial* y el *Boosco Deleitoso*.

El *Livro da Corte Imperial* se conserva en una única copia apógrafa en la Biblioteca Pública Municipal de Oporto, en un manuscrito membranáceo de letra gótica proveniente del monasterio de Santa Cruz de Coimbra: el ms 803. Es uno de los primeros textos filosóficos escritos en lengua portuguesa. Sobre la originalidad de la obra, el mismo autor reconoce al principio que «começo este liuro nom como autor e achador das cousas em elle contheudas, mais como sinprez ajuntador dellas em huñ uellume» (Cruz Pontes 1978 y 1986). Consiste en una presentación del reino de los cielos con tres figuras fundamentales: el emperador, Jesucristo, representado según la descripción de un célebre documento apócrifo conocido como la *Epistula Lentuli* del siglo xiii o xiv y dirigida al Senado Romano por el supuesto gobernador de Judea Publio Léntulo, que aparece en otras obras portuguesas de esta época (Cruz Pontes 1986, 61-62); una reina, que representa la Iglesia Triunfante, rodeada de santos; y otra reina, la Iglesia Militante, que se aproxima a la escena desde Oriente, besando al emperador y rodeada por gentes de todas las naciones. Estos tres personajes están situados al centro de un campo «muy grande e muy fremoso» donde se desarrolla una asamblea y donde hay un gran trono en el que Cristo está sentado.

Según el *Livro*, la escena se desarrolla así: la segunda reina «tornou sua face contra os pouos que com ella ueheram e contra outras gentes de desuayradas seitas e de desvaradas creenças que estauam em aquelle canpo. Ca ally estauam jueus e mouros e gentijs e gregos de mujtas terras e estauam afastados da muy gloriosa rreinha» (Cruz Pontes 1986, 62). A partir de este momento el libro se centra en la discusión con estos grupos, convirtiéndose en una apología del cristianismo (Martins 1964, 27-36) –lo que nos introduce en las afinidades con la obra de Llull– utilizando las Escrituras para rebatir las tesis de los judíos y el Credo para las de los musulmanes.

Los estudios acerca de los paralelismos entre las obras de Llull y este libro comenzaron en los años 20 con Joaquim de Carvalho, que se limitó a identificar analogías entre el *Llibre del Gentil e dels tres savis*, entre otros, y el *Livro da Corte Imperial* (Carvalho 1928). Pero fue principalmente Abílio Martins, a

mediados del siglo pasado, quien descubrió las semejanzas –y, en algunos casos, la traducción literal–, en este último, de algunos libros de Lull. Más exactamente, encontró en el *Livro* fragmentos del *Liber Apostrophe sive De articulis fidei*, de la *Disputació de cinc savis* y de la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni*:

Deus he bondade Infynda e esto he uerdade per todos outorgada e a bondade Infynda nom ha mais pequeno poder nem mais pequena propriedade de fazer e de obrar nem mais pequena nobreza que a bondade fynda. [...] E como asy seia que em deus seia bondade Infynda neçesario he que produza e obre bem Infyndo.

Compárese este pasaje de la *Corte Imperial* con el pasaje de *MOG IV*, Int. Ix (505-561).<sup>2</sup>

E semeihauylmente se acha em toda cousa criada cada hũa em sua maneira ca toda cousa criada he feita de forma e de materia e do aluntamento de hũa e da outra. Asy como homen que he feito de corpo que he materea e da alma que he forma per o ajuntamento da alma e do corpo e a alma he formada segunda e particular que faz prefeito o corpo e o gouerna e o moue. Mais outra forma he prima e comuõ que o comũ principio essenciaall da substancia per o quall o auto e o fazimento da cousa esta prinçipalmente. Outrosy toda obra e todo fazer que as criaturas obrem he per potencia e pera ojeito e pelo auto.

Abílio Martins identificó aquí un pasaje de la *Disputació de cinc savis* (Martins 1951, 7).

As uirtudes prinçipaaes som sete conuem a saber, Iustia prudencia forteleza tenperança ffe esperança e carydade. E destas sete uirtudes as quatro som cardeaaes e as tres sam teologicas. As quatro cardeaaes som as primeiras e chamamlhes cardeaaes por que asy como a porta se rreuolue em no couçe e se sostem em ele bem asy toda a uyda do homem que ha de seer de bons costumes e honesta se rreuolue em estas quatro uirtudes conuem a saber a uyda autiua. Por que cardo em latim que dizer couçe da porta. E estas uirtudes cardeaaes prinçipalmente esguardam a uyda autiua que toda se moue e rreuolue sobre as uirtudes cardeaaes. E estas som prudencia Iustia forteleza e tenperança que despoem e fazem o homem prestes pera prefeição. Asy como naruor o toro e os rramos e as folhas e as frores despoem e fazem prestes o fruto.

Según Martins, asemejaría mucho a un pasaje de la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni* (Martins 1951, 7-8).

---

<sup>2</sup> Martins (1951), para ver textos comparados.

A estos paralelismos –tomados poco en serio en un primer momento por Francisco Elías de Tejada Spínola (1943)– hay que añadir el descubierto por Cruz Pontes, quien indica la presencia en los primeros párrafos del *Livro*, que hablan sobre la imposibilidad de la razón humana de comprender el misterio de la Trinidad, de pasajes de la *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis omnibus quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi*, un texto presente también en otros pasajes del libro que tratan del Espíritu Santo (Cruz Pontes 1986, 65). Además, Cruz Pontes ha aportado más datos a los estudios precedentes. Del *Liber Apostrophae* se han sacado argumentaciones sobre la Trinidad: tres Personas que son un único Dios y que pueden ser sólo tres; que Dios se debía encarnar porque la Encarnación puede probarse por la necesidad de re-creación del mundo para restaurar la creación desviada de su fin último por el pecado, siendo el Hijo quien se debía encarnar; que Cristo fue engendrado sobrenaturalmente y nació de una virgen, debiendo padecer y morir para reparar el pecado de Adán; que después de su muerte descendió a los infiernos como divinidad; que el mundo fue así redimido y re-creado; que subió después a los cielos; y que la generación de los hombres tendrá fin y todos resurgirán de sus cuerpos y Jesús los juzgará. De la *Disputació de cinc savis* el autor de la *Corte Imperial* recoge también tesis sobre la Trinidad: las tres Personas son divinas en igualdad, constituyendo una esencia cuya perfección se realiza en la Trinidad y en la que no hay composición ni prioridad ni posterioridad temporal pero sí distinción entre las Personas; el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo y, en las cosas creadas, pueden encontrarse figuraciones de la presencia de las Personas divinas; la conveniencia de la Encarnación no constriñe a Dios, ni es motivo de contrariedad entre su saber y su poder y su querer; Dios no podía más que encarnarse en una criatura humana. Por último, se encuentra otra referencia más a la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni* en los capítulos finales de la Corte, cuando dice «que a ley de mafomedede he falsa e a ley dos christaños he uerdadeira» (Cruz Pontes 1986, 65).

De todos modos, tanto Abílio Martins como Cruz Pontes recalcan el hecho de que aún está por hacer un estudio más completo sobre la *Corte Imperial*, que deberá sacar a la luz más paralelismos, tanto copias casi o enteramente literales de textos lulianos, como pasajes que se hayan inspirado en estos<sup>3</sup> (como ya señalaron ambos estudiosos con la presencia de ideas sacadas del *Llibre del Gentil e dels tres savis* y el *Llibre de demostracions*).

Una aportación importante al respecto proviene de algunos estudios de carácter filológico que inducen a pensar en la existencia de un fuerte nexo de

---

<sup>3</sup> Para un primer enfoque muy interesante, véase Cruz Pontes (1957, 147-169 y Apéndice).

unión entre la fuente textual catalana y su traducción al portugués en el *Livro da Corte Imperial*. Así, António José Saraiva sugiere que palabras como *necessitat*, *gentijs*, *quy*, que se asemeja al relativo sujeto catalán, o *magneiras*, derivarían de un texto catalán (Saraiva 1950, I, 693), así como el ritmo, según Cruz Pontes, podría ser un reflejo de los libros en poesía escritos por el filósofo mallorquín (Cruz Pontes 1986, 66). Es más, sobre este particular, Adel Sidarus, con la opinión favorable de Josep Perarnau i Espelt, ha elaborado una hipótesis según la cual existirían indicios de que el autor de la *Corte Imperial* sería catalán, o estaría relacionado con Cataluña, puesto que se han conservado en él algunos vestigios de ese idioma (Sidarus 1994). Según Josep Perarnau, esta hipótesis se vería corroborada por el hecho de que el adjetivo *imperial* del título, en catalán medieval, se refiere más bien a una corte «celestial» que a la corte de un emperador terrenal (es frecuente entre los siglos XIII y XV el uso de *emperial* en vez de *cel*).<sup>4</sup> Ambos autores dejan abierta la pregunta sobre si el autor escribió el *Livro* primero en catalán y después lo tradujo al portugués o si lo escribió directamente en portugués (Sidarus es más proclive a la primera suposición). Por último, Perarnau destaca el hecho de que el *Livro* habría sido escrito –según la hipótesis de Sidarus– en la misma época en que se formó y trabajó el grupo lulista de Valencia, pudiendo estar el autor vinculado en algún modo con este foco.

De todas formas, el *Livro da Corte Imperial* presenta también otras fuentes. La única mencionada expresamente en la obra es el poema *De Vetula*, atribuido a Ovidio, pero que parece ser del siglo XIII (Cruz Pontes dice que puede ser de Richard de Fournival; Cruz Pontes 1986, 63). En la parte dirigida a los judíos se encuentran reflejados casi por completo dos opúsculos de Nicolás de Lyra: *Libellus continens pulcherrimas quaestiones judaïcam perfidiam in catholica fide improbant* y *Tractatus contra quemdam Judaeum ex verbis Evangelii Christum et ejus doctrinam impugnantem*. Incorpora también de Nicolás de Lyra algunos extractos de la glosa a la Epístola a los Hebreos y al Salmo 109. En otro pasaje parece que la argumentación esté basada en el *De fide catholica contra Judaeos* de Isidoro de Sevilla (Cruz Pontes 1957, 119-147 y Apéndice).

Como conclusión cabe proponer una hipótesis avanzada por Martins y por Cruz Pontes sobre la influencia que pudo haber ejercido el *Livro da Corte Imperial*, no sólo en la filosofía medieval portuguesa, sino también en las motivaciones de los primeros misioneros portugueses en África, Asia y América en el siglo XV, o incluso en el mismo espíritu que dio origen a la expansión colonial portuguesa. De hecho, siempre según Cruz Pontes, otro de los puntos de coinci-

---

<sup>4</sup> Se aportan ejemplos de ese uso en Perarnau (1996, 406-408).

dencia entre el *Livro* y el pensamiento de Llull es la intención apologética. Puede observarse en ese objetivo de adoctrinar a los judíos y a los musulmanes a fin de convencerlos de la validez de la religión cristiana, teniendo el *Livro*, por su parte, probablemente en mente a los musulmanes del Norte de África y, por lo tanto, previendo la preparación de misioneros. Cruz Pontes imagina un posible uso del *Livro* por parte de los primeros misioneros que desembarcaron en el norte africano en el Cuatrocientos, explicándose así el por qué se han conservado solamente dos manuscritos conocidos (Cruz Pontes 1986, 75).

Por otra parte, se sabe que el mismo códice conservado, u otro, perteneció a una sobrina del rey Duarte, la Infanta doña Beatriz, que encargó en su testamento –llevado a ejecución por Antam d’Oliveira–, a su portero Luis d’Atouguia de Ruy Paez que entregara el libro al vicario y a los frailes del monasterio de Santo António de Beja, como puede leerse en el documento del 21 de diciembre de 1507, en el que se valoraba el códice en cuatrocientos reales.<sup>5</sup> Además, existe otro códice apógrafo no perteneciente a la familia real, conservado en la Biblioteca Pública Municipal de Oporto y cuyo poseedor ha dejado su nombre escrito en una citación que reza así: «Este liuro he chamado corte enperial o qual liuro he dafomso vaasques de caluos morador na Çidade do porto» –copia de una caligrafía muy distraída en letra gótica con errores y saltos en el texto, así como inclusión de llamadas al margen y de exclamaciones como «Ita credo firmiter» (Cruz Pontes 1986, 71).

Sin embargo, no se ha encontrado hasta ahora ninguna referencia directa al *Livro* en obras posteriores, sino sólo referencias indirectas, como la estudiada por António José Saraiva en la obra teatral de Gil Vicente, en la que se encontrarían algunos pasajes con fórmulas teológicas de un fuerte sabor luliano (Saraiva 1950, I, 693). Se trata del discurso hecho por un ángel en el *Breve Sumário da História de Deus*, auto representado en 1526 o 1527, así como de otros pasajes del *Auto dos Quatro Tempos* y de una carta enviada a Juan III en 1531. Se observa también una cierta influencia en el *Diálogo dos Judeus* y el *Diálogo sobre a Ressurreição*.<sup>6</sup>

Continuando con una posible influencia de la *Corte Imperial*, Ricardo da Costa propone un hecho que reforzaría la hipótesis antes mencionada: la presencia en la biblioteca del rey Duarte de Portugal –de la que hablaremos más ade-

<sup>5</sup> Inventario publicado por Braamcamp Freire (1914, 95).

<sup>6</sup> Aunque el tema es muy interesante, debido a que se escapa cronológicamente a las pretensiones de este trabajo nos remitimos a Cruz Pontes (1986, 71-74); del mismo autor (1957, 238ss.); y a la obra de Saraiva (1950) y (1955), así como Láfer (1963). Para la obra de Gil Vicente, véanse sus *Obras completas*.



lante— de la *Corte Imperial* (Alves Dias, ed. 1982, 206-208), lo que induce a Costa a creer que podría indicar un interés por parte del rey por este tipo de literatura a la búsqueda de una imagen de rey-filósofo.<sup>7</sup> Por otro lado, Costa indica que éste no es el único sitio de importancia donde se ha conservado un ejemplar de la *Corte Imperial*, ya que también lo encontramos en la biblioteca de Martim Lourenço, uno de los fundadores de la Congregación de los Canónigos Seculares de S. Salvador de Vilar de Frades, a la que donó una serie de libros para la biblioteca de la congregación, en la segunda mitad del xv, entre los que se encontraba la *Corte Imperial*,<sup>8</sup> además de otras obras de Llull, como veremos más adelante.

## 1.2. *El Bosco Deleitoso*

El segundo libro que se analizará a continuación es el *Boosco Deleitoso*, probablemente de la misma época,<sup>9</sup> y algunos insinúan incluso que es del mismo autor que la *Corte Imperial* (Cruz Pontes 1986, 67). Es igualmente una obra anónima que llegó hasta nuestros días en dos ejemplares impresos, supervivientes de la edición hecha en Lisboa en 1515. En este caso, Mário Martins ha descubierto que, como el libro antes analizado, la composición proviene de varias fuentes, a veces copiadas casi literalmente, a veces reflejadas en líneas generales. El texto base sería el *De vita solitaria* de Petrarca (Martins 1956, 131-143), utilizando el autor del *Boosco* los autores que Petrarca utiliza citándolos como protagonistas en su libro. El libro, que utiliza alegorías constantemente, trata sobre el Alma que, vagando perdida por un bosque, encuentra al Ángel de la Guarda, que la conduce ante la Justicia, y sucesivamente, la Templanza, y la Fortaleza, que no quieren hablar con ella, como harán después la Fe, la Esperanza y la Caridad. Al final, la Misericordia, compadeciéndose del Alma, la lleva hasta un palacio de cristal, donde se encuentra con la Escritura, rodeada de los Doctores de la Iglesia, santos cristianos y sabios paganos. Intentando enseñarle las Sagradas Escrituras, se interpone la Justicia, que amenaza al Alma con castigos eternos, por lo que tiene que intervenir la Misericordia para hacer hablar a los Doctores, a los santos y a los sabios, que ilustrarán al Alma, y de paso al lector, sobre la vida solitaria. Después de haber sido instruida, el Alma decide purgarse

<sup>7</sup> Costa (s.f., 4). Agradecemos públicamente la ayuda prestada por el Prof. Ricardo da Costa.

<sup>8</sup> Costa (s.f., 13-14). Información obtenida de Marques (1998, I, 801-814).

<sup>9</sup> El profesor Leite de Vasconcelos considera su lenguaje como perteneciente a una fase entre finales del xiv o principios del xv (Leite de Vasconcelos 1926, 136).

en un desierto haciéndose perdonar los pecados y siendo admitida en el monte donde no la habían querido y donde podrá contemplar a Dios.<sup>10</sup>

En lo que se refiere a la relación entre las obras de Llull y el *Boosco Deleitoso*, se encuentra en el capítulo 56 una curiosa citación en la que se invita a hablar a un cierto Raimundo: «Dom Reimundo amigo, praza-vos falar eneste feito em que estamos, segundo vosso boõ entender» (Magne, ed. 1950, 151), siendo identificado el discurso que hace a continuación por António J. Saraiva con Llull (aunque Cruz Pontes se muestra más cauto y cree necesaria una mayor profundización) (Cruz Pontes 1986, 68; Saraiva 1955, 329 n. 5). De todas formas, Cruz Pontes ha podido identificar, en la segunda parte del discurso de este Raimundo, un pasaje que sería una versión de algunos párrafos de la *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis omnibus quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi*, presentes también en el *Livro da Corte Imperial*:

E assi o entendimento será desposto pera receber a influencia da graça de Deus, que o levantará pera conhecimento e sentimento do Senhor Deus, nom porém que o teu entendimento possa compreender a Santa Triindade, como quer que dela atanga aquêlo que lhe avonde, assi como quando alguém gosta a água do mar, por uña pouca dela entende que toda a água do mar é salgada assi como aquela que ele gosta; e se toda a água do mar gostasse, mais sentiria do salgamento dela que aquele que sente em parte. Bem assi –como quer que este enxemplo seja grosso, porque Deus e da criatura nom podemos igualmente poer enxemplo– o entendimento do homem atange da Triindade aquilo que lhe basta enesta vida presente, sendo levantado assi como dito é; mas nom compreende aquello que mais é da Santa Triindade, bem assi e muito meos sem comparaçom que o homem nom compreende em si toda agua do mar gostando uña parte dela. (Magne, ed. 1950, 152)

El mismo autor testimonia otro pasaje, inmediatamente anterior a la intervención de Don Reimondo, que asemeja a las obras de Llull, pero aún no identificada:

Porque se tu quiseses que o teu entendimento conheça da Santa Trindade aquilo que lhe abaste, compre-te que o levantes sobre a natureza das cousas sensívees, convém a saber, sobre as cousas que se podem compreender pelos cinque sentidos do corpo, que som vista e ouvir e cheirar e gostar e palpar. E outrossi compre que levantes o teu entendimento sobre a natureza das cousas que se podem imaginar, ca enquanto o teu entendimento quiser razoar segundo a natureza das cousas que se podem sentir ou imaginar, nunca será pera oolhar e entender as cousas esprituuaes. E porque a Santa Triindade nom se pode sentir nem imaginar, necessário é, se alguña

---

<sup>10</sup> Breve descripción y comentarios en Saraiva (1998, 93-94).

cousa dela queres saber, que tires pera ti o teu entendimento desnudo das cousas sensíveas e imagináviis, e que sobre ele consiires as semelhanças e as dinidades da beatíssima Triindade. E assi o entendimento será desposto pera receber a enfluência da graça de Deus que o levantará pera conhocimento e sentimento do Senhor Deus.<sup>11</sup>

Cruz Pontes considera la utilización de los mismos pasajes en las dos obras anónimas como una confirmación de que ambas obras han sido escritas por un mismo autor.

Como conclusión, Cruz Pontes –así como también otros estudiosos– considera que el *Livro da Corte Imperial* no es solamente un testimonio de lulismo en Portugal, sino también un vehículo del pensamiento luliano (Cruz Pontes 1986, 75-76),<sup>12</sup> como se verá más adelante en figuras como el rey Duarte, o personajes del Quinientos como Gil Vicente.

### 1.3. Otras referencias

Existen, por lo que respecta al lulismo portugués del siglo XIV, otras referencias documentales –directas e indirectas– como la que encontró Mário Martins, que informaba de la existencia de una obra apócrifa de Llull con alusiones a Portugal en el manuscrito 244 del Corpus Christi College de Oxford, entre cuyas obras se encuentra la *Compendium animae transmutationis metallorum*, el *Codicillus*, el *Testamentum*, los *Secreta secretorum* y el *Lapidarium ultimum secretissimum*, todas ellas de un anónimo o anónimos pseudo-lulianos. Es muy interesante porque el texto, con escritura del siglo XIV/XV, comienza con una breve presentación en latín pero pasa después al catalán, para volver finalmente el latín, repitiendo lo que ha dicho en catalán (Martins 1962, 68-72).<sup>13</sup> Contiene la conocida como *Diadema Ruberti* –el *Compendium animae transmutationis metallorum*–, en la que se presenta la obra pseudo-luliana como si la presentase Eduardo de Inglaterra a Roberto de Inglaterra. El autor conocía la costa de Portugal pues, comentando el modo de fabricar perlas, dice que sólo se pueden obtener de unas conchas que se encuentran en Famagusta o en la costa cerca de Lisboa, lo que era cierto. El esquema de este manuscrito, poco original ya que está lleno de autocitaciones de los textos antes comentados, coincide básicamente en cuanto a la estructura con el del ms. 3567 de la Biblioteca Casanatense de Roma<sup>14</sup> y, en menor medida, con el ms. 657 también de la Casanatense (Pe-

<sup>11</sup> Comentarios a este respecto se encuentran en Cruz Pontes (1957, 3ss).

<sup>12</sup> Una opinión parecida la encontramos en Martins (1951, 12).

<sup>13</sup> Por desgracia, Martins no proporciona muchos datos sobre el manuscrito.

<sup>14</sup> Descripción efectuada por Perarnau (1974, 185-248).

rarnau 1974, 183). Lo que ya no aparece en el resto y que llama la atención es el comentario que se puede leer en el explicit de la *Diadema*:

Finivit Raymundus Magnus istum libellum in Monte Pessulano, regnante rege Roberto, anno ab incarnatione domini 1321. [...] Et sic finitur prescriptus, secundum exemplum quod habui a Portugalia. In Anglia, inveni aliud exemplar, in multis a prescripto diversum, et utrumque istorum excedit alterum in multis et alterum expōnit; ideo conscribentur,

lo que sería un testimonio de una emigración de una obra pseudo-luliana desde Portugal a Inglaterra (Martins 1962, 71), quizás en los primeros años después de la muerte de Llull.

Una noticia relacionada indirectamente con el lulismo portugués, y también con el castellano, la proporcionan Francisca Vendrell y Mario Ruffini, que han analizado un mismo texto escrito, en un códice, en castellano antiguo y, en otro, en italiano con formas dialectales meridionales (Vendrell 1957, 371-376; Ruffini 1957, 385-407).<sup>15</sup> El primer artículo analiza un texto que se ha conservado en la tradición de los cancioneros castellanos del siglo xv –contenido de hecho en los cancioneros de Juan Fernández de Ixar,<sup>16</sup> en un cancionero conservado en París (Bibliothèque Nationale de Paris, ms. Espagnol 227) y en el llamado de Roma (Biblioteca Casanatense, ms. fondo moderno 1098)– que lleva por título *La Disputa que fue fecha en la çibdad de Feç delante del Rey e de sus sabios*, que es copia de un cancionero escrito en Nicosia en 1469 y que hablaba de algo acaecido en 1394, corroborado por la misma autora que ha estudiado los personajes y las fechas que aparecen en el texto. La trama consiste en una disputa que tuvo lugar en Fez delante del rey moro sobre un libro, el *Condu*s (mala transcripción de *coddus* que en árabe viene utilizado para definir la Trinidad), que estaba escrito «en legua morisca de mano de Remon Luyll de Mallorca». Podría ser el *Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis*, compuesto en 1312 por Llull y efectivamente escrito en árabe. Se mencionan varios nombres: el rey Abu Fares Abd el-Aziz, rey de Marruecos<sup>17</sup> –siendo sucedido por Abu Zaid en 1398–, y que asistió junto a Johan Gonçalves de Valladares, alcaide capitán de la milicia de los cristianos en Fez a sueldo del rey –durante el reinado de Abu Zaid–, a un primo

---

<sup>15</sup> Se observará a continuación la similitud del tema tratado y de los personajes que intervienen en esta historia –la discusión sobre la Trinidad entre un católico y un musulmán–, con los que aparecen en el episodio que se ha mencionado en relación con los textos del ms. 1022 de la Casanatense de Roma. Siempre con argumentaciones de corte luliano.

<sup>16</sup> Publicado en Azáceta, ed. (1956).

<sup>17</sup> Hay un rey de Marruecos con ese nombre que gobierna con muchos problemas entre 1393 y 1396, aunque también podría ser el rey Abu Faris abd el-Aziz II de Ifriqiya (1394-1434).

hermano del rey de Portugal todavía no identificado, a un notario y a un sabio alfaquí llamado Abrahim Magaluf, a la disputa sobre la Trinidad antes dicha. En cuanto al alcaide, se sabe que fue sucedido en el cargo por García López de Celacedo y que su mujer Margarita Guillén, una vez viuda, se quedó en Fez al menos hasta 1414.<sup>18</sup> Pero son precisamente el portugués y el sabio alfaquí los que más nos interesan ahora. Sobre el primero, Francisca Vendrell no ha encontrado datos que puedan situarlo en un contexto concreto, aparte del hecho constatado de relaciones entre los reinos de Portugal y de Fez a finales del xiv y principios del xv. Sobre el segundo, aunque no se pueda atestiguar su existencia real, resulta interesante ver cómo pasa de una defensa del Islam contra los razonamientos de los cristianos, a una actitud muy ambigua –por no decir favorable– con respecto a las tesis recogidas en el libro de Llull. Es más, siguiendo el Cancionero de Roma, Magaluf se marchó a Portugal donde se convirtió al cristianismo.

Por otro lado, en el otro artículo, Ruffini analiza el ms. XII. F. 3 de la Biblioteca Nazionale di Napoli, con el título *Dísputa del Bisbe de Jaen contra los Jueus sobre la fe cathòlica* de, según dice el texto, Pedro Pascual, traducido al italiano, en el que se cuenta como el obispo de Jaén, capturado por los musulmanes, para subir la moral de los prisioneros, de los que algunos se habían convertido al Islam por las frecuentes visitas de predicadores de esta religión, les lee varios libros y entre ellos la disputa antes mencionada y que coincide con la *Disputa* estudiada por Vendrell. Se hallan, sin embargo, algunas diferencias con respecto al texto estudiado por esta profesora. En primer lugar, está la fecha, que en este caso se retrae a 1344 – parece, después de las afirmaciones de Vendrell, que se trata más bien de un error del manuscrito, cambiando 1394 por esa fecha–; en segundo lugar, hay un ligero cambio gráfico en el nombre del capitán de la milicia cristiana: Giovanni Gonzalez de Villadares. Por lo demás, es la misma historia, incluso el episodio de la fuga del musulmán a Portugal y su conversión al cristianismo.

## 2. El lulismo en Portugal en el siglo xv

### 2.1. Manuscritos lulianos en Portugal

Durante este siglo el lulismo en Portugal cobra una fuerza mayor, encontrándose más datos al respecto que permiten dejar más clara su evolución, aunque

---

<sup>18</sup> Estos datos son proporcionados por documentos del Archivo de la Corona de Aragón, Reg. 2423 f. 44v, consultados por la autora.

todavía quedan lagunas por ser cubiertas. Para empezar, los textos lulianos más antiguos hasta ahora conocidos son de este siglo, conservados, además, en dos de los centros culturales más importantes del Portugal medieval: la Abadía Cisterciense de Alcobaça y el Monasterio de los Canónicos Regulares de Santa Cruz de Coimbra. El manuscrito conservado en la primera se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de Lisboa. El segundo está, en cambio, en la Biblioteca Municipal de Oporto.<sup>19</sup>

El códice alcobacense, en pergamino, consta de más de quinientas páginas escritas en letra gótica de mediados del siglo xv y contiene exclusivamente una colección de escritos filosóficos en latín de Ramon Llull: el *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, el *Liber de natura*, el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*<sup>20</sup> y la *Ars inventiva veritatis*. Esto indica un interés especial por la obra de Llull en una biblioteca en la que se podían encontrar obras de santo Tomás de Aquino, Ricardo de San Víctor, o san Gregorio Magno.<sup>21</sup>

El códice conimbricense, el ms 95 (1150), contiene también la *Compendium seu commentum artis demonstrativae*, el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*, el *Ars inveniendi particularia in universalibus*, y el *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae*. La escritura sería gótica cursiva y estaría compuesta por una sola mano.<sup>22</sup>

Está claro que estos dos códices indican un interés por conocer y dar a conocer las obras más «pedagógicas» de Llull, dejando aparte las novelas o las obras místicas. Más concretamente, la labor de copia se basa sobre todo en el ciclo de la *Ars demonstrativa* (1283-1289) y en la tercera etapa de la producción luliana (1290-1308).

A la luz de un documento público conservado en el Archivo Nacional de la Torre do Pombo (Coleção Especial, Caixa 142), se podría especular con la posibilidad de que estas obras hayan sido enseñadas por «Adriam, mestre darte de Reymondo», quien aparece en ese documento con ese oficio firmando, junto

<sup>19</sup> Como nos informa Cruz Pontes, el manuscrito alcobacense es el CCCLXXXV/203, contiene 274 ff. y su descripción se encuentra en Ataíde e Melo (1930, III, 166). El códice conimbricense, que tenía la signatura «n° 95», y que está ahora en Oporto, está descrito de manera aún insuficiente –a juicio de Cruz Pontes– en un catálogo organizado a principios del siglo xx por el bibliotecario J. da Ave-Maria y publicado por A. G. Da Rocha Madahil.

<sup>20</sup> La opinión de Ricardo da Costa y de Esteve Jaulent se inclina por las *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, en Costa (s. f., 6).

<sup>21</sup> Es la opinión expresada por Saraiva (1998, 108), sorprendiéndole la falta de autores como Duns Escoto, Abelardo, Roger Bacon y la presencia, en cambio, de Ramon Llull.

<sup>22</sup> *Catálogo dos códices da livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal de Porto, Oporto 1997.*

con «Gomes Paes, mestre de lógica» y otros más, como testigo de un contrato sobre la construcción de una casa entre el representante del monasterio de San Agustín de Lisboa, fray Afonso de Lisboa, y el carpintero del rey Álvaro Vases el 22 de enero de 1431 (Viterbo 1903, 50; Cruz Pontes 1986, 57 y 1978, 263). De este hecho se puede deducir la existencia en Lisboa de un grupo –de carácter privado según la opinión de Cruz–, dedicado al estudio de la obra y el pensamiento de Ramon Llull,<sup>23</sup> por lo menos en los años 30 del siglo xv, ya que una referencia al grupo de lulistas la hace nada menos que el mismísimo rey de Portugal, Duarte (1433-1438), en su *Leal Conselheiro*. Este libro, en palabras de Luís de Sousa Rebelo (2001, 219-221), no presenta un plan bien definido, puesto que no era la intención del rey el destinar esta obra al gran público sino más bien al ámbito reducido de la corte y a los nobles, que encontrarían en ésta un ABC de la lealtad: A) tratando de las pasiones de cada uno, B) del bien que obtienen los seguidores de la virtud, y C) de la corrección de los males y de los pecados. En lo que se refiere a su sentir religioso, su psicología, como todo lo que se encuentra en su sistema de pensamiento, está subordinada a la idea de Dios, pero sin elucubraciones ni altos vuelos metafísicos.

## 2.2. D. Duarte y el *Leal Conselheiro*

Duarte, rey que, si bien gobierna poco tiempo, tiene una reputada formación intelectual y cultural, amonesta en su *Leal Conselheiro* directamente a los «Reymonystas». En el capítulo XXXVI, «sobre departidas cousas que devemos creer», Duarte considera que los que pretenden demostrar la verdades de fe de modo racional exageran:

Consiirando em a maneira que devemos teer nas cousas de nossa creença, a mym parece que em cynquo deferenças, por que a ssancta igreja nos manda creer o que se contem em o credo e no quycunque vult e outros certos artigos, em os quaaais nom convem buscar razoões, ainda que os Reymonystas muytas demonstrem, mas per obediencia segura e assessagada me parece que realmente e mais fora de perigo e tentaçom podemos e devemos creer que per outra demonstrança de razoões.

Y continúa diciendo:

---

<sup>23</sup> Se podría hablar de «comunidad textual paralela», es decir, un grupo de estudiosos autodidactas que centran sus ideas intelectuales en el estudio de un cuerpo documental definido, como propone Ricardo da Costa utilizando la expresión de Le Goff (Costa, s. f., 9).

E assy o vy scripto em hũa preegaçom de meestre Vycente, em que dizia que pera a viinda do ante-cristo nom era mais seguro camynho pera estar firme na ffe que per symprez obediencia, nom curando doutras pallavras, creermos como per a ssancta igreja nos he mandado. (Piel, ed. 1942, 141)

Se puede observar en el primer comentario de Duarte la muy probable referencia a la obra luliana *Liber super psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani* y «otros ciertos artigos», sobre los que no está de acuerdo y prefiere seguir las indicaciones dadas por ese Vycente que Mário Martins identificó con Vicente Ferrer (Martins 1947, 150-165). Así pues, Duarte es más proclive a la obediencia a los postulados de la Iglesia Católica, como propone san Vicente, que a la búsqueda de «razones necesarias» para tener fe. En efecto, como nos dice Cruz Pontes, los sermones de Vicente eran conocidos en la corte portuguesa, encontrándose un códice en la biblioteca del infante don Fernando que contenía «hũu liuro de preegações de frey Vicente, per linguagem» (Dias Dinis 1964, VI, 118).

De todos modos, el mismo Duarte utilizará argumentos e ideas del beato mallorquín. De hecho, si se analiza el contenido de su biblioteca se pueden encontrar los siguientes títulos entre los libros *de latim*: *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, que es un apócrifo sobre alquimia hecho por buenos concedores del lenguaje luliano,<sup>24</sup> el *Livro da Corte Imperial*, que ya hemos visto anteriormente, y el único quizás verdaderamente luliano, «hum livro pequeno que começa: *Si cupis esse memor*», que Cruz Pontes y Teófilo Braga consideran que puede ser el *Liber de memoria* o el apócrifo *Liber ad memoriam confirmandam*, a juzgar también por el comentario de Duarte sobre el libro, «o ssaber da arte memorativa bem ordenada» (Cruz Pontes 1986, 59). Además de esto, hay un pasaje de la obra de Duarte que menciona expresamente una obra del «meestre Reymon, em huñ livro que falla da entemçom primeira e segunda, mostrando como devemos daver primeira teençom as cousas mais excellentes das virtudes». Posiblemente, aunque los comentaristas de la obra del rey portugués han creído que fuese el *Ars Magna*, se trate del *Liber de prima et secunda intentione* (Cruz Pontes 1986, 60). Y sobre todo, a pesar de que hasta ahora hemos visto a Duarte en posiciones siempre contrarias al pensamiento de Llull, en los capítulos que se refieren a las definiciones de las principales virtudes y de los pecados, «Das defiições das VII virtudes princypaaes, segundo os remonystas» e «Das defiições dos VII pecados, segundo os remonystas», escritos por

---

<sup>24</sup> Por lo que sabemos de la lista proporcionada por Pereira (1989, 61-96), se conservan sesenta y seis manuscritos de esta obra escrita en torno a la segunda mitad del siglo XIV, siendo pues de las más difundidas.



«cárrego a leterados que mas escrevessem», que después pasarían bajo su supervisión, el rey portugués utilizó doctrinas lulianas. El problema es que, como dice Cruz Pontes, requerirá un gran trabajo de investigación encontrar la fuente exacta de donde ha sacado las descripciones de los siete pecados y de las siete virtudes. De momento, este autor ha entresacado un ejemplo en el primer capítulo:

Fe he virtude per a qual fiel o cree aquello seer verdade que nom sente nem entende. Fe he virtude per a qual o homem sobrepoõe as virtudes de deos e das suas obras sobre as naturaes forças do entendimento,

lo que se puede comparar con el pasaje de la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri Saraceni*: «Fides est habitus intellectus cum quo intellectus credit veritates de Deo super vires suas, videlicet super suum intelligere.»

Una versión más literal incluso de las palabras de Llull se encuentra en la definición de Prudencia, cuando nos dice Duarte: «Prudencia he virtude que conselha que homem ame o bem, e enteje o mal, e mais ame o mayor bem que o meor, que mais enteje o mayor mal que o meor»; mientras que Llull dice: «Prudentia est virtus quae docet hominem ut prudenter agat, videlicet ut eligat bonum, et fugiat malum, et citius eligat majus bonum quam minus et citius evitet majus malum, quam minus» (Cruz Pontes 1986, 60-61). Se puede, por lo tanto, afirmar que Duarte tenía presente al menos algunos conceptos lulianos, aunque estando más influenciado por Vicente Ferrer, y que su amplia formación humanística le hizo recopilar escritos a favor y en contra de sus ideas. Este rey tenía, por otra parte, muy claro lo que se tenía que hacer a la hora de enfrentarse a un texto filosófico: en primer lugar, leer pocas páginas a la vez; saltar los pasajes que no se entiendan porque «non ha mestre em theologia que todo perfeitamente entenda»; no avergonzarse en preguntar a alguien lo que no se entendió; leer de nuevo el libro ya que hay más posibilidades de entenderlo mejor; por último, leer sin ideas preconcebidas que no sean las determinadas por la fe católica (Alves Dias, ed. 1982, 148-150).

Para el asunto que más nos interesa destacar, el dato importante es el hecho de que existiese en torno a la época del rey Duarte un grupo de lulistas de un peso tal que el mismo rey se dignara en dirigirles algunas palabras y capítulos de su libro –lo que, obviamente, no ocurría con todos los grupos de filósofos existentes en Portugal– y que la firma de un miembro de ese grupo tuviese una validez reconocida por un carpintero del ámbito de la corte y un representante de un monasterio. Todo, claro está, circunscrito al ámbito de Lisboa, puesto que del resto de Portugal no se puede asegurar nada.

### 2.3. *La biblioteca de D. Martim Lourenço*

Un interés por la obra luliana la encontramos en la biblioteca de Martim Lourenço,<sup>25</sup> donada al convento de San Salvador de Vilar de Frades. En el documento que enumera los libros antiguos que se hallaban en ésta, según informa José Marques (Marques 1998, 812), aunque faltan todavía datos que puedan ayudar a conocer mejor la procedencia de estos manuscritos, algunos de los títulos que se pueden leer son de claro sabor luliano: «Item livros d'Arte de Reiman», «Ha Arbor da sabedoria», «Outro de Amor da filosofia desejada», «Outro d'Arte geeral», «Outro De ascensu et descensu», «E dous tratados da Filosofia da arte», «Outro da Arte ultima», «Outro da Logica de Reiman», «Outro d'Arte breve», «E outro livreto em purgaminho da Arte geerall e breve compilados», además de «huum Corte Imperial em linguagem».<sup>26</sup> Es más, ciñéndose a esta información, llama la atención el hecho de que haya una distinción entre los títulos en portugués y los que están en latín, lo que lleva a pensar en la existencia de obras lulianas traducidas al portugués. Y, por otro lado, se acentúa la presencia en Portugal de libros lulianos de corte «artístico», como los que se vieron en los códices alcobacense y conimbricense.

### 2.4. *Portugueses en la Escuela de Barcelona*

Aparte de esto, para el xv también hay noticias más o menos directas sobre actividades de portugueses relacionados de algún modo con el lulismo. En primer lugar, gracias a los estudios pormenorizados de Madurell Marimon sobre la composición social de la escuela lulista de Barcelona a inicios del siglo xv (Madurell i Marimon 1962, 187-209; 1964, 93-117 y 229-235; 1965, 93-103) –constituida por una gran cantidad de lo que hoy definiríamos como «burgueses», es decir, mercaderes, artesanos, hombres de cultura y, en general, personas con firma reconocida jurídicamente en el ámbito de la naciente burguesía barcelonesa–, sabemos que hubo portugueses que se pusieron en relación con este centro. En 1410 Pedro Alfonso, natural de Setúbal, escogió como testigo instrumental de un contrato de aprendizaje del oficio de bordador entre él y el maestro Martín Vallasc a Fernando Gonsalvo, natural de Barcelona y alumno de la

---

<sup>25</sup> Este teólogo fue uno de los fundadores de la Congregación de los Canónigos seculares de san Juan Evangelista, de arraigo sólo en Portugal en la segunda mitad del siglo xv y que se caracterizó por temas tan lulianos como la actividad misionera, principalmente en la costa occidental africana.

<sup>26</sup> La información se encuentra en: Archivo Distrital de Braga, Vilar de Frades, vol. 12 (antigo), f. 73, y ha sido publicado en Marques (1988, 879-880).

Escuela Luliana. En 1428 Inés o Agnes Martines, hija de Vasco Martines de Porto Alegre, elige como albaceas de su testamento a Felipe de Ferrera –insigne lulista, hombre de confianza de Pedro IV el Ceremonioso y de Martín I el Humano, y puesto por Juan I de Aragón al frente de la reforma de las ordenanzas de la Real Cofradía de la Inmaculada Concepción de Barcelona, junto a Pedro Pascual, ya que se había visto perjudicado por la actividad del inquisidor Nicolau Eymeric y el rey lo quiso ayudar– y a Bartolomé Bols, presbítero protector de la Escuela Luliana. Es más, pidió ser enterrada en la Casa de Nazaret, que es el lugar donde se enterraban los maestros de la Escuela, y la celebración de misas por la salvación de su alma a Antonio Sedacer –primero lector, después profesor de la ciencia luliana, con permiso específico de enseñanza del rey Alfonso V el Magnánimo, y posteriormente regente de la Escuela–, a Bartolomé Bols y a Juan Bullons –lector de la Escuela que contribuyó junto a Juan Ros a la expansión del lulismo en tierras italianas–; por otra parte, dejó en herencia un retablo de Santa María y un relicario de plata de la Vera Cruz a un convento de frailes menores de Porto Alegre. El último personaje es Juan Llobet, hijo de un hostelero de Barcelona y lector de la Escuela Luliana, que en 1452 presentó, entre otros testigos, en un documento en el que demuestra su filiación a fin de obtener una herencia, a Juan Fogassa, de Portugal.<sup>27</sup> No se sabe bien en qué medida estas relaciones puedan haber contribuido a la expansión del lulismo por tierras portuguesas, aunque parece que se trate más bien de casos aislados de emigrantes portugueses vinculados con Barcelona. Lo que importa, y volveremos más adelante sobre ello, es el paralelismo con la figura de Adriam que vimos anteriormente: es indudable que los miembros de la escuela luliana tenían un peso moral y social relevante.

#### 2.4. *Manuscritos con referencias a la zona galaico-portuguesa*

Las últimas noticias se refieren más bien a la circulación de libros con contenido luliano por Portugal, no pudiéndose por tanto establecer nexos fijos o vínculos probados. Perarnau analizó una serie de códices conservados en diversas bibliotecas europeas que tienen que ver en algún modo con la zona galaico-portuguesa (Perarnau 1981-1982, 531-552). Uno se conserva en Salamanca, en la Biblioteca de la Universidad, el ms. 1870, y contiene el *Liber de ascensu et descensu intellectus*, es del siglo xv y perteneció a un portugués: «Iste liber est

---

<sup>27</sup> Madurell i Marimon lo encontró en el Archivo Histórico Provincial de Barcelona. Bartolomeu Costa (mayor) leg. 9, man. 6. 19/2/1452. Madurell i Marimon (1968, 71).

domini Marci portugalensis, de Villa», afirmándolo además con una nota en portugués: «Aquel que o mundo Reformou paraíso otorgue, aquel me este livro tan deboamente emprestou a me man». En la última página se puede leer también entre las *probationes pennae*: «Iste liber est cuiusdam hominis portugalensis/ Qui Marcus dicitur», y más abajo todavía: «Johan piz/ uus rogo que vr...», pasando después el libro al Colegio Viejo de San Bartolomé de Salamanca. Un segundo manuscrito lo encontramos en el Codex Latinus de Munich Clm. 10552, pudiéndose leer en él «Pinello 1472». El tercero pertenece en cambio a la Kongelige Bibliotek de Copenhague, el Ny kgl. Samling 638, 8º, que contiene en la segunda sección un libro del grupo lulista de Valencia de 1327, varias obras de Francisco de Mayronis, y en el f.150r-v hay un texto en portugués que dice «Iste liber est fratris Johannis/ de Thode». Y también en la misma biblioteca está el Gl kongelige Samling 3478, 8º, en donde hay una inscripción en el f. Ir que reza «Iste liber est (is?) Johannjs (corr. Johannes) cunqueyro», además de la palabra *doutrina* en el f.19v que denotarían su proveniencia galaico-portuguesa. Por otro lado, este último parece ser que perteneció a Antonio Serra o Steguí: «Est Anthonij Serra, alias Steguí».

Así pues, aunando los códices portugueses que ya vimos con estos señalados por Perarnau, se puede hacer un balance sobre cuáles eran los libros de Lull, o pseudo-lulianos, que circulaban en el área comprendida entre Portugal, Galicia y la zona fronteriza leonesa: el *Ars generalis* (Copenhague y Munich, y S. Salvador de Vilar de Frades), el *Ars brevis* (Copenhague, Munich y Vilar de Frades), *Compendium artis demonstrativae* (Alcobaça y Coimbra), *Liber definitivum* (Munich), *Liber de natura* (Alcobaça y Copenhague), *Ars inventiva veritatis* (Alcobaça), *Arbor philosophiae desideratae* (Munich y Vilar de Frades), *De ascensu et descensu intellectus* (Salamanca y Vilar de Frades), *Arbor scientiae* (Vilar de Frades), *Arbor philosophiae desideratae* (Vilar de Frades), *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (fuente del *Livro* y el *Boosco*) *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni* (fuente del *Leal Conselheiro* y del *Livro da Corte Imperial*), *Investigatio mixtionum generalium* (Copenhague), *Liber de Aposrophe* y *Disputatio quinque hominum sapientium* (fuentes del *Livro da Corte Imperial*), *Liber propositionum secundum artem demonstrativam* (Alcobaza y Coimbra), *Liber de prima et secunda intentione* (biblioteca de D. Duarte). Y después estarían los atribuidos: *De arte memorativa* (Munich), *De decem legis praeceptis, de quatuordecim articulis fidei et de septem sacramentis* (del grupo lulista de Valencia, Copenhague) y *Fons paradisi divinalis* (Copenhague). De toda esta información, Perarnau entrevé una conclusión. Existirían tres grandes líneas de interés: una por el aspecto más «artístico» del lulismo, es decir, por las

obras de Llull que explican su esquema de pensamiento considerado por él como «arte»; otra, por las obras lulianas de un marcado cariz teológico; y la última, por el aspecto más «espiritual» –corroborado por el hecho de hallarse junto a los escritos lulianos otros textos de autores con preocupaciones más místicas como Arnau de Vilanova–.<sup>28</sup>

### 3. Conclusiones

Los estudios sobre el lulismo portugués están todavía en fase de desarrollo. No obstante, como conclusión y ciñéndonos a los datos disponibles, lo primero que salta a la vista es que el lulismo portugués ha tenido poca repercusión fuera del ámbito de la corte. Las personas que se han interesado por las obras de Llull, ya bien fuera para seguirlas o para rebatirlas, son casi todos miembros de la corte. Incluso los «Reymonystas» del *Leal Conselheiro* bien podrían ser miembros de la misma corte, eso sí, con gran prestigio a nivel social como para dar firma autorizada a documentos legales. Esto choca con la implicación en otros lulismos, como el castellano, el italiano o el mismo catalán, donde personas de otros ámbitos –religiosos o burgueses– sí han llegado a interesarse por las ideas de Llull. La casi nula presencia de la Iglesia portuguesa está representada por Martim Lourenço, doctor en teología, que funda una orden que llega a poner en práctica el ideal de misión, quizá por influencia luliana.

Otra conclusión que se deduce del análisis de las obras lulianas que se copiaron o sirvieron de base a otras obras es que prácticamente el 90% de ellas habla del Arte luliano, su explicación y su aplicación. Es decir, a los intelectuales portugueses les interesó la lógica del pensamiento luliano y su aplicación práctica.

La última conclusión es sobre el hecho de que las obras lulianas conservadas en manuscritos están en latín, lo que denota que sus lectores eran personas eruditas –a nuestro juicio, personas de la alta nobleza–. Esto contrasta con otras zonas donde se han producido traducciones de obras de Llull. De hecho, las únicas pruebas de traducción son las copias de pasajes de obras lulianas en el *Livro de Corte Imperial*, el *Boosco Deleitoso*, y el *Leal Conselheiro*, y la menos fiable de los títulos de la biblioteca de Martim Lourenço, si bien el público al que van dirigidas estas obras es erudito y limitado.

En resumen, hemos tratado de exponer todo lo que se sabe hasta ahora sobre el lulismo portugués: personajes y documentos, y quisiéramos terminar con una invitación, hecha a nosotros mismos y a todos los investigadores, para que se

---

<sup>28</sup> Todo lo comentado se puede encontrar en Perarnau (1981-1982, 546-551).

profundice en el estudio del lulismo portugués, fuente, y no cabe ninguna duda sobre ello, de futuras sorpresas.

## Bibliografía

- Alves Dias, ed. (1982) = Dom Duarte, *Livro dos concelhos de El-rei D. Duarte (livro da cartuxa)*, João José Alves Dias (ed.) (Lisboa: Estampa, 1982).
- Ataíde e Melo (1930) = Arnaldo Faria de Ataíde e Melo, *Inventário dos Códices Alcobacenses* (Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1930).
- Azáceta, ed. (1956) = Juan Fernández de Ixar, *Cancionero de Juan Fernández de Ixar*, José María Azáceta (ed.), 2 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956).
- Braamcamp Freire (1914) = Anselmo Braamcamp Freire, «Inventários reais», *Arquivo Histórico Português* 9 (1914), pp. 64-100.
- Carvalho (1928) = Joaquim de Carvalho, «Desenvolvimento da filosofia em Portugal durante a Idade Média», *O Instituto* 75 (1928), pp. 68-89.
- Cintra y Entwistle, eds. (1977) = Fernão Lopes, *Crónica del Rei dom Joham I*, L. Lindley Cintra y W. Entwistle (eds.), 2 vols. (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1977).
- Costa (s.f.) = Ricardo da Costa, «As obras de Ramon Llull em Portugal», artículo inédito citado con el permiso del autor.
- Costa Pimpão, ed. (1956) = Gil Vicente, *Obras completas*, Alvaro Julio da Costa Pimpão (ed.) (Barcelos: Companhia Editora do Minho, 1956).
- Cruz Pontes (1957) = José Maria da Cruz Pontes, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial* (Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos—Universidade de Coimbra, 1957).
- (1978) = José Maria da Cruz Pontes, «Miramar en sus relaciones con el lulismo medieval portugués», *EL* 22 (1978), pp. 261-277.
- (1986) = José Maria da Cruz Pontes, «Raimundo Lulo e o lulismo medieval portugués», *Biblos* 62 (1986), pp. 51-76.
- Dias Dinis, ed. (1964) = António Joaquim Dias Dinis (ed.), *Monumenta Henricina*, VI (Coimbra: Atlântida, 1964).
- Gama Caeiro (1960) = Francisco da Gama Caeiro, «Ortodoxia e lulismo em Portugal (Um depoimento seicentista)», *EL* 4 (1960), pp. 233-256.
- Gröber (1897) = Gustav Gröber, *Grundriss der Romanischen Philologie* (Strassburg: Karl J. Trübner, II Band, 2 Abteilung, 1897).
- Láfer (1963) = Celso Láfer, *O Judeu em Gil Vicente* (São Paulo: Conselho Estadual de Cultura – Comissão de Literatura, 1963).

- Leite de Vasconcelos (1926) = José Leite de Vasconcelos, *Lições de Filologia Portuguesa* (Lisboa: Biblioteca Nacional, 1926).
- Madurell i Marimon (1962) = Josep Maria Madurell i Marimon, «La Escuela de Ramón Llull, de Barcelona. Sus alumnos, lectores y protectores», *EL* 6 (1962), pp. 187-209.
- (1964) = Josep Maria Madurell i Marimon, «La Escuela de Ramón Llull, de Barcelona. Sus alumnos, lectores y protectores», *EL* 8 (1964), pp. 93-117 y pp. 229-235.
- (1965) = Josep Maria Madurell i Marimon, «La Escuela de Ramón Llull, de Barcelona. Sus alumnos, lectores y protectores», *EL* 9 (1965), pp. 93-103.
- (1968) = Josep Maria Madurell i Marimon, «Miscelánea Luliana», *EL* 12 (1968), pp. 59-76.
- Magne, ed. (1950) = Augusto Magne (ed.), *Boosco Deleitoso*, I (Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950).
- Manoel da Esperança (1656) = Manoel da Esperança, *História Seráfica da ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal* (Lisboa: s. ed., II, 1656).
- Marcos Rodríguez (1961) = Florencio Marcos Rodríguez, «La antigua biblioteca de la catedral de Salamanca», *Hispania Sacra* 14 (1961), pp. 281-319.
- (1971) = Florencio Marcos Rodríguez, «Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca», *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España* 2 (1971), pp. 261-522.
- Marques (1988) = José Marques, *Arquidiocese de Braga no século XV* (Lisboa: Casa Moeda, 1988).
- Marques (1998) = José Marques, «Livrarias de mão no Portugal medieval», en José María Soto Rábanos (ed.), *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero* (Madrid: Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León-Diputación de Zamora, I, 1998), pp. 801-814.
- Martins (1951) = Abílio Martins, «A filosofia de Raimundo Lulo na literatura portuguesa medieval», *SMR* 5 (1951), pp. 3-13.
- (1962) = Abílio Martins, «Uma obra apócrifa de Raimundo Lúlio», *Revista Portuguesa de Filosofia* 18 (1962), pp. 68-72.
- Martins (1947) = Mário Martins, «Em torno da História da Filosofia cristã espanhola», *Revista Portuguesa de Filosofia* 3 (1947), pp. 150-165.
- (1956) = Mário Martins, *Estudos de Literatura Medieval* (Braga: Livraria Cruz, 1956).

- (1964) = Mário Martins, «O Livro da Corte Imperial», *As Grandes Polémicas Portuguesas, I, Séculos XII-XIX* (Lisboa: Verbo, 1964) pp. 27-36.
- Perarnau i Espelt (1974) = Josep Perarnau i Espelt, «Los manuscritos lulianos de las bibliotecas Casanatense y Angélica (Roma)», *Anthologica Annua* 21 (1974), pp. 185-248.
- (1978) = Josep Perarnau i Espelt, «El diàleg entre religions en el lul·lisme castellà medieval», *EL* 22 (1978), pp. 241-259.
- (1977-1978) = Josep Perarnau i Espelt, «Nuevos datos sobre los beguinos de Galicia y su vinculación con el Camino de Santiago», *Anthologica Annua* 24-25 (1977-1978), pp. 619-641.
- (1981-1982) = Josep Perarnau i Espelt, «Cuatro manuscritos medievales del lulismo galaico-portugués», *Anthologica Annua* 28-29 (1981-1982), pp. 531-552.
- (1985) = Josep Perarnau i Espelt, «El lul·lisme de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'Art Abreujada de Confessió», *ATCA* 4 (1985), pp. 61-93.
- (1996) = Josep Perarnau i Espelt, «Sobre la Catalanitat del *Livro da Corte Imperial*: El títol», *ATCA* 15 (1996), pp. 406-408.
- Pereira (1989) = Michela Pereira, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, «The Warburg Institute Surveys and Texts», 18 (Londres: The Warburg Institute, 1989).
- Piel, ed. (1942) = Dom Duarte, *Leal Conselheiro o qual fez Dom Eduarte Rey de Portugal e do Algarve e Senhor de Cepta*, Joseph M. Piel (ed.) (Lisboa: Bertrand, 1942).
- Ruffini (1957) = Mario Ruffini, «Una disputa a Fez nel 1344 sul *Liber de Trinitate* di Raimondo Lullo in un manoscritto inedito del secolo XV», *EL* 1 (1957), pp. 385-407.
- Saraiva (1950-1955) = António José Saraiva, *História da Cultura em Portugal*, 2 vols. (Lisboa: Jornal do Fôro, 1950-1955).
- (1998) = António José Saraiva, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Obras de António José Saraiva, 1 (Lisboa: Gradiva, 1998).
- Sidarus (1994) = Adel Sidarus, «Le *Livro da Corte Imperial* entre l'apologetique lullienne et l'expansion catalane au XIV<sup>e</sup> siècle», en *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque International de San Lorenzo de El Escorial 23-26 juin 1991 organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale et édités par Horacio Santiago-Otero*, «Rencontres de Philosophie Médiévale», 3 (Turnhout: Brepols, 1994).



- Sousa Rebelo (2001) = Luís de Sousa Rebelo, «La prosa di Corte», en Luciana Stegnano Picchio (ed.), *Il Portogallo. Dalle origini al Seicento* (Firenze: Passigli, 2001), pp. 211-223.
- Stegnano Picchio (2001) = Luciana Stegnano Picchio (ed.), *Il Portogallo. Dalle origini al Seicento*, «Civiltà Letteraria dei Paesi di Espressione Portoghe-se» (Firenze: Passigli, 2001).
- Tejeda Spínola (1943) = Francisco Elías Tejeda Spínola, *Las doctrinas políticas en Portugal - Edad Media* (Madrid: Escelicer, 1943).
- Vendrell (1957) = Francisca Vendrell, «La tradición de la apologética luliana en el Reino de Fez», *EL* 1 (1957), pp. 371-376.
- Viterbo (1903) = Sousa Viterbo, «Raimundo Lulo», *Boletim da 2ª classe da Academia das Ciencias de Lisboa*, 1 (Lisboa: Typographia da Academia, 49, 1903).

### **Palabras clave**

lulismo portugués siglo XIV, lulismo portugués siglo XV, manuscritos, lulistas portugueses

### **Key Words**

14th-century Portuguese Lullism, 15th-century Portuguese Lullism, manuscripts, Portuguese Lullists

### **Resumen**

En el presente artículo se pretende ofrecer una panorámica de todos los datos que se tienen hasta la actualidad respecto a la aparición y evolución del lulismo en Portugal durante los siglos XIV y XV. Se trata también de poner esos datos en relación unos con otros, pues muchas veces, debido a su dispersión en revistas y libros dispares en ámbitos académicos y en épocas diversas, resulta difícil hacerse una idea global del asunto. Esta contribución, pues, permitirá una evolución irregular y discontinua que va tomando forma al ir avanzando el siglo XV hasta llegar a su punto culminante con el interés que mostró por el lulismo el rey Don Duarte. Asimismo, se ofrece una amplia bibliografía sobre el tema, al ser ésta uno de los objetivos de esta presentación bio-bibliográfica.

### **Abstract**

The present article attempts to give an overview of all the information available up to the present time concerning the beginnings and evolution of Lullism in Portugal during the fourteenth and fifteenth centuries. It also attempts to relate isolated pieces of information to one another, since the dispersal of this information in journals and books of different academic origins and from different times makes it difficult to get an overall view of the subject. It is this that the present article tries to provide. The reader will see an irregular and discontinuous evolution that begins to take on shape during the course of the fifteenth century, finally culminating in the interest in Lullism of king Don Duarte. At the same time, the article offers a large bibliography on the subject, which is one of the objectives of this bio-bibliographical presentation.

## BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) *Locus amoenus. Antología de la lírica medieval de la península ibérica*, Carlos Alvar i Jenaro Talens (eds.), (Barcelona: Galàxia Gutenberg, Cercle de Lectors, 2009), 1250 pp.

Conté edicions catalanes amb traduccions castellanques de:

- *Cant de Ramon* (III.43.bis), pp. 1032-1036.
- *Medicina de pecat* (III.44) [fragment], p. 1038.
- *A vós, dona verge santa Maria* (II.A.19d), p. 1040.
- *Desconhort* (III.22) [cobles I i II], p. 1042.

Antologia plurilingüe de la lírica hispànica medieval: inclou composicions en llatí, àrab, hebreu, mossàrab, provençal, galaicoportuguès, castellà i català, amb traducció acarada al castellà. Lull hi apareix antologat a les pp. 1032-1043.

2) *Antologia de poesia catalana*, Miquel Desclot (ed.), (Barcelona: Angle Editorial, 2009).

Conté una edició de *A vós, dona verge santa Maria* (II.A.19d), pp. 34-35.

Antologia pensada com a lectura bàsica de batxillerat. Les quaranta-vuit poesies seleccionades es presenten en edició regularitzada i en versió actualitzada, van acompanyades d'una introducció sobre l'autor, d'un comentari de l'editor i de suggeriments de treball. Conté una peça de Lull, una de les poesies del *Romanç d'Evast e Blaquerua*.

3) *Antologia de poetes catalans. Un mil·lenari de literatura. I. Època medieval*, Martí de Riquer (ed.), (Barcelona: Galàxia Gutenberg, Cercle de Lectors, 1997).

Conté edicions de:

- *A vós, dona verge santa Maria* (II.A.19d), pp. 118-119.
- *Sényer ver Déus, rei gloriós* (II.A.19g), pp. 120-122.
- *Cant de Ramon* (III.43.bis), pp. 123-127.

Inclou tres obres en vers lul·lianes, tradicionalment considerades literàries en el cànon de la millor poesia catalana: les poesies del *Blaquerna* i el *Cant de Ramon*.

4) *Antologia i guia didàctica dels trobadors a la poesia actual*, Jordi Balcells i Albert Roig (eds.), (Barcelona: Laertes, 1992).

Conté edicions de:

- *Cant de Ramon* (III.43.bis), pp. 44-46.
- *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e) [fragments], p. 47.

Antologia pensada com a lectura escolar. La primera part, dedicada als trobadors i a Ramon Llull, es tanca amb el *Cant de Ramon* i alguns dels versicles més emblemàtics del *Llibre d'Amic e Amat*.

5) Arnau de Vilanova, *Arnaldi de Villanova. Opera Medica Omnia. V.2. Tractatus de humido radicali*, Michael R. McVaugh (ed.); intr. Chiara Crisciani i Giovanna Ferrari (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2010), 636 pp.

Conté una edició del *Tractatus de humido radicali* (Vilanova.4), pp. 273-318.

Ressenyat a continuació.

6) Costa, Ricardo da i Tatyana Nunes Lemos, *Poemas de Ramon Llull: Desconsolo (1295), Canto de Ramon (1300), O Concílio (1311)*, pr. Alexander Fidora (São Paulo: Sétimo Selo. Llibre electrònic, 2009).

Conté edicions amb traduccions portugueses acarades de:

- *Desconhort* (III.22) [català i portuguès], pp. 10-54.
- *Cant de Ramon* (III.43.bis) [català i portuguès], pp. 55-59.
- *Del concili* (IV.48) [català i portuguès], pp. 60-87.

7) *Fábulas españolas. De Don Juan Manuel a nuestros días*, Jesús Maire Bobes (ed.), (Madrid: Akal, 2004), 352 pp.

En les pp. 73-76 es recullen traduccions castellanques de tres exemples del *Llibre de meravelles* (II.B.15).

8) Haas, Alois M., «Lulls Diskurs über die Liebe», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus*

Lullus. *Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, 25.-28. November 2007, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 379-401.

Conté una traducció alemanya del cap. 269 del *Llibre de contemplació en Déu* (I.2), pp. 391-397.

Ressenyat a continuació.

9) Lull, Ramon, *Blaquerna*, trad. Jana Balacciu Matei; pr. Joan Santanach i Suñol, Biblioteca de Culturã Catalanã (Bucarest: Editura Meronia, 2011), 379 pp.

Conté una traducció romanesa del *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19).

10) Lull, Ramon, *Disputa entre la fe i l'enteniment*, Josep Batalla i Alexander Fidora (eds.), Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull 3 (Tournhout - Santa Coloma de Queralt: Brepols - Obrador Edendum - Publicacions URV, 2011).

Edició bilingüe llatí-català. El text llatí segueix l'edició establerta a ROL XXIII / CCCM 115 [1998], però amb alguns canvis. La introducció se centra en l'esclariment de la concepció no reduccionista que Llull té de la relació entre la fe i l'enteniment.

11) Lull, Ramon, *Llibre de meravelles. Volum I. Llibres I-VII*, Lola Badia, Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert i Montserrat Lluch (eds.), «Nova Edició de les Obres de Ramon Llull» X (Palma: Patronat Ramon Llull, 2011), 275 pp.

Conté edició crítica dels primers set llibres del *Llibre de meravelles* (II.B.15).

Ressenyat a continuació.

12) Medina, Jaume, «Una traducció del *Liber de natura* de Ramon Llull», *Faventia* 31/1-2 (2009), pp. 151-166.

Conté una traducció llatina del *Llibre de natura* (III.51).

Ressenyat a continuació.

13) *The Later Middle Ages. A Sourcebook*, Carolyn P. Collette i Harold Garrett-Goodyear (eds.), Palgrave Sourcebooks (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2011), 320 pp.

Conté la traducció anglesa d'un fragment del *Llibre de l'orde de cavalleria* (II.A.5), pp. 102-107.

## II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

14) Amengual i Batle, Josep, *El bisbe ermità de Miramar Jaume Badia, exponent del lul·lisme mallorquí del segle XIV*, Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca 45 (Mallorca, 2011), 59 pp.

Ressenyat a continuació.

15) Badia, Lola, «Ramon Llull (1232-1316)», *La nissaga catalana del món clàssic* (Barcelona: Revista Auriga, 2011), pp. 23-27.

Breu notícia biogràfica i anàlisi succinta de la relació que manté l'obra de Llull amb l'herència de la cultura clàssica.

16) Barberà, Salvador, «Llull's Writings on Elections from the Perspective of Today's Research in Social Choice: an Economist's Viewpoint», *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, Alexander Fidora i Carles Sierra (eds.), (Barcelona: IIIA-CSIC, 2011), pp. 85-93.

Ressenyat a continuació.

17) Bassols i Puig, Miquel, *Llull con Lacan: el amor, la palabra y la letra en la psicosis*, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (Madrid: Editorial Gredos, 2010), 240 pp.

Ressenyat a continuació.

18) Beuchot, Mauricio, «Some Features of the Semantics in the Lullian Tradition», *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, Alexander Fidora i Carles Sierra (eds.), (Barcelona: IIIA-CSIC, 2011), pp. 107-116.

Ressenyat a continuació.

19) Bonet, Eduard, «Comments on the Logic and Rhetoric of Ramon Llull», *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, Alexander Fidora i Carles Sierra (eds.), (Barcelona: IIIA-CSIC, 2011), pp. 95-105.

Ressenyat a continuació.

20) Bonner, Anthony, «What was Llull up to?», *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, Alexander Fidora i Carles Sierra (eds.), (Barcelona: IIIA-CSIC, 2011), pp. 5-24.

Ressenyat a continuació.

21) Bordoy Fernández, Antonio, «Ramón Llull y la crítica al aristotelismo parisino de finales del siglo XIII: en torno a la cuestión de la pluralidad», *Revista de Hispanismo Filosófico* 14 (2009), pp. 25-41.

Ressenyat a continuació.

22) Bordoy, Antoni, «Els neologismes lul·lians: adaptació del lèxic a la metafísica o construcció d'una nova metafísica a partir de les modificacions lexicogràfiques?», *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia* (Barcelona: Societat Catalana de Filosofia, 2011), pp. 624-637 (únicament distribuït en CD ROM).

Ressenyat a continuació.

23) Bordoy, Antoni, *La filosofía de Ramon Llull*, pr. Jordi Gayà Estelrich, «Filosofía y ensayo» 3 (Mallorca: Objeto Perdido, 2011), 337 pp.

Ressenyat a continuació.

24) Burnett, Charles, «The Five Senses in Ramon Llull's *Liber contemplationis in Deum*», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 181-208.

Ressenyat a continuació.

25) Butinyà, Júlia, «Al voltant del concepte de l'home en el *Libre de meravelles*. (Rere la projecció de Llull)», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes / LXII. Miscel·lània Albert Hauf*, pr. Kálmán Faluba, 1 (Palma - Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2011), pp. 9-35.

Ressenyat a continuació.

26) Butinyà, Júlia, «¿Una muestra de la unidad de pensamiento luliana en un humanista del siglo XIV? (avanzando en la interpretación de *Lo Somni* de Bernat Metge)», *Studia Philologica Valentina* 10 (2007), pp. 65-94.

Proposa una anàlisi de l'obra de Metge, especialment el llibre IV, des de l'òptica de la recepció de la filosofia lul·liana.

27) Ciceri, Marcella, «Le 'Meraviglie' di Raimondo. Brevi incursioni in alcuni manoscritti lulliani», *Rivista Italiana di Studi Catalani* 1 (2011), pp. 17-35.

Aproximació a la problemàtica editorial del *Fèlix* que desconeix l'edició Bonner de 1989, que és fonamental perquè aporta el quadre complet dels manuscrits medievals de l'obra. Posteriorment a Bonner s'han publicat diversos treballs sobre la configuració del *stemma codicum* de l'obra i el paper del manuscrit occità de la Vaticana. També s'han produït dues tesis doctorals, de les quals ha derivat l'edició crítica de la NEORL. Ciceri treballa amb una part no del tot significativa de la tradició manuscrita i el que aporta està del tot superat.

28) Cifuentes, Lluís, «Estratègies de transició: pobres i versos en la transmissió extraacadèmica del saber a l'Europa llatina tardomedieval», *Transllatar i transferir: la transmissió dels textos i el saber (1200-1500)*, Anna Alberni, Lola Badia i Lluís Cabré (eds.), (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum - Universitat Rovira i Virgili, 2010), pp. 241-263.

L'autor subratlla la importància d'estudiar en paral·lel els textos medievals tècnics escrits en llatí al s. XIII i adreçats a «pobres», les obres en vulgar amb continguts tècnics escrites en vers i les novel·les en vulgar amb continguts científics. Això permetrà conèixer millor els orígens del procés de vernacularització del saber a l'àrea catalana, incorporar nous materials en l'estudi de la història de la llengua i il·luminar el context en què Ramon Llull escriu la seva obra.

29) Colomer, Josep M., «From *De arte electionis* to Social Choice Theory», *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, Alexander Fidora i Carles Sierra (eds.), (Barcelona: IIIA-CSIC, 2011), pp. 61-83.

Ressenyat a continuació.

30) Crossley, John N., «Ramon Llull's Contributions to Computer Science», *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, Alexander Fidora i Carles Sierra (eds.), (Barcelona: IIIA-CSIC, 2011), pp. 39-59.

Ressenyat a continuació.

31) Domingo Curto, Albert, «La inevitable presència dels clàssics: Llull i Leibniz en l'obra lògica de Manuel Sacristán», *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia* (Barcelona: Societat Catalana de Filosofia, 2011), pp. 714-726 (únicament distribuït en CD ROM).

Domingo Curto presenta un opuscle que Manuel Sacristán (1925-1985) escrigué a la Universitat de Münster el 1955 amb el títol «Über die *Ars magna* des Raimundus Lullus», i que recentment ha estat traduït al castellà. L'autor hi destaca el gran interès que Sacristán tingué en la dimensió inventiva de l'Art, encara que l'acabés desqualificant com a «màgia semàntica».



32) Domínguez Reboiras, Fernando, «Die Zehn Gebote (*Liber contemplationis*, Kapitel 255-264): keine Kodifizierung der Moral, sondern Verpflichtung zur Erkenntnis der Wirklichkeit», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 341-361.

Ressenyat a continuació.

33) Dougherty, M.V., *Moral Dilemmas in Medieval Thought: From Gratian to Aquinas* (Nova York - Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. x + 226; Lull 85-111.

Ressenyat a continuació

34) Dreyer, Mechtild, «Raimundus Lullus, “Quid sit contemplatio?”», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 417-438.

Ressenyat a continuació.

35) Fasseur, Valérie, «Borgès, Lulle et la machine à penser», *Éveils: Études en l'honneur de Jean-Yves Pouilloux. Contributions réunies par Valérie Fasseur, Olivier Guerrier, Laurent Jenny et André Tournon* (Paris: Éditions Classiques Garnier, 2010), pp. 45-64.

Relectura de l'*Ars magna* i de la seva lògica apologètica a la llum de la combinatòria irònica i secretament desesperada de Borges.

36) Fernández Clot, Anna, *La Medicina de pecat de Ramon Lull: una aproximació* (Treball fi de màster. Universitat de Barcelona, 2011), 47 pp.

Aquest treball presenta una descripció de la posició de l'obra *Medicina de pecat* en els estudis lul·lians (edicions i descripcions), aporta noves dades sobre la transmissió i els aspectes formals del text i proposa noves perspectives per a l'estudi de l'obra.

37) Fernández, Rodolfo, «Ramón Llull y los rétores del mundo novohispano Valadés y Alcalá», *Transformaciones socioculturales en México en el contexto de la conquista y colonización. Nueva perspectiva de investigación (Reunión en Amatitán)*, Claudio Jiménez Vizcarra et al. (eds.), (Guadalajara - Jalisco: INAH, Universidad de Guadalajara, Universität zu Köln, Patrimonio y Paisajes del Agave y del Tequila, 2009), pp. 107-127.

Sobres la influència de Llull en la predicació franciscana novohispana.

38) Fidora, Alexander, «“Deffensió de raó es conservar o retre a cascú ço qui es seu”. Zu Ramon Lull's Auslegung der ulpianischen Gerechtigkeitsformel», *Lex und Ius*, Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann i Andreas Wagner (eds.), «Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit II», 1 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2010), pp. 195-204.

Ressenyat a continuació.

39) Fidora, Alexander, «Die drei Seelenkräfte: *memoria, intellectus* und *voluntas*», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 209-225.

Ressenyat a continuació.

40) Fidora, Alexander, «From “Manifesting” to “Pegasizing”. Ramon Llull theory of definition between arabic and modern logic», *Mirabilia - Revista Electrônica de História Antiga e Medieval* 7 (2007), pp. 72-86.

Ressenyat a continuació.

41) Fidora, Alexander, «Ramon Llull y la justificación medieval de un “error judicial”», *La Justicia y los juicios en el pensamiento del Siglo de Oro*, «Pensamiento medieval y renacentista» (Pamplona: Universidad de Navarra, 2011), pp. 121-130.

Ressenyat a continuació.

42) Fidora, Alexander, «The Art of Definition: A Note on Ramon Llull and Charles S. Peirce», *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, Alexander Fidora i Carles Sierra (eds.), (Barcelona: IIIA-CSIC, 2011), pp. 127-138.

Ressenyat a continuació sota el núm. 40.

43) Friedlein, Roger, *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apològica*, trad. Raül Garrigasait, «Blaquerna» 8 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2011), 412 pp.

Traducció catalana de l'original alemany ressenyat a *SL* 44 (2004), 127, 141-4.

44) Galmés i Sanxo, Salvador, «Fèlix de les meravelles del món», (1901?).

Retall d'un diari no identificat, sembla que del 1901, on Salvador Galmés ressenya l'edició del *Llibre de Meravelles* de Jeroni Rosselló.

45) Gardette, Philippe, *Djalâl-od-Dîn Rûmî, Raymond Lulle, Rabbi Abraham Aboulaïfia ou l'amour du dialogue interconfessionnel*, «Les Cahiers du Bosphore» XXIII (Istanbul: Les Éditions Isis, 2002), 162 pp.

Mitjançant l'estudi dels escrits i les biografies dels tres personatges, l'autor analitza les seves experiències místiques per tal de revelar la representació que cada religió monoteïsta tenia dels creients de les altres religions abrahàmiques, en un context, la Mediterrània del segle XIII, en què s'havien obert vies de contacte entre orient i occident, i entre les tres tradicions.

46) Gayà Estelrich, Jordi, «La versión latina del *Liber contemplationis*. Notas introductorias», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 1-20.

Ressenyat a continuació.

47) Gayà, Jordi, «Ramon Llull, inspiració per al diàleg interreligiós», *Inauguració del curs acadèmic 2011-2012* (Barcelona: Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona, 2011), pp. 10-42.

Ressenyat a continuació.

48) Germann, Nadja, «Die "inneren Sinne" im *Liber contemplationis*», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras,

Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 239-269.

Ressenyat a continuació.

49) *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), xii + 488 pp.

Ressenyats els articles individuals als núms. 8, 24, 34, 39, 46, 48, 51, 55, 57, 68, 73, 75, 77, 84, 89, 90, 91.

50) Hatem, Jad, *Sobreamor. Ausiàs March, Ibn Zaydûn, Ibn 'Arabî, Ramon Llull*, «Exemplaria Scholastica» 5 (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum - Publicacions URV, 2011), 111 pp.; Llull 61-97.

Assaig multidisciplinari centrat en el concepte de «sobreamor», a partir de l'anàlisi de l'obra de dos pensadors (Ramon Llull i Ibn 'Arabî) i dos poetes (Ausiàs March i Ibn Zaydûn) que pertanyen a tradicions culturals diferents.

51) Hoenen, Maarten J. F. M., «“Sensualment sentim e entellectualment entenem.” Glaubensbegründung im *Llibre de contemplació en Déu* (Kap. 238-254) des Raimundus Lullus», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 317-340.

Ressenyat a continuació.

52) Joost-Gaugier, Christiane L., *Measuring heaven: Pythagoras and his influence on art in Antiquity and the Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 2006), xii + 359 pp.; Llull 129.

S'esmenta Llull a la p. 129 en qualitat de «a noted Catalan physician» que no esmenta Pitàgoras però que sembla familiaritzat amb la seva influència. Es parla de l'ús que fa Llull dels nombres en medicina amb les dades de la nota 59, que remet a l'*Ars compendiosa medicinae* i als capítols 7-11 dels *Principes de médecine*, a través de l'edició d'Armand Llinarès (París, 1992).

53) Lullo, Raimondo, *La vita coetanea*, Stefano Maria Malaspina (ed.) (Milà: Jaca Book, 2011), x + 108 pp.

Traducció italiana de la *Vita coetanea*

54) Malaspina, Stefano Maria, «Infaticabile Lullo. Intervento al X Incontro del Centro Italiano di Lullismo di Roma», *L'Osservatore Romano* (2011, 16 juny), p. 4.

Stralcio dell'intervento del curatore della prima traduzione italiana della *Vita coetanea* di Raimondo Lullo al X Incontro del Centro Italiano di Lullismo. Partendo dal testo, si vuole delineare la reale figura del Dottore Illuminato, per evitare che quest'ultimo venga piegato all'interesse di chi lo ha studiato o ne ha fatto la propria «caricatura».

55) Mayer, Annemarie C., «Ein Gott und viele Eigenschaften – zur Konstruktion von Lulls Gottesbild im *Liber contemplationis*», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 123-146.

Ressenyat a continuació.

56) Miquel, Dolors, *Cap home és visible: poesia catalana medieval*, intr. Stefano Maria Cingolani (Barcelona: Edicions 62, 2010), 496 pp.

Antologia de la poesia catalana medieval formada per 225 poemes d'autor anònim o conegut, entre els quals Ramon Llull, versionats en català actual per l'autora.

57) Musco, Alessandro, «Il cap. 366 del *Liber contemplationis*: la *Contemplatio in Deum* tra *hymnus* e *kyklos*», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 455-471.

Ressenyat a continuació.

58) Muzzi, Sara, «Incontrarsi per aiutarsi con fede e ragione nella scoperta della verità. La via di Raimondo Lullo», *Vita minorum* 82/1-2 (2011), pp. 75-81.

Ressenyat a continuació.

59) Muzzi, Sara, «IX Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck). Roma, 21 maggio 2010», *Frate Francesco* 76 (2010), pp. 599-601.

Ressenyat de la reunió anual del Centro Italiano di Lullismo

60) Muzzi, Sara, «Quel Maiorchino che si confrontò con tutti. Il cuore del metodo missionario di Raimondo Lullo», *L'Osservatore Romano* 251 (2011, 30 oct.), p. 4.

Breve esposizione della vita di Llull, tratta dal libro della stessa autrice: *Per conoscere Raimondo Lullo. La vita, il pensiero e le opere*, «Studi e ricerche» (Assisi: Edizioni Porziuncola, 2006).

61) Muzzi, Sara, «Raimondo Lullo: il tema della concezione di Maria», *Theotokos. Ricerche interdisciplinari di Mariologia* 19/1 (2011), pp. 289-297.

Ressenyat a continuació.

62) Perarnau i Espelt, Josep, «Beguins de Vilafranca del Penedès davant el tribunal d'inquisició (1345-1346). De captaires a bankers?», *ATCA* 28 (2009), pp. 7-210.

Ressenyat a continuació.

63) Petit, Leonci, «Les arrels de la filosofia lul·liana del llenguatge», *Ars Brevis* 16 (2010), pp. 185-201.

Ressenyat a continuació.

64) Pistolesi, Elena, «Percorsi della traduzione nel Medioevo (secc. XII-XIV)», *Testo e Traduzione: lingue a confronto*, Fabiana Fusco i Monica Ballerini (eds.) (Frankfurt: Peter Lang, 2010), pp. 219-244.

Ressenyat a continuació.

65) Planas Ferrer, Rosa, «David contra Goliat. Les lluites antilul·listes a meitat del segle XVIII», *Franciscanisme i cultura actual. XX Jornades d'Estudis Franciscans* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2011), pp. 133-177.

Ressenyat a continuació.

66) Planas Rosselló, Antonio i Rafael Ramis Barceló, «La enseñanza del derecho y la formación de los juristas durante la época del Estudio General Luliano

(siglos XVI y XVII)», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad* 14, 2 (Madrid: Universidad Carlos III, 2011), pp. 75-91.

Ressenyat a continuació.

67) Planas Rosselló, Antonio i Rafael Ramis Barceló, *La facultad de leyes y cánones de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca* (Madrid: Universidad Carlos III de Madrid. Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad, 2011), 186 pp.

Ressenyat a continuació.

68) Pomaro, Gabriella, «La tradizione latina del *Liber contemplationis*: el manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3348A», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 21-77.

Ressenyat a continuació.

69) Ramis Barceló, Rafael, «En torno a la supresión del connotativo “Luliana” de la denominación histórica de la Universidad de Mallorca», *Memòries de l'Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 21 (2011), pp. 103-119.

Ressenyat a continuació sota el núm. 66.

70) Rava, Eleonora, «Raimondo Lullo. Il «Libro del Gentile e dei tre Savi»», *Frate Francesco* 77 (2011), pp. 75-100.

Partendo dall'accoglienza benevola dei progetti che Lullo aveva presentato al Comune di Pisa, il programma lulliano di *conversatio* con gli infedeli emerge dal confronto tra il *Libro del Gentile e dei tre Savi*, l'*Al-Kazari* di Juda Hallevi ed il *Dialogo tra un filosofo, un giudeo ed un cristiano* di Pietro Abelardo e viene supportato da una sinossi dei temi comuni trattati dai tre savi del *Libro del Gentile e dei tre Savi*.

71) Requesens i Piquer, Joan, «Vers l'edició crítica d'un poema de Verdguer: *La rosa de Jericó*», *Randa. Homenatge a Anthony Bonner I* 67 (2011), pp. 53-69; Llull 65-69.

Ressenyat a continuació.

72) Reynés Matas, Jaume, «Pregar amb el beat Ramon Llull en temps de desconsort», *Comunicació* 125-126 (2011), pp. 119-130.

Ressenyat a continuació.

73) Ricklin, Thomas, «“Ubique relinquamus signa laetitiae, quoniam haec est pars nostra et haec est sors” (Sap. 2,9). Mutmassungen zur ersten *distincció* des *Libre de contemplació* des Ramon Llull», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 101-121.

Analitza el tema dels tres capítols de la primera distinció del *Llibre de contemplació*, que tracten de «l'alegre» que hom ha de tenir en Déu, en ell mateix i en el seu proïsme.

74) Roling, Bernd, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Leiden - Boston: Brill, 2008), XII + 754 pp.; Llull 90-94.

El llibre inclou un breu capítol sobre el llenguatge angèlic en Ramon Llull, on s'explica la doctrina lul·liana a partir de les dignitats. L'autor constata que en Llull, a diferència d'altres autors medievals, no s'hi poden trobar elements de la teoria de l'acte de parla.

75) Romano, Marta M. M., «La *Figura praedestinationis* nel *Liber contemplationis in Deum* di Raimondo Lullo», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 363-378.

Ressenyat a continuació.

76) Roviró i Alemany, Ignasi, «El ángel, el ser que un día fue libre. Comentarios a la teoría de la libertad angélica en el *Libre de contemplació en Déu* de Ramón Llull», *Imágenes de la libertad en la filosofía medieval*, Carlos R. Ruta (ed.) (Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2008), pp. 235-249.

Ressenyat a continuació.



77) Rubio, Josep E., «“Significatio” im *Liber contemplationis*, oder: wie kann man durch die Betrachtung die Wahrheit finden?», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 227-237.

Ressenyat a continuació.

78) Ruiz Simon, Josep Maria, «Ramon Llull», *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (Berlín-Heidelberg-Nova York: Springer-Verlag, 2011), pp. 1104-1108.

Ressenyat a continuació.

79) Sales, Ton, «Llull as Computer Scientist, or Why Llull Was One of Us», *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, Alexander Fidora i Carles Sierra (eds.) (Barcelona: IIIA-CSIC, 2011), pp. 25-37.

Reimpressió d'un article ressenyat a *SL* 39 (1999), 114.

80) Schnürle, Joachim, «Die Überlieferungstradition von Aphorismen “vom Freund und dem Geliebten” des Ramon Llull in deutscher Sprache im 18. und 19. Jahrhundert», *Zeitschrift für Katalanistik / Revista d'Estudis Catalans* 23 (2010), pp. 179-200.

En aquest treball es presenten antigues traduccions a l'alemany dels aforismes del *Llibre d'amic e amat*, que existeixen des de mitjan segle XVIII i que les investigacions recents han passat quasi completament per alt. Es tracta de les traduccions parcials de Tersteegen, Gerhard (1697-1769) i Kosegarten, Ludwig Gotthard Theobul (1758-1818), així com la primera traducció completa a càrrec d'un capellà, Casseder, Nikolaus (1767-1823), a principi del segle XIX a Baviera. S'estudia la relació d'aquestes versions amb el text llatí editat el 1711 per Poiret, Pierre o Peter (1646-1719).

81) Sevilla Marcos, José M<sup>a</sup>, «El Lulismo de Isabel la Católica», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 14 (2004), pp. 47-58.

Dissertació entorn de la influència del lul·lisme en temps d'Isabel la Catòlica i el descobriment d'Amèrica.

82) Sevilla Marcos, José M<sup>a</sup>, «El Lulismo en España a la muerte de Cristóbal Colón», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 18 (2008), pp. 17-27.

L'autor es planteja quin paper va tenir el lul·lisme en la Castella de principi del segle XVI i quins figures hi van destacar.

83) Stones, Alison, «Le débat dans la miniature: le cas du *Breviculum* de Thomas le Myésier», *Qu'est-ce que nommer? L'image légendée entre monde monastique et pensée scolastique, Actes du colloque du RILMA, Institut Universitaire de France (Paris, INHA, 17-18 octobre 2008)*, Christian Heck (ed.), (Turnhout: Brepols, 2010), pp. 189-199.

Ressenyat a continuació.

84) Tenge-Wolf, Viola, «*De divisione huius libri: Zahlensymbolik und Zahlenkomposition im Liber contemplationis*», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 79-100.

Ressenyat a continuació.

85) Tolan, John V., *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, trad. José R. Gutiérrez i Salustiano Moreta (València: Universitat de València, 2007), 333 pp.

Té un apartat entitulat «De la verde arboleda a la prisión oscura: los dominios de la misión según Ramón Llull». Ressenyat a *SL* 43 (2003), 141, 208-210.

86) *Tous les savoirs du monde: encyclopédies et bibliothèques, de Sumer au XXIe siècle*, Roland Schaer (ed.) (París: Bibliothèque nationale de France, Flammarion, 1996), 495 pp.

Parla de la influència de l'*Ars magna* lul·liana en la història de l'enciclopeidisme i en pensadors individuals com Leibniz, Kircher i Commenius (informació tret a gran part de Rossi). Llibre hermós amb moltes reproduccions. Per a Llull s'hi troba la doble pàgina dels arbres del *Llibre del gentil* de l'*Electorium*, un arbre d'una edició impresa de l'*Arbre de ciència* i l'Alfabet (o *Tabula* com el va anomenar Zetzner) de l'Art ternària reproduït per Alsted.

87) *Translations médiévales: cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XIe-XVe siècles). Étude et répertoire*, Claudio Galderisi (ed.), 2 vols. (Turnhout: Brepols, 2011), 616 + 1575 pp.; Llull vol. 2, 1181-7.

Catàleg general de les traduccions medievals al francès i a l'occità, fetes a partir de qualsevol altra llengua. En el grup d'obres traduïdes del català, hi ha notícies de les traduccions franceses de la *Doctrina pueril*, el *Llibre de meravelles*, el *Llibre d'amic e amat*, el *Llibre de l'orde de la cavalleria*, el *Llibre del gentil* i el *Romanç d'Evast e Blaquerna*. Les notícies les signen Lola Badia i Albert Soler.

88) Trias Mercant, Sebastià, «Aproximación a una trilogía semiótica lulliana», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 17 (2007), pp. 53-62.

L'autor analitza la *Rhetorica nova*, la *Logica nova* i el *Liber de significatio* amb l'objectiu de sistematitzar una teoria semiòtica lul·liana.

89) Uscatescu Barrón, Jorge, «Die Bäume des Seins im *Liber contemplationis in Deum*: Lullus' frühe Ontologie», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 271-316.

Ressenyat a continuació.

90) Vega, Amador, «Das Sehen und die Vision. Einblicke in die *vita ordinaria* (*Liber contemplationis*, Kapitel 103-124)», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 169-180.

Ressenyat a continuació.

91) Walter, Peter, «Gott: Trinität und Menschwerdung (*Liber contemplationis*, Kapitel 4-102)», *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kon-*

*gresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.-28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf i Peter Walter (eds.), «Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana 4» 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 147-167.

Ressenyat a continuació.

92) Watts, Pauline Moffit, «Talking to spiritual others: Ramon Llull, Nicholas of Cusa, Diego Valadés», *Travellers, Intellectuals, and the World Beyond Medieval Europe*, James Muldoon (ed.) (Farnham: Ashgate Variorum, 2010), pp. 129-144.

Reimpressió d'un article essenyat a *SL* 35 (1995), 130, 172.

93) Wyllie, Guilherme, «Adaptive Reasoning in Ramon Llull's *Liber de syllogismis contradictoriis*», *Ramon Llull: From the Ars Magna to Artificial Intelligence*, Alexander Fidora i Carles Sierra (eds.) (Barcelona: IIIA-CSIC, 2011), pp. 117-126.

Ressenyat a continuació.

### III. TESIS I TESINES

94) Ripoll Perelló, Maria Isabel, *Edició crítica i estudi introductor del Llibre d'intenció de Ramon Llull* (Tesi doctoral. Departament de Filologia Catalana i Lingüística General, Universitat de les Illes Balears, 2012), pp. 763, 2 volums.

El *Llibre d'intenció* és una obra clara, pedagògica i instructiva, bessona de la *Doctrina pueril*, que planteja l'accés a la doctrina cristiana a través d'una genial simplificació de l'Art: la doctrina de les dues intencions. La tesi explora extensament aquesta doctrina d'acord amb les aportacions de Ruiz Simon i de Bonner. L'edició crítica del text català del *Llibre d'intenció* (pp. 250-366) compta amb l'estudi sistemàtic dels 15 manuscrits catalans i dels dos més antics dels 16 llatins conservats. El manuscrit de base, M, és tardà. L'estudi ecdòtic en justifica la tria perquè és el més coherent i antic de la branca á (també per les solucions gràfiques) i perquè la branca â, que està vinculada a la Mallorca del segle xv, presenta divergències i errades. La tesi inclou un estudi lingüístic i diversos apèndixs documentals.

## RESSENYES

### 5) Arnau de Vilanova, *Arnaldi de Villanova. Opera Medica Omnia. V.2. Tractatus de humido radicali*

El contingut de les 636 pàgines d'aquest volum està repartit de la manera següent: les primeres 269 contenen un estudi extens sobre la noció d'humit radical, en català; a les pp. 270-281 hi ha les indicacions relatives a la tradició manuscrita i als criteris d'edició, en català i en anglès, acabades amb l'*stemma codicum*; segueix l'edició crítica del *Tractatus de humido radicali*, en llatí, amb els aparats corresponents, pp. 273-318; després es llegeix l'original italià de l'estudi inicial, pp. 319-571; es continua amb la bibliografia, pp. 573-608, i, finalment, s'inclouen els índexs de noms, conceptes i fonts manuscrites. L'opuscle arnaldià sobre l'humit radical és tan breu com imprescindible per conèixer una de les bases teòriques fonamentals de la medicina escolàstica, que té un paper destacat en la cosmologia lul·liana i en les vulgaritzacions de la teoria mèdica recollides per la literatura dels segles XIV i XV: en català en parlen Bernat Metge i Ausiàs March.

L'edició de Michael McVaugh es basa en un *stemma* de dues branques que mostra les relacions dels vuit manuscrits complets de l'obra anteriors al segle XVI. Una de les branques està representada per un únic còdex conservat a París (H), que és pres com a base perquè procedeix de Montpeller, i porta correccions atribuïbles a la mà d'Ermengol Blaise, nebot d'Arnau (p. 278). El registre a peu de plana de «totes» les variants dels altres set manuscrits té la funció d'il·lustrar i justificar l'*stemma* (p. 278), ja que el volum no conté la *recensio* corresponent. El *Tractatus de humido radicali* és una de les obres més filosòfiques d'Arnau, com es pot comprovar a l'aparat de fonts, on són abundants les remissions a Aristòtil i a Galè. Com indica Arnau al pròleg, l'opuscle té dues parts, la primera «est de humido radicali quid sit», la segona «de restauratione eius» (p. 283).

El primer apartat de l'estudi de Chiara Crisciani i Giovanna Ferrarri explora els orígens i la rellevància teòrica de la noció d'humit radical (pp. 323-344). És una noció que procedeix de l'àmbit de la diagnòsi i de la terapèutica mèdiques, però que interessa vivament els filòsofs i els teòlegs atès que implica la definició de vida, un concepte central per poder explicar qüestions com la creació o la resurrecció en termes científics. El debat sobre la possibilitat de regenerar l'humit radical és una altra qüestió d'interès científic general, relacionada amb l'envelliment (p. 335) i la consumició patològica provocada per la febre ètica i altres malalties mortals (p. 337). Les fonts àrabs, en concret el *Canon* d'Avicenna, que era la màxima autoritat mèdica al segle XIII, resolen de manera ambigua la naturalesa del principi de la vida: l'humit que manté el cos actiu, juntament amb l'escalfor natural, s'origina en els darrers estadis de la digestió –és, doncs, un humit nutricional– o bé en l'esperma, que és el principi generatiu del fetus? És un principi restaurable o no restaurable? Les ambigüitats en qüestió es manifesten a través de les diverses lectures de la metàfora de la llàntia per designar la vida, inseparable de la noció d'humit radical: d'aquí, la fotografia que il·lustra la sobrecoberta del volum. El ble és el cos; l'oli, l'humit radical; la flama, l'escalfor natural. Però, com funciona tot plegat exactament?

El segon apartat de l'estudi (pp. 345-366) presenta els coneixements dels teòlegs del segle XIII sobre la naturalesa de la vida quan expliquen el pas de l'existència perfecta dels primers pares al paradís a la condició mortal de l'home històric. El següent apartat (pp. 367-396) recorre les nocions de mort i vida lligades a l'humit radical en el discurs dels filòsofs que van assimilar el discurs aristotèlic, com sant Albert i sant Tomàs; fora de la Universitat, topa amb un filòsof laic: Ramon Llull (pp. 378-385).

Les autores repassen la bibliografia sobre les afinitats i els possibles contactes entre Ramon i Arnau, atesa la vinculació del primer amb Montpeller i tenint també presents els escrits del pseudo-Llull alquimista. Del Ramon autèntic afirmen que és un filòsof «in certo senso onnivoro ed “enciclopedico”» que sembla tenir una bona informació prèvia dels molts materials que engloba dins de la seva Art. Per això, l'ús que fa de la teoria de l'humit radical pot ser fonamental per dilucidar «le fasi e i modi della diffusione del dibattito relativo nella cultura latina» (p. 380). Analitzen tot seguit el darrer capítol del *Liber Chaos* (1285-1287) dedicat a l'humit radical, que és presentat com un «unificatore universale» dels diversos nivells de l'ésser. En la seva forma visible, l'humit radical es manifesta en la vida dels animals i de les plantes. Llull també reelabora la metàfora de la llàntia transformant-la en una multiplicació de candeles enceses que representen la proliferació dels éssers vius. Les autores es pregunten si Llull no precisa els termes del debat universitari sobre l'humit radical nutricional/esper-

màtic perquè era un tema esdevingut tòpic o perquè ell l'havia entès en una perspectiva «cosmicoconcreta» (p. 381). En qualsevol cas, la interpretació lul·liana de l'humit radical al *Liber Chaos* treballa en una dimensió metafísica que permet explicar la resurrecció però que no desenvolupa el tema mèdic de la mort i de la consumició de la vida. «La posizione di Lullo è estremamente diversa da quella di Pietro Hispano, dei filosofi delle Arti e di Alberto» (p. 383). Arnau condemna les teories que extrapolen doctrines metafísiques a partir de la noció mèdica d'humit radical, però no està clar que hagués conegut el *Liber Chaos*.

El 1299 Llull torna a parlar de l'humit radical a les *Quaestiones Attrebatenses*, concretament a les XXVI, XXVII i XXXV: hi prescindeix totalment de la metafísica quan tracta del perllongament de la vida, l'envelliment i la generació. A més dóna precisions sobre l'humit radical en sentit general, l'humit espermàtic i l'humit nutrimental i entra en el debat sobre possibilitat de restauració –no indefinida– de l'humit radical. Llull afirma que la medicina no pot millorar la natura *proprie*, sinó tan sols *accidentaliter*. En aquest text Llull reporta «quanto i medici contemporanei –tra cui Arnado e Pietro d'Abano– sostengono con ben più articolate motivazioni, più ricche fonti, e un vasto supporto di casi e argomenti» (p. 384). Les autores es pregunten si Llull coneixia els textos d'aquests autors, atès que també havia tractat de l'humit radical al *De levitate et ponderositate elementorum* del 1294, escrit a petició d'uns metges de Nàpols. Llull hi sosté la identitat entre l'humit radical i el nutrimental d'acord amb la interpretació més metafísica de la noció present al *Liber Chaos*. «Di certo Lullo ha compiuto varie letture dopo la stesura del *Liber Chaos*, ma la sua idea di fondo circa il ruolo dell'umido radicale ai fini dell'identità no è mutata, pur arricchendosi di articolazioni meno metafisiche» (p. 385).

L'apartat quart de l'estudi (pp. 397-434) tracta del text i del context immediats del tractat arnaldia. Comença revisant el que se sap de l'ambient intel·lectual de Montpeller al pas del segle XIII al XIV i situa la redacció de l'obra als anys noranta del Dos-cents. El capítol conté una anàlisi detallada de les fonts i de l'estructura del tractat (vegeu sobretot les pp. 412-416), amb discussió dels arguments filosòfics que sostenen el discurs d'Arnau. El capítol cinquè (pp. 435-471) presenta les doctrines sobre l'humit radical de Bernat de Gordon i de Pere d'Abano en relació amb les d'Arnau. El capítol sisè (pp. 473-522) analitza tractats mèdics menors sobre l'humit radical i el perllongament de la vida, alguns dels quals apareixen transcrits a les pp. 513-522. L'estudi encara es completa amb un setè apartat (pp. 523-545), que tracta de les «Speranze di “lunga vita”», on es parla de Roger Bacon i d'alguns materials pseudoarnaldians, i amb un vuitè (pp. 546-571), que ressegueix la petja d'Arnau en la producció dels

alquimistes, com ara l'autor del *Testamentum pseudolul·lià*, que se servien de la noció d'humit radical en els seus escrits doctrinals. Els índexs permeten de recuperar oportunament els tresors d'erudició d'aquest estudi de Chiara Crisciani i Francesca Ferrero, que només hem detallat mínimament en les pàgines dedicades explícitament a l'obra autèntica de Ramon Llull.

L. Badia

#### 8) Haas, «Lulls Diskurs über die Liebe»

El *Liber contemplationis* es, por su tamaño y su estilo, una obra de difícil comprensión para un lector moderno: en un número infinito de figuras de pensamiento gira en torno del concepto y del significado de *contemplatio* en el contexto de la tradición cristiana. El presente artículo –que incluye una traducción alemana del libro V, distinción 39, capítulo 269– intenta acceder al texto a través de un análisis estilístico, que revela que Llull se sirve sobre todo de la figura retórica de la catacresis.

Isabel Müller

#### 11) Llull, *Llibre de meravelles. Volum I. Llibres I-VII*

El *Fèlix* o *Llibre de meravelles* és una de les obres lul·lianes amb més difusió: ho testimonien el nombre de manuscrits en què s'ha conservat el text català (sis de medievals, cinc de moderns i un manuscrit en occità) i l'existència de traduccions medievals en castellà, en francès i en italià, així com la traducció castellana editada a Palma el 1750. D'ençà de les dues edicions de Jeroni Roselló, que se situen a cavall dels segles XIX i XX, el text català ha estat editat per Salvador Galmés a la col·lecció *Els Nostres Clàssics* (1931-1934) i per Anthony Bonner a les *Obres selectes de Ramon Llull* (1989), i se n'han fet diverses edicions divulgatives i traduccions a altres llengües, completes o parcials. Tot i que l'edició de Bonner ja té en compte diversos manuscrits medievals de l'obra i assenyala alguns llocs crítics interessants, la de les NEORL és la primera que es pot considerar una edició crítica de l'obra en sentit estricte.

Es tracta d'un projecte col·lectiu desenvolupat per col·laboradors del Centre de Documentació Ramon Llull i coordinat per Lola Badia, els fonaments del qual han estat les tesis doctorals de Xavier Bonillo i d'Eugènia Gisbert (que presenten l'edició crítica d'alguns llibres del *Fèlix*) i els estudis de Francesca Chimento sobre les versions romàniques de l'obra. La nova edició crítica del text



català complet del *Llibre de meravelles* està prevista en dos volums: el primer –el que ens ocupa– presenta l'edició crítica dels llibres I-VII i un estudi general de l'obra i de la seva tradició textual; el segon estarà dedicat a l'edició crítica dels llibres VIII-X.

L'estudi dels diversos testimonis de l'obra ha permès conèixer millor les relacions textuais entre les dues famílies de manuscrits que apuntava Bonner en la seva edició i, a la vegada, ha empès els editors a seleccionar un nou testimoni de base (*L*) per a l'establiment del text. D'acord amb el criteri de les NEORL d'editar les obres amb recurs a la tradició antiga, doncs, s'han estudiat amb deteniment les relacions entre els sis testimonis medievals catalans (*A*, *B*, *C*, *L*, *M*, *S*) i l'occità (*V*) i s'han explorat els textos de les versions francesa, espanyola i italiana medievals de l'obra. Ara bé, a diferència del que podem trobar en altres volums d'aquesta col·lecció (com al *Romanç d'Evast e Blaquerma*), les traduccions romàniques medievals no s'han tingut en compte en l'edició crítica d'aquest volum: només s'han pogut donar els indicis del comportament textual de les versions romàniques que es desprenen de l'exploració feta (p. 62-64) i, en relació amb l'establiment del text, ocasionalment s'han tingut en compte les lliçons d'aquests testimonis en algun lloc crític. Així doncs, queda per fer un estudi més exhaustiu i l'edició de les versions romàniques del *Llibre de meravelles*, per als quals la present edició crítica de l'obra catalana és un bon punt de partida.

La col·lació entre els testimonis medievals catalans i l'occità (el més antic que es conserva de l'obra) i la descoberta d'errors comuns i errors separatius entre aquests testimonis en el procés de *recensio* han permès traçar un *stemma* força complet de les versions catalana i occitana, en el qual, dins les dues famílies apuntades per Bonner (*á* i *â*), s'identifiquen diferents jerarquies. És interessant, per exemple, el cas del manuscrit *C*, que no havia estat tingut en compte ni en l'edició de Galmés ni en la de Bonner i que reuneix lliçons de les dues branques de la tradició: les dades obtingudes han inclinat els editors a considerar que l'antecedent d'aquest testimoni podria ser una *editio variorum* amb un text de base de la branca *â* i amb anotacions de variants fetes a partir d'un exemplar de *á* superior a *ABV* en l'*stemma*. La identificació d'intervencions de mans posteriors en alguns testimonis (especialment, les que provenen del text de l'altra banda de la tradició, com les de *A* fetes per *A<sub>i</sub>* a partir de *â*, o com les de *L* fetes per *L<sub>i</sub>* a partir del manuscrit *B* o un seu antecedent de la branca *â*) ha permès conèixer millor la gènesi d'aquests manuscrits i perfilar les relacions entre els testimonis.

Una altra de les novetats importants de la present edició és la selecció del manuscrit de base. Sempre s'havia editat com a text de referència un manuscrit

de la branca *á* de la tradició (*A* amb esmenes de *B*) i, en aquesta edició, per primera vegada, el manuscrit de base és un testimoni de l'altra branca, *L*. Els editors han aportat dades solvents per justificar aquesta tria, a la qual arriben per eliminació, tenint en compte les característiques dels diversos testimonis medievals de la versió catalana i occitana del *Llibre de meravelles* i els resultats de la *recensio*. Dels manuscrits de la segona meitat del segle XIV i del segle XV, *L* (que data de 1386 i actualment es troba a Londres) és el testimoni més antic després de *A* (1367) i el text que reporta és el més acostat al subarquetip *â*; les esmenes de *L*, a més, han estat destriades del text original i recollides a l'aparat crític, cosa que, juntament amb l'esmena d'errors de *L* a partir dels altres testimonis, permet proposar un text que es remunti al que va escriure Llull, a les lliçons substancials de l'autor. En aquest sentit, els criteris d'edició són clars i coherents amb la *recensio*: no s'han recollit les lliçons accidentals dels testimonis medievals ni les lliçons dels testimonis catalans de l'edat moderna (que no presenten aportacions rellevants); els errors de *L* que remunten al subarquetip són esmenats a partir de *á*, preferentment amb *V*; i, en el cas de les lliçons adiafores, si no s'han trobat raons de pes a favor de la branca *á* (generalment atenent al sentit), s'ha respectat el text de *â* (com, per exemple, al primer paràgraf del capítol 41 del llibre setè, en la identificació dels vicis que no poden tenir els missatgers, vegeu la nota 7).

Els editors han numerat els capítols prenent com a punt de referència el manuscrit *V*. El text ha estat puntuat segons les convencions modernes i es presenta ordenat a partir de paràgrafs numerats que respecten les unitats de sentit. Les variants significatives dels testimonis medievals catalans i occità i les incidències, correccions i afegits del manuscrit de base de l'edició es recullen en l'aparat crític negatiu, que és clar i econòmic. En aquest sentit, els editors han considerat oportú no incloure les lliçons de *B* (un testimoni molt manipulat pel copista) que presenten variacions de poc relleu. Són interessants, també, les discussions de llocs crítics i esmenes, que es presenten en nota sobre l'aparat de variants i aporten dades suficients perquè el lector pugui valorar la tria de les lliçons.

Aquesta primera entrega de la nova edició crítica del *Llibre de meravelles*, que va encapçalada d'una breu introducció que dona notícia de l'obra, dels mecanismes narratius de l'autor i de la transmissió del text, és, sens dubte, una aportació important per al projecte d'estudi i edició de l'obra catalana de Ramon Llull. Esperem que surti aviat el volum corresponent a l'edició dels llibres VIII-X per tenir el text crític complet de l'original català del *Fèlix*. Podrem comptar, així, amb una edició crítica completa i fiable, que serà una base sòlida per a qualsevol estudi de l'obra.

Anna Fernàndez Clot

12) Medina, «Una traducció del *Liber de natura* de Ramon Llull»

Aquesta traducció catalana del *Liber de natura*, una obra datada a Famagusta (Xipre) el desembre de 1301, és la primera que es fa en una llengua diferent del llatí. Va acompanyada d'una introducció que presenta algunes notes sobre l'origen i la transmissió de l'obra i sobre les seves intenció i estructura (marcada per les nou regles i qüestions de l'Art general, que permeten desglossar les definicions i les operacions de la natura). També presenta un resum del contingut de l'obra que és útil per seguir els diversos arguments que proposa Llull sobre la natura.

Com comenta l'editor i traductor del *Liber de natura*, l'obra només ha tingut tradició llatina (en total, s'han documentat vint-i-tres testimonis del text), però s'ha transmès en dues versions diferents: una que, per la seva forma més simple i clara, és més propera al romànic i una altra que, per la seva forma més polida i elegant, es pot considerar més propera a l'ús escolàstic del llatí. Totes dues versions, juntament amb les hipòtesis sobre el seu origen, van ser recollides a l'edició del text que el mateix traductor va preparar per al volum XXX de les ROL, publicat l'any 2005. Medina considera que les dues versions llatines del *Liber de natura* deriven d'un text original escrit en català (com les altres obres lul·lianes escrites entre 1301 i 1302 durant el viatge de Ramon a Orient, de les quals hi ha constància de la versió catalana i llatina) i proposa una traducció al català modern que confegeix en un sol text els dos models llatins, d'acord amb el text dels testimonis *K* i *M* editats a les ROL. El traductor observa que és una tasca difícil, però procura recollir tots els matisos dels dos textos llatins amb el propòsit de recuperar la imatge d'aquest suposat original català. En qualsevol cas, la traducció fa més propera als lectors del segle XXI una obra composta d'acord amb els procediments de l'epistemologia lul·liana, com és l'aplicació dels mecanismes de l'Art per a la comprensió de la natura de les coses.

Anna Fernàndez Clot

14) Amengual i Batle, *El bisbe ermità de Miramar Jaume Badia, exponent del lul·lisme mallorquí del segle XIV*

Després de gairebé cinquanta anys de l'aparició de les «Some notes on lullian hermits in Majorca saec. XIII-XIV» de Hillgarth, l'historiador Josep Amengual i Batle repren la qüestió sobre lul·lisme i l'incipient eremitisme que es produí a Mallorca durant els segles XIII i XIV, un corrent que cal entroncar amb el franciscanisme i els moviments reformadors de l'Església.

L'investigador parteix del fet que Llull no va ser el primer ermità de l'illa (se'n tracen els precedents concrets), però sí el primer ermità de qui coneixem el nom. A partir d'aquest plantejament, s'estableixen tres parts clarament diferenciades. En la primera part, s'analitzen els aspectes que permeten parlar d'un eremitisme d'influència lul·liana. D'una banda, destaca el fet que Llull mateix va viure de forma passatgera la vida ermitana, plasmada decididament al llibre cinquè del *Blaquerna*. Segons l'autor, i seguint les passes de Hillgarth, Llull va ser font d'inspiració dels ermitans escampats arreu, tot considerant el fet que llegiren les seves obres (per la qual cosa caldria parlar d'uns ermitans cultes, preparats intel·lectualment). És per això que Amengual es refereix a una «vida ermitana espiritualment lul·liana». Aquesta influència el porta a intentar respondre una pregunta clau en la història del lul·lisme i sobre la qual encara resten moltes hipòtesis obertes: què va passar a Mallorca a la mort de Ramon Llull? Amengual deixa entreveure l'existència de deixebles de mestre Ramon en vida seva: ho demostraria el canvi de registre en la producció homilètica escrita durant les darreres estades a Mallorca. En aquest sentit, destaca especialment l'episodi dedicat al mallorquí Bernat Garí, prevere emigrat a València i actiu en la difusió de la doctrina lul·liana.

A la segona part s'hi analitzen minuciosament els enclavaments eremítics mallorquins. Per mitjà d'algunes deixes testamentàries es pot percebre la profusió de cenobis escampats arreu de la geografia illenca. En aquest context, Pollença, Inca o Bellver esdevenen punts de referència obligats, en passar a ser centres de vida monàstica.

El vincle entre ambdues parts el representa la figura del bisbe Jaume Badia, força desconegut biogràficament però que segons Amengual «hauria estat el mallorquí que ha plasmat històricament l'idealitzat *Blaquerna* lul·lià», en conjuminar el ministeri episcopal amb l'ideal de vida contemplativa, de reminiscència lul·liana. En aquesta tercera part, l'anàlisi se centra en la història del monestir de Miramar (a partir de l'intent fracassat de l'escola de llengües), on Badia establí el seu lloc de recés, en ser-li cedida l'ermita de la Trinitat pels frares cistercencs.

En general, no es pot perdre de vista que aquest treball és obra d'un historiadore que ha centrat la seva recerca en la història de l'Església a Mallorca: el bagatge que traspuja en l'article sobre el «bisbe ermità de Miramar», amb profusió de dades documentals referides al moviment eremític mallorquí, la connexió amb els franciscans i el coneixement del context lul·lià, fan que esdevingui, la investigació, un referent obligat en els estudis que a partir d'ara pretenguin resoldre què va passar amb el cercle lul·lista a la mort de Ramon Llull, especialment a Mallorca, on les dades són encara tan escasses (recordem que Hillgarth ho atribuïa fonamentalment a la persecució eimericiana). El complex treball del

P. Amengual eixampla l'horitzó perfilat per Hillgarth i obre noves portes a l'estudi sobre la relació del lul·lisme amb els moviments reformadors de l'Església.

Maribel Ripoll

16) Barberà, «Llull's Writings on Elections from the Perspective of Today's Research in Social Choice: an Economist's Viewpoint»

Salvador Barberà argumenta que recentment els economistes han redescobert diverses funcions matemàtiques per tal de computar el vot en un sistema de majoria (universal o indirecte-representatiu) d'una població o comunitat, en contraposició al criteri de vot de qualitat, un sistema que continua vigent, com ara en els jurats populars, on el jutge determina la sentència considerant (i no acatant forçosament) el vot del jurat. Així, l'autor identifica les propostes de Ramon Llull sobre la manera d'elecció de candidats amb sistemes actuals, tot i que els seus antecedents lul·lians no són gaire coneguts pels teòrics de les disciplines sociològiques. Quan hi ha més de dos candidats –ja que en aquest cas no hi ha problema d'elecció per majoria–, als tres llocs on Ramon Llull atén sistemes de votació i d'escrutini de vots –és a dir, en l'*Artificium electionis personarum* (c. 1274); en el capítol 24 del *Blaquerna* (a. 1283) titulat «En qual manera Natana fo eleta a abadesa»; i en el *De arte electionis* (a. 1299)–, la proposta varia: en els dos primers casos, establint un sistema de còmput que compara la preferència per un candidat enfront de cada candidat. Salvador Barberà identifica aquest mètode amb el que actualment aplica la Funció de Copeland. En el cas del *De arte electionis* guanya l'elecció qui ha superat un procés d'eliminació de candidatures per mitjà d'eleccions prèvies, en què se selecciona el que aconsegueix mantenir-se guanyador de cada elecció enfront de cada candidat. Salvador Barberà diu que seria un sistema semblant al que actualment aplica la Funció de Borda. No cal ara recollir la ressenya que fa Barberà de les dues interpretacions que ha merescut, a causa de la seva ambigüitat, el passatge citat del *Blaquerna*, en tot cas, són interpretacions que apropen el sistema de Llull a cada una de les dues Funcions esmentades.

O. de la Cruz

17) Bassols i Puig, *Llull con Lacan: el amor, la palabra y la letra en la psicosis*

Aquest llibre es publica en una col·lecció que es diu «Escuela Lacaniana de Psicoanálisis». Entre els títols de la sèrie reportats a la solapa posterior n'hi ha

dos de Jacques-Alain Miller, que és també l'autor més citat a la bibliografia (p. 229), després de Jacques Lacan (pp. 226-228) i de Lull (pp. 219-221). La solapa anterior, per la seva banda, ens informa del currículum de l'autor —és un destacat professional de la psicoanàlisi. El títol del llibre al·ludeix al fet que la personalitat i l'obra de Lull ofereixen materials analitzables des de la tesi de «lo universal del delirio» en una «clínica irònica» (pp. 23-46). La proposta de Bassols s'inscriu en la consideració teòrica del que en termes corrents es pot definir com una bogeria estructural d'abast general; des d'aquesta perspectiva, Miller sosté de forma molt il·lustrativa que «todo el mundo está loco» (p. 39, nota 38). La trobada entre Lull i Lacan s'esdevé en l'anàlisi de l'obra de Lull llegida com un discurs delirant, produït per un subjecte psicòtic. La teoria lacaniana, administrada per Miller i Bassols, pretén de «descifrar el enigma» del missatge de Ramon; allò que en la terminologia de la seva escola és descrit com «ese real del lenguaje que Dios le ha hecho presente». L'objectiu del llibre queda ben determinat: «Y tal vez escribiendo “Lull con Lacan” ofrezcamos al mallorquín errante una pareja para leerlo de otro modo» (p. 41).

Atès que Lull li serà presentat «de otro modo», un lul·lista dejú de coneixements lacanians podria usar el llibre en sentit invers: llegir-lo a partir del que sap de Lull per desxifrar alguns dels enigmes que planteja la visió lacaniana de la psique humana. L'operació no és possible sense un esforç extra de documentació per part d'aquest lector hipotètic. El públic a qui es dirigeix Bassols, en efecte, està familiaritzat amb la terminologia lacaniana, del tot impenetrable per al no iniciat a causa dels neologismes («forclusió», «lallengua», «extimitat», «desabonat de l'inconscient»), els usos marcats de determinats termes clau «goig», «desig», «subjecte», «altre», «sinthoma»), les al·lusions a troballes hermenèutiques intraduïbles com la del «Dieu-lire» (p. 167, nota 21) i les comparacions amb casos clínics lacanians de referència, com el «cas Aimée» (p. 120).

La follia —o psicosi— de Ramon es dona per descomptada. El subtítol de *Lull con Lacan* relaciona la pertorbació del subjecte analitzat amb tres nocions que determinen l'índex de la segona part llibre: l'amor, la paraula i la lletra. Cal advertir que la informació de base a partir de la qual Bassols proposa el desxiframent de l'enigma de Ramon no s'adiu gens amb els hàbits de recerca i d'interpretació dels lectors de *Studia Lulliana*. En primer lloc, el llibre porta peu d'impremta del 2010 i la bibliografia s'atura el 1996 (a la p. 234 es fa referència tan sols a una publicació del 2008 que no s'ha pogut recollir al llibre). En segon lloc, els textos lul·lians se citen preferentment de segona mà i sempre traduïts al castellà, sobretot a partir de l'antologia del pare Batllori de 1961 o de versions a partir del català firmades per l'autor mateix (per exemple, la del *Phantasticus*). S'esmenten les ORL i les OE però no les ROL, la qual cosa exclou la freqüenta-

ció de l'obra llatina de Llull. L'únic títol llatí al·ludit, a més del *Phantasticus*, és el *Liber de ascensu et descensu intellectus* (però quan es parla d'aquesta obra, a les pp. 159-162, l'autor segueix l'exposició que en fa Sebastià Trias Mercant i no l'original de Llull). Aquesta manera de procedir forma part del mètode de *Llull con Lacan*, perquè entre Llull i Bassols hi ha els crítics de Llull, els quals també tenen una funció en el desxiframent de l'«enigma» del beat. D'aquí que la introducció a la figura de Llull comenci amb el repàs d'algunes opinions escollides, de Giordano Bruno a Anthony Bonner, passant per Littré, Borges i Eco (pp. 25-29). És una tria que convergeix en la presentació d'un subjecte, Ramon, que manté una relació morbosa i anòmala amb el context (l'«altre»). Bassols troba especialment suggeridor el que diu Bonner, quan qualifica l'obra de Llull d'«anhistòrica, abstracta, descontextualizada y autoreferencial» (p. 28, sense remissió a la font).

La bibliografia lul·lística francesa és la més abundant (Dominique Urvoy, Luís Sala-Molins, Armand Llinarès) i també són franceses algunes claus interpretatives sobre l'edat mitjana en general, que es prenen com a referent únic per a discutir la relació de Llull amb el context cultural: Pierre Rousselot, Robert Blanché, François Regnault, Etienne Gilson. Això no exclou l'esment freqüent de la introducció de Hillgarth al seu *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France* (1971) o algunes remissions al microcosmos lul·lià de Robert Pring-Mill (1961), però les dades que Bassols extreu d'aquests textos fonamentals del lul·lisme del segle XX estan exclusivament al servei de l'encontre de Llull amb Lacan.

Entre les pp. 47 i 108 Bassols repassa la *Vida coetània*, el *Desconhort* i el *Fantàstic* a la recerca del que l'escola lacaniana considera «momentos fecundos» del recorregut biogràfic d'un subjecte psicòtic. Són els moments de canvi, especialment útils quan el protagonista n'ha elaborat una lectura pròpia: els termes del seu discurs són objecte de dissecció i reconversió a l'esquema lacanià. S'ha de llegir tot el llibre per entendre l'abast que es dona a la renúncia a la vida marital per part de Llull, al revulsiu de la visió del Crist en creu i a la revelació rebuda a Randa. Les claus teòriques principals són l'alteració de la relació amb l'«altre», la remodelació del «desig» i del «goig» i la construcció d'un «discurso delirante» entorn de la reducció del subjecte i del món a la parella amic i amat. Es dona molta importància a l'episodi de l'esclau moro suïcida, a la crisi de Gènova, a les circumstàncies de la composició del *Desconhort* i a les tumultuoses primeres dues visites de Ramon a Tunis i Bugia. Crida l'atenció que Bassols tingui tanta seguretat a propòsit d'alguns detalls concrets, com ara la vida disbauxada del Llull jove (pp. 49-52) i, encara més, que el vegi com un home forçut: «Ramon era de una envergadura y de una fuerza física considerables»

(p. 75). A la bibliografia s'esmenta l'autòpsia de Llull (Nadal 1987), que enlloc no suggereix aquesta apreciació.

Al següent apartat (pp. 109 i 140) s'estudia la literatura mística lul·liana, tot assimilant l'experiència del contacte amb la divinitat a una forma de deliri. A la nota 41 de la p. 126 aquesta consideració s'aplica també a santa Teresa i a sant Joan de la Creu. Bassols extrapola el terme *amancia*, sense explicar quina relació té exactament amb la «ciència del amor» en termes específicament lul·lians i l'aplica a tots els textos del beat que cita, que són quasi exclusivament presos del *Llibre d'amic e amat*. No cal dir que l'autor té una absoluta seguretat sobre com era entès l'amor a l'edat mitjana, a través de Rousselot 1908 (pp. 112-114). També pensa que el neologisme *amancia* «está creado a partir del latín *amante* o a partir del neutro plural *amantia*» (p. 112, nota 1). Gràcies a les anàlisis de Sala Molins l'exposició d'aquest capítol toca diversos aspectes centrals de la literatura mística lul·liana i conclou que l'amància «es el principio erotomaniaco por el que el sujeto Llull se convierte, de hecho, en el verdadero objeto amado, en el Amado, cuyo nombre ha sido forluido del Otro simbólico de su historia» (p. 140).

El relleu atribuït al terme *amancia* lliga amb el que s'atorga al terme *amat*, que és especialment revelador perquè, com va mostrar Miret i Sans al principi del segle xx, Amat és el cognom més antic documentat de la família de Llull; l'homonímia amb l'apel·latiu de Déu ofereix una via simbòlica per a desxifrar l'enigma lul·lià, ja anunciada des de les pp. 19-21. Bassols recorda que Ramon Llull es deia igual que el seu pare i que el rebuig de la dona té a veure amb el tancament del subjecte en ell mateix i la construcció delirant d'un «altre», que recupera un nom patern: Amat. La insistència en la lletra A també és un element revelador. Bassols hi treballa al capítol sobre l'affatus (pp. 143-165) i en el capítol sobre l'Art (pp. 169-200). És fonamental que l'Art comenci amb A i que el mètode lul·lià mateix giri materialment entorn d'aquesta lletra, que representa Déu a la figura A. D'aquí que Bassols reivindiqui una interpretació de Llull «a la letra» (pp. 29-31). L'affatus i l'Art corresponen respectivament al paper de la paraula i de la lletra en Llull, amb el benentès que al darrera d'aquests dos termes –la paraula i la lletra– hi ha tot un gruix de significats d'escola lacaniana que absorbeixen les interpretacions que en pugui donar el subjecte psicòtic, és a dir Llull. Així, per exemple, a la p. 153 es reporta la definició lul·liana d'affatus («es la potencia por la que se manifiesta con la voz el concepto al mundo exterior»), tot recordant que pertany a una obra molt secundària de 1294, però des del començament del capítol s'ha afirmat que l'affatus té una funció central i determinant en tota l'obra de Ramon, amb referències al *Llibre de contemplació*, escrit vint anys abans de la troballa del sisè sentit. L'affatus lul·lià reinter-



pretat per Bassols-Lacan adquireix un «poder creacionista» (p. 146), relacionat amb els desajustaments de la relació del subjecte amb l'«altre», que òbviament no es pot entendre en termes lul·lians.

En els capítols sobre l'affatus i l'Art, Bassols continua extrapolant les seves reconstruccions del discurs lul·lià per adaptar-les als pressupòsits de l'escola lacaniana a partir d'una bibliografia secundària antiquada i no sempre triada amb encert. Es continuen detectant valoracions pintoresques, com ara l'afirmació que Llull viatjava d'allò més gràcies «a las armas de sus “razones necesarias” con la certeza de su Amado y con el dinero que pudo obtener de sus demandas repetidas a los poderes eclesiásticos» (p. 165). Talment com si les raons necessàries, la fe i les peticions a la Cúria, fossin sol·licituds de borses de viatge. Resulta molt més arriscat, però, entrar en el terreny de «la construcción moderna de los sistemas lógicos» per explicar el de Llull sense el suport de la bibliografia lul·liana dels darrers quinze anys. En la presentació de l'Art, Bassols elabora una teoria sobre el significat profund de l'ús lul·lià de signes literals tot fent servir formalitzacions i materials gràfics, però el procediment és tan esbiaixat que no pot fer honor ni al mètode lacanià ni a cap altre (pp. 169-200). Bassols combina, en efecte, la descripció de l'*Ars brevis*, manllevada de les *Obres Selectes* de Bonner (pp. 184-189), amb una atenció desmesurada a la *Lògica del Gatzell* (pp. 178-184) i a l'*Ars notatoria* (pp. 189-196), que són dues obres totalment marginals per al disseny de la màquina lògica de Ramon.

Les conclusions de *Llull con Lacan* (pp. 201-214) repassen les anàlisis dels apartats sobre l'amor, la paraula i la lletra lul·lians, articulant-les d'acord amb la proposta lacaniana del «sinthoma» d'una psicosi deduïble dels productes elaborats pel propi subjecte, entesos com una «metàfora delirante» (p. 212). El model és l'estudi del Seminari XXIII de Lacan sobre Joyce, en el qual l'analista francès va determinar quin era el nus que lligava les tres anelles del Real, l'Imaginari i el Simbòlic en els deliris —és a dir, els escrits literaris— del subjecte —és a dir, l'autor estudiat. Segons Miller «Si el nudo como soporte del sujeto se sostiene, no hay ninguna necesidad del Nombre del Padre; es redundante. Si el nudo no se sostiene, el nudo hace la función de sinthoma. En el psicoanálisis, es instrumento para resolver el goce del sentido» (p. 212). Doncs el cas de Llull es pot resoldre amb el mateix esquema: les tres anelles corresponen a l'Art, l'amància i l'affatus, les «tres cuerdas con las que se tejieron su realidad y su obra» (p. 214). El sinthoma és l'Amat, és a dir, el «Nombre del Padre». L'Amat en Llull esdevé rellevant —no «es redundante»— perquè el llibre que acabem de llegir ha d'haver mostrat que l'obra de Llull és una «metàfora delirante» produïda per un subjecte psicòtic, per al qual «el nudo no se sostiene».

## 18) Beuchot, «Some Features of the Semantics in the Lullian Tradition»

Il contributo esplora il significato della semantica nella tradizione lulliana, all'interno della quale trovano una sintesi originale la logica dei termini e la prospettiva rappresentata dalla grammatica filosofica. Il testo di riferimento nella ricostruzione del primo aspetto è l'opera spuria, edita da Lavinheta, dal titolo *Dialectica seu Logica nova*, che limita a tre le proprietà dei termini (*suppositio*, *ampliatio* e *restrictio*), mentre il versante linguistico si rifà ai contenuti della *Rhetorica nova*. Qui, trattando le parole secondo la forma, la materia e il fine, Llull offre un esempio che oggi collocheremmo nell'ambito della pragmatica: la seconda accezione del fine («*Secundus vero verborum finis est illud, quod loquens assequi ex locutione intendit, et propter quem locutionis verba pronuntiat*»), con l'esempio dell'ancella che dice alla regina «*Domina, vos habetis magnam pulchritudinem et magnam bonitatem*» per sollecitarla a trovare uno sposo (ROL XXX, p. 26), ricorda infatti da vicino la teoria degli atti linguistici di Austin e Searle.

Il rapporto con la grammatica speculativa si basa su alcuni rinvii contenuti nell'edizione della TOLRL (2006) alla dottrina dei modi significandi di Thomas of Erfurt, promossi da Beuchot al rango di dimostrazione del rapporto tra la retorica ontologica di Llull e la dottrina modista. L'ultima parte del saggio affronta succintamente il tema degli universali in relazione alla filosofia del linguaggio con l'intento di ricondurre il realismo lulliano nell'alveo della tradizione platonico-agostiniana. L'autore sottolinea più volte che negli scritti originali del filosofo non si trova alcun accenno alle proprietà logiche dei termini, ma sembra accantonare questa premessa fondamentale nel corso dell'esposizione. Per esempio, il paragrafo «*Syntax and Semantics in Llull*» espone solo le tesi lullistiche, che altro non sono che un adattamento della logica lulliana all'ortodossia, insistendo sulla *suppositio*, di cui il beato non si occupò mai nei suoi scritti. Per evitare ogni ambiguità, sarebbe stato opportuno sostituire nel titolo del paragrafo il nome di Llull con «*Lullian tradition*».

E. Pistolesi

## 19) Bonet, «Comments on the Logic and Rhetoric of Ramon Llull»

La relazione tra logica e retorica nell'opera di Llull è al centro di questo generico contributo che non si basa «on direct research of his original text, but is the outcome of general reflections of a lay reader of some of his works». La parte dedicata alla vita del filosofo appare eccessiva in un volume dal taglio spe-

cialistico. Dopo la riproduzione dell'alfabeto secondo l'*Ars magna* e l'*Ars brevis*, sceglie il *Llibre del gentil e dels tres savis* quale esempio paradigmatico dell'intreccio fra logica e strategie retoriche ottenuto, come avviene in altri casi, con l'integrazione nel contesto narrativo degli argomenti derivati dal meccanismo artistico.

E. Pistolesi

## 20) Bonner, «What Was Llull Up To?»

Il testo, già pubblicato in *Transformation-Based Reactive Systems Development. 4th International AMAST Workshop* (Miquel Bertran i Teodor Rus (eds.), Berlín - Heidelberg - Nova York, 1997, pp. 1-14) e segnalato in SL 37 (1999, p. 106), viene riproposto come introduzione al volume curato da A. Fidora e C. Sierra. Dopo aver riassunto le motivazioni apologetiche dell'*ars combinatoria*, Bonner ne spiega il funzionamento attraverso le figure della fase ternaria («bare mechanics of the Art»), mettendo a fuoco, con la consueta chiarezza, alcuni aspetti di indubbio interesse per gli studi contemporanei che ruotano intorno alle scienze informatiche. In primo luogo logica e matematica: la mutua convertibilità degli attributi divini della Figura A, in cui le lettere sono costanti interconnesse da linee, ha la forma di un grafo; la Terza figura altro non è che una mezza matrice, mentre la Quarta figura esplora le relazioni ternarie, estranee alla logica aristotelica. La logica lulliana niente condivide con quella contemporanea perché non è una logica formale, ma si basa sul significato delle sue premesse. Bonner si sofferma poi sulla funzione delle definizioni, sul ruolo del sistema correlativo nel creare una rete dinamica di interrelazioni, sulle domande e sulle regole, sulle forme cui l'Arte può essere applicata oltre l'apparente tautologia delle definizioni. Un altro versante della speculazione lulliana che anticipa la modernità è attinto dall'*Ars demonstrativa*: si tratta del procedimento che, a partire da un'ipotesi, procede per biforcazioni ad albero di conferma o di confutazione. Tale metodo, che trova una concreta applicazione nel *Blaquerna* (II, 24), come hanno segnalato I. McLean e J. London anche su SL (32, 1992, pp. 21-37), fa di Llull un precursore della cosiddetta «teoria delle scelte» (*theory of voting*), elaborata da Kenneth Joseph Arrow negli anni Cinquanta. Parte delle indicazioni presenti in questo contributo sono state sviluppate nel libro *The Art and Logic* (2007), cui Bonner rimanda per approfondimenti e precisazioni.

E. Pistolesi

21) Bordoy, «Ramón Llull y la crítica al aristotelismo parisino de finales del siglo XIII: en torno a la cuestión de la pluralidad»

L'article té com a objectiu explícit l'anàlisi del tractament que Llull realitza, a partir de l'etapa ternària de la seva obra i en un context marcat per la polèmica «antiaverroista», del que s'hi descriu com un dels problemes fonamentals de la metafísica medieval: el de la pluralitat i les seves relacions amb la diferència, la composició i l'addició. La manera com s'assoleix aquest objectiu es ressent d'un coneixement insuficient per part del seu autor de la història d'aquest problema en la tradició filosòfica antiga i medieval i també, a vegades, d'una mala comprensió dels textos lul·lians. En alguna ocasió aquestes dues mancances es presenten juntes, com quan a la pàgina 38, es confon una referència a la identitat numèrica entre les dignitats divines amb una introducció de «parts numèriques» en Déu.

Josep Maria Ruiz Simon

22) Bordoy, «Els neologismes lul·lians: adaptació del lèxic a la metafísica o construcció d'una nova metafísica a partir de les modificacions lexicogràfiques?»

A partir dels estudis de Francesc B. Moll sobre el lèxic de Ramon Llull, l'autor planteja la qüestió de l'origen i la funció dels neologismes filosòfics que Llull emprà tot al llarg de la seva obra. Descartant explicacions anteriors, com ara el desconeixement del llatí per part de Llull o el fet que els seus neologismes només fossin calcs de l'àrab, postula una «nova resposta a l'origen de les "paraules estranyes", situant-les [...] en funció d'un tema concret, [en] la teoria dels correlatius» (p. 627). Si bé aquesta resposta, que concep els neologismes no com a efectes accidentals sobre l'obra de Llull, sinó com a resultat de la mateixa dinàmica del seu pensament, resulta molt convincent, no em sembla que es pugui afirmar que sigui «nova». Només cal recordar el capítol «El lenguaje filosófico luliano» dels germans Carreras i Artau dins la seva *Historia de la filosofía española*.

El que resulta més innovador, en canvi, és l'estudi acurat que Bordoy dedica a cadascuna de les formes morfològiques dels correlatius, per tal de mostrar com es relacionen i diferencien respecte de la tradició medieval llatina. Així, arriba a dibuixar un quadre molt complex d'adaptacions i innovacions terminològiques, malgrat que algunes distincions semblen un xic forçades, com ara quan s'afirma que el verb *intelligere* com a correlatiu lul·lià és del tot diferent

de l'ús d'aquest verb en la tradició llatina (ja que en Llull significaria 'introduir la intel·ligència sobre l'intel·ligible', mentre que en la tradició llatina es refereix a un 'procés cognitiu', (p. 635).

Tot i aquestes observacions, cal dir que amb la combinació d'aquesta anàlisi lingüística i filosòfica, Bordoy explora una perspectiva important que sens dubte val la pena de prosseguir.

A. Fidora

### 23) Bordoy, *La filosofía de Ramon Llull*

La questione dei confini della filosofia medievale, sia per quanto riguarda il suo ambito d'indagine sia per la sua relazione con la teologia, ha assunto una rilevanza crescente negli studi del secolo xx. Sono note le posizioni di Étienne Gilson, che considera la storia della filosofia nel Medioevo un'astrazione ricavata dalla «realtà più vasta e comprensiva che fu la teologia cattolica», o di Fernand van Steenberghen, che nega la possibilità stessa di una «filosofia cristiana». Il tema del dominio della filosofia è dunque cruciale non solo se applicato ad un singolo autore, ma se inquadrato nel complesso e peculiare intreccio che, a partire dal XII secolo, maturò fra il pensiero classico e il cristianesimo grazie soprattutto alle traduzioni e alla circolazione, mediata da correnti variegiate, del *corpus* aristotelico nell'Occidente cristiano. Al riesame critico del concetto di filosofia ha poi contribuito la crescente attenzione verso la cultura dei laici che, dopo i lavori di Ruedi Imbach (1989), ha aperto una nuova stagione d'indagine, più attenta alla vita culturale dei centri e dei ceti marginali, contro una ricostruzione fondata sulle sole Facoltà delle Arti e sul pensiero ufficiale della Chiesa.

La *filosofia* citata nel titolo del corposo saggio di Bordoy è dunque da intendere come l'insieme delle scienze particolari cui Llull volle dare un nuovo e comune fondamento sullo sfondo delle grandi questioni del suo tempo, riconducibili a grandi linee, ma senza soluzione di continuità, al problema epistemologico ed etico aperto dal confronto con il pensiero aristotelico, alla frattura provocata dallo scisma della Chiesa orientale e all'efficacia della predicazione per la conversione degli infedeli. La parte introduttiva offre una sintetica ricostruzione della biografia del beato e le chiavi di lettura della sua dottrina. I capitoli successivi sono dedicati, nell'ordine, alla metafisica (parte II), alla filosofia naturale (parte III), alla teoria della conoscenza e all'Arte lulliana (parte IV), per finire con l'antropologia e l'etica (parte V). Scopo del volume, frutto di un decennio di lavori dedicati a diversi aspetti del pensiero lulliano, è quello di «penetrar en la filosofía de Ramon Llull y en el significado que ésta adquirió en

su contexto» (p. 13). Esso propone una significativa decostruzione rispetto alla sintesi metodologica rappresentata dall'Arte. Senza prendere le mosse dalla soluzione necessaria e infallibile che essa realizza, individua gli ambiti pertinenti al dominio della filosofia per investigarne in modo analitico le relazioni con la teologia, gli obiettivi specifici e generali, il retroterra.

Nel rapporto con il pensiero coevo, il libro privilegia il platonismo agostiniano, collegandosi in tal modo alla tradizione dei fratelli Carreras e agli studi di Robert Pring-Mill. La dipendenza dalla radice platonico-cristiana, con il riferimento privilegiato a s. Agostino e s. Bonaventura, è ribadita in più passaggi: «desde las primeras obras el espíritu franciscano y la imagen platónico-augustiniana del cosmos se mantienen como principios vertebradores de su filosofía» (p. 55). E ancora: «Es, no obstante, el trasfondo del platónico augustiniano el principio que permite entender la filosofía de Llull» (*ibid.*). È su questa solida base che Llull incorpora elementi condivisi da s. Tommaso, Alberto Magno e Al-Ghazali, approdando così al «neoplatonismo cristiano» o «neoplatonismo cristianizado». Deriva da qui anche la centralità accordata alla *Declaratio Raimundi* (1289), che contiene una discussione delle tesi condannate dal Tempier nel 1277, richiamate più volte nella parte introduttiva come terreno di prova della speculazione lulliana. In proposito, vale la pena di ricordare che la tesi di dottorato di Bordoy («Les arrels de la metafísica lulliana. Anàlisi de la influència de la tradició neoplatònica dins la filosofia lulliana»), discussa nel 2006, sondava i fondamenti della metafisica nella tradizione neoplatonica cristiana, pagana e araba.

Nell'*Ars generalis ultima* la filosofia è definita «subiectum in quo intellectus se contrahit ad omnes artes et scientias», la quale tratta *naturaliter* «de angelis, de caelo, de homine, de imaginativa, sensitiva, vegetativa, et de elementativa». Quanto alla scienza di Dio, Llull afferma in più occasioni che una filosofia discordante dalla teologia non può che essere fallace e deviante. La *Declaratio*, che si apre con la rivendicazione del primato della teologia («domina philosophiae»), presenta una divisione della filosofia in *naturale*, che muove dalla creazione per individuarne le cause, e in *trascendentale* o soprannaturale, diretta invece alla conoscenza dei principi primi e dominata dalla teologia. Nell'ordine della creazione e nell'ordine delle operazioni conoscitive, che ad essa corrispondono secondo la natura degli oggetti, consiste il vero scopo della filosofia, cioè la ricerca della verità in un mondo che, in quanto realtà continua, non prevede interruzioni tra metafisica, epistemologia e etica. Poiché lo scopo della conoscenza è la verità e Dio è la verità, la vera filosofia e la vera teologia devono concordare tra loro. Nel comune fondamento delle scienze rappresentato dall'Arte si riassume la novità della visione lulliana rispetto alla filosofia degli antichi, i

quali avevano errato in ogni suo dominio perché ignoravano l'intima connessione tra causa ed effetto, tra principi primi e realtà, garantita dalle Dignità e dalle loro operazioni graduate secondo la capacità ricettiva degli esseri. La rivisitazione degli ambiti del sapere merita perciò il ricorso all'aggettivo *nova* nel titolo delle opere che, dal 1297 al 1310, hanno come fine la rifondazione delle singole discipline.

Adottando la prospettiva filosofica, l'autore individua due momenti complementari alle tappe dell'Arte: il primo, che privilegia l'analogia come procedimento conoscitivo, è associato alla fase quaternaria e all'esemplarismo elementare; il secondo è dato dalla scoperta del meccanismo correlativo e delle *semblances* delle Dignità divine come fondamenti dinamici dell'ontologia. Analogia e sistema correlativo sono letti in chiave evolutiva, senza una netta contrapposizione, in quanto condividono l'idea fondante della similitudine fra Dio e il creato. La transizione dall'una all'altro è collocata intorno al 1289, non a caso anno di stesura della *Declaratio*, dopo il fallimento della prima esperienza parigina. Nonostante l'impegno a collocare la filosofia del beato nel quadro del pensiero contemporaneo, si sente la mancanza di un affondo sul diverso impianto presupposto dai due modelli (analogia e sistema correlativo), recuperabile con fatica nelle parti successive del volume. La fase ternaria segna infatti anche l'abbandono della fisica e della metafisica aristoteliche, che avevano senz'altro ispirato le prime opere.

La seconda parte è dedicata alla metafisica, parola che ha poche occorrenze nell'opera di Llull: si trova nel *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305) e viene affrontata nella tarda *Metaphysica nova et compendiosa* (1310) secondo le regole dell'*Ars generalis ultima*, dove compare, almeno in un ramo della tradizione manoscritta, tra le Cento forme come sinonimo di *matematica* (lo stesso accade nell'*Ars brevis*). Della metafisica si espongono in dettaglio le nozioni di base (essere, sostanza, accidente, forma e materia, potenza e atto, natura, correlativi, causa e effetto, gradi di universalità), discutendo ogni definizione lulliana in rapporto alle fonti, in primo luogo con quelle di tradizione aristotelica e boeziana. Seguendo la concezione della realtà come riflesso o vestigia dell'attività divina, la metafisica del beato è ricondotta, sulla scorta di T. Carreras i Artau (1957), alla commistione di tre principi: l'esemplarismo, il simbolismo e il misticismo (p. 70). Bordoy ripercorre i concetti di immanenza e trascendenza della tradizione platonica e le relazioni delle Dignità con la «metafisica realista», sulla quale Llull innesta quel rapporto di anteriorità dinamica fra Dio e il creato che rende necessaria la concordanza tra filosofia e teologia. Rileva infine come la distanza che separa la teologia coeva dalla prospettiva lulliana risieda proprio nella teoria dei correlativi che, applicati alla causa prima, spiegano la Trinità

con la sua azione eterna e infinita. Sul rapporto tra creazione ed emanazione, affronta un dibattito che, impostato da F. Yates e ripreso criticamente da R. Pring-Mill, coinvolge i possibili punti di contatto con il pensiero di Scoto Eriugena. Su questo aspetto la conclusione proposta («la teoría de Llull se aleja de la desarrollada por Scoto Eriúgena para acercarse a una cosmovisión propia del platonismo medio, sobre todo a la de un Calcidio para quien existen dos tipos basicos de formas: los arquetipos divinos, que se encuentran en la mente de Dios; y las formas sensibles que se mezclan con la materia» p. 123) avrebbe senz'altro meritato uno svolgimento più esteso e l'inclusione della bibliografia più recente (Gayà 1991). Il capitolo si chiude con l'illustrazione della metafisica fondata sul sistema correlativo in tutti i gradi dell'essere, dalle nature angeliche fino al mondo sensibile.

La terza parte è dedicata alla filosofia naturale, all'interno della quale si selezionano la fisica, l'astronomia, la medicina e la geometria. L'esposizione si attiene alle opere lulliane che si propongono, fin dal titolo, come innovative rispetto alla tradizione dei filosofi antichi: *Liber novus physicorum et compendiosus* (1310), *Tractatus novus de astronomia* (1297), *Geometria nova* (1299), *Començaments de medicina* (1274-1283). Il cap. IV è dedicato alla nuova fisica, scienza trasversale che sonda la relazione dinamica fra gli elementi quali principi costitutivi di tutto l'universo. Le categorie del movimento e del tempo sono svolte in rapporto alla scala entitativa e al sistema correlativo, che introduce la dimensione temporale nell'essenza stessa dell'universo: «en consecuencia, el ente que contiene algo en potencia es también en acto y, por tanto, es necesario entender que en él existe la actividad de ser aquello que es, lo que supone la presencia del movimiento y del tiempo» (p. 160). Il cap. V affronta il rinnovamento dell'astronomia, riportando le critiche mosse ai filosofi antichi, ampiamente svolte nella IV parte dell'omonima opera, i quali avevano dato eccessivo peso all'esperienza senza cogliere la rete di relazioni sussistente tra gli astri e gli esseri. L'assenza di un metodo universale rappresenta anche il limite della medicina antica (cap. VI). Il saggio dedica un ampio spazio alla geometria (cap. VII). Anche in questo caso si richiama l'unità dei saperi a partire dall'Arte e si sottolinea il valore teologico della disciplina, in particolare della dimostrazione della quadratura del cerchio come prova di unità del creato.

Se si eccettua la fisica, per la quale si attinge di necessità ad opere diverse, le altre sezioni ricalcano in modo piuttosto pedissequo le opere di riferimento con un procedimento di parafrasi, talvolta di vera e propria traduzione del testo lulliano, non sempre segnalata. Per esempio, tutta la serie dei principi e delle definizioni esposta nelle pp. 189-195 è traduzione della *Geometria nova*; di parafrasi della stessa fonte si può parlare per la costruzione delle figure che



occupa le pagine successive. Bordoy si limita qui a richiamare la dipendenza della geometria lulliana dal metodo assiomatico euclideo, senza accennare alla non comune conoscenza di Archimede, che aveva ipotizzato in un recente articolo («Ramon Llull i les fonts antigues. El cas de la quadratura del cercle», *Lluc* 867, 2009, gener-març, pp. 24-27).

La quarta parte riguarda la teoria della conoscenza e l'Arte. In linea con i presupposti adottati, si espone la relazione analogica fra la struttura della conoscenza e la struttura della realtà, mettendo in evidenza il ruolo dell'immaginazione, senza però affrontare il nodo delle sue funzioni in rapporto alla filosofia avicenniana, che pure ha un ruolo centrale nella rivisitazione lulliana della psicologia aristotelica. Per l'anima razionale l'autore si attiene ai testi dedicati alle tre potenze –*Liber de memoria* (1314), *Liber de intellectu* (1304) e *Liber de voluntate* (1304)– fino al paragrafo sulla produzione della conoscenza (pp. 253-256), ricavato dal *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305), un'opera che avrebbe meritato di essere maggiormente valorizzata nella ricostruzione della epistemologia lulliana. Si passa poi alla discussione del rapporto tra ragione e fede, tra ciò che si può conoscere entro i limiti dell'umano e la dimostrazione per ragioni necessarie. Solo a questo punto si cita il rapporto tra logica e dialettica, tra *inventio* e *demonstratio*, che costituisce il fulcro della nuova impostazione conferita da Llull al nodo della scienza. Finalmente si espongono i fondamenti e le diverse fasi di elaborazione dell'Arte.

La quinta e ultima parte, dedicata all'antropologia e all'etica, si limita alla discussione dei vizi e delle virtù, letti in rapporto alla duplice natura umana, sensibile e intellettuale. Si osserva qui la ridondanza di alcune considerazioni già esposte in merito alle potenze dell'anima razionale e alla scala entitativa. Oltre la ripetizione, colpisce l'assenza della definizione dell'uomo come *animal homificans*, intorno alla quale si sarebbe potuta organizzare una sintesi fruttuosa delle diverse prospettive adottate fin qui, dalla metafisica all'etica. Per l'antropologia, ampio spazio è dedicato al tema del libero arbitrio, svolto secondo la traccia del *Liber de praedestinatione et libero arbitrio* (1304), mentre per l'etica si segue il *Liber de virtutibus et peccatis* (1313), con innesti letterali dall'*Arbre de ciència* (*De arbore morali*, pp. 280-287). Il fatto che i due testi presentino un diverso assetto e numero delle virtù viene segnalato solo in nota, con il risultato che l'inclusione della *sapientia* nell'opera del 1313 risulta appiattita e non debitamente segnalata. Il volume si chiude *ex abrupto* con l'elenco derivato dall'*Arbre de ciència*.

Il taglio manualistico del libro comporta alcune scelte: la riduzione delle note e dei riferimenti bibliografici; la traduzione in castigliano dei titoli delle opere per facilitare la lettura (che si vuole «sencilla y rápida»); un'esposizione degli

argomenti che evita il confronto serrato con interpretazioni diverse da quelle proposte. Nonostante la dichiarazione d'intenti, si alternano parti divulgative, collocate soprattutto all'inizio di ogni capitolo, e repentini affondi, che possono risultare ostici per i non specialisti, in aiuto dei quali si sarebbero dovute segnalare con maggiore efficacia e capacità di sintesi le novità della proposta lulliana. La selezione della bibliografia non giustifica poi le omissioni e l'assenza di aggiornamenti posteriori al 2007.

Alla parsimonia dei rinvii nel testo si doveva sopperire con una bibliografia ragionata («Los estudios utilizados se encuentran recogidos en la bibliografía complementaria, estructurada según temas», p. 14), promessa che viene però disattesa. Alla succinta bibliografia, organizzata in ordine alfabetico, seguono: un breve elenco delle edizioni di opere non lulliane, cinque in totale, che certo non esauriscono le fonti citate nel testo; una ridotta sezione relativa alle traduzioni degli scritti lulliani, nella quale è confluito inspiegabilmente anche il lavoro di F. Yates, *El arte de la memoria* (1974). Manca una lista delle opere lulliane citate, di cui si avverte l'esigenza sia per ricostruire il percorso privilegiato nella ricostruzione, sia per la scelta di fornire i titoli delle opere in castigliano. Dalla bibliografia sono poi curiosamente esclusi i lavori che Bordoy ha dedicato dal 2000 ad oggi al filosofo maiorchino.

L'intento di collocare la filosofia lulliana nel contesto della propria epoca appare compiuto nella prima e nella seconda parte, mentre risulta deficitario in quelle successive, dove prevale una struttura addizionale, ricalcata sulle singole opere. La decostruzione operata rispetto al metodo universale che rende tutte le scienze subordinate all'Arte non può dirsi, a mio parere, pienamente realizzata. Il taglio espositivo, circolare e a tratti ripetitivo, costringe ad anticipare alcune conclusioni e a rinviarne altre: per esempio, la teoria degli elementi ricorre nella fisica, nella geometria e nell'Arte; lo stesso accade per la scala entitativa; la necessaria esposizione del metodo artistico giunge solo nel cap. IX (da p. 265); la teoria dei correlativi, centrale nella ricostruzione in quanto sviluppo in chiave ontologica dell'analogia assunta come filo rosso del saggio, viene esposta solo a p. 90; lo stesso vale per la dimostrazione *per aequiparantiam*, che avrebbe trovato una collocazione più appropriata all'inizio del volume. Rinunciando alla prospettiva evolutiva dell'Arte, i testi lulliani vengono compressi in una sola dimensione, pur essendo portatori innovazioni sia all'interno della sua produzione, sia per il contatto con nuove e diverse suggestioni. Una volta isolati i temi, l'autore sceglie infatti una fonte, di solito l'opera che nel titolo promette la rifondazione della disciplina, riportandone alla lettera le tesi. In questo modo, a prescindere dal costante rinvio a s. Agostino e alle tesi di condanna del 1277, si stenta ad avere un quadro delle influenze puntuali diverse da questi due pilastri

e a cogliere l'apporto originale di Llull alle singole discipline. Nel *De venatione substantia et accidentis* (1308), Llull identifica la filosofia con l'insieme delle arti che compongono il trivio e il quadrivio. Bordoy riporta questa definizione ma trascura le scienze sermocinali. Risalta in particolare l'assenza della logica (*Logica nova*), se non altro perché nella fase ternaria è su di essa, cioè sulla logica della prima intenzione, che poggiano la nuova fisica e la nuova metafisica lulliane. Il tema, recuperato parzialmente nei paragrafi dedicati all'Arte, avrebbe meritato ben altro rilievo, soprattutto se si considera la funzione della logica nel secolo XIII e la sua evoluzione da semplice strumento dell'indagine filosofica a disciplina autonoma.

L'impressione è che il progetto, in sé condivisibile, di delimitare il campo della filosofia senza aderire alle ricostruzioni consuete non sia stato percorso in modo radicale e con puntuale coerenza. Il lettore è spesso lasciato da solo a colmare quanto si sarebbe potuto evidenziare curando maggiormente la coesione e l'organicità dell'insieme. Ne avrebbero tratto giovamento i molti spunti interessanti del lavoro, che si ricavano invece con una certa fatica proprio perché non sono posti nel giusto rilievo.

E. Pistolesi

#### 24) Burnett, «The five senses in Ramon Llull's *Liber contemplationis in Deum*»

La scelta espositiva dell'autore di questo saggio è stata quella, molto lineare, di riassumere dettagliatamente ciascun capitolo delle *distinctiones* considerate, sottolineandone gli elementi salienti. I sensi –che sono cinque, perché in quest'opera Llull è ancora legato alla classificazione tradizionale, dunque non vi è traccia dell'*affatus*– sono sempre da considerare duplicemente, per esempio si parla di «occhi corporei» e di «occhi spirituali» (e così per l'udito e gli altri). Esiste però anche una vera e propria duplice serie, o «gerarchia» dei sensi, che comprende i cinque propriamente detti (vista, udito, olfatto, gusto, tatto) e cinque sensi spirituali (*cogitatio, perceptio, conscientia, subtilitas, animositas*: cap. 147, p. 206) che derivano dalla natura dell'anima e formano insieme ai primi un «senso comune» ben diverso, per natura e funzioni, da quello del *De anima* aristotelico. I sensi corporei sono finiti, mentre quelli spirituali (sia i «doppi» di quelli corporei sia i «sensi» dell'anima) trascendono i limiti del corpo. Il dinamismo che si instaura fra gli uni e gli altri è basato su una concezione negativa del corpo, che assume toni propri alla tradizione del *contemptus mundi*, ed esprime una misoginia tanto esplicita quanto di maniera, legata al tema della *Frau Welt* (la donna bella di fuori e piena di sozzura all'interno), che

compare anche in altri testi lulliani, quali il *Fèlix*, e che tornerà nell'episodio amoroso della leggenda di Lullo.

La concezione antropologica di fondo, che all'intera trattazione dei sensi soggiace, è di natura fortemente dualistica, come mostrano le coppie di passione / ragione, potenza sensitiva / potenza razionale, natura bestiale / natura intellettuale, che s'incontrano più volte e trovano particolare sviluppo verso la fine della sezione, nel cap. 147. Di questa dualità strutturale dell'uomo Lullo dà conto attraverso la concezione di un duplice «movimento» (o, con terminologia che si stabilizzerà nelle successive opere lulliane, «intenzione», cf. i capp. 135, 137, 138): un «primo movimento» da cui viene conferita all'essere umano la razionalità, e un «secondo movimento» da cui deriva il sistema dei sensi.

Una rilevante differenza nell'ampiezza dello sviluppo testuale distingue il primo e più nobile dei sensi, la vista (capp. 103-124), e l'ultimo, il tatto (il più indifferenziato anche terminologicamente, poiché *toccare* e *sentire* sono talora utilizzati come sinonimi; capp. 130-148), dai rimanenti tre (udito, capp. 125-127; olfatto, cap. 128; gusto, cap. 129). La considerazione della vista dà luogo a un'ampia digressione sulla condizione umana, a partire da ciò che «vediamo» (così inizia praticamente ognuno dei capitoli che la compone): dalla nascita alla morte, con una disamina della struttura del vivente attraverso la comparazione con i vegetali e gli animali; e sulla società civile nelle sue varie articolazioni, in svariati capitoli dedicati ai chierici, ai nobili e ai cavalieri, ai medici e ai mercanti, ai lavoratori di tanti diversi mestieri. In ognuno di questi capitoli, le osservazioni concrete e i significati o le comparazioni morali e spirituali vanno di pari passo, mostrando l'atteggiamento esemplaristico di fondo dell'autore, che si manifesta non solo nei numerosi *exempla* narrativi, ma anche e soprattutto nel costante rinvio dal piano della sensibilità fisica a quello della vita spirituale.

Per quanto i sensi corporei non siano presentati in maniera articolata descrivendo i loro organi e le modalità di funzionamento –come invece avviene nella letteratura medica e in quella enciclopedica–, il rapporto fra il tatto e i quattro elementi fa sì che a partire dal discorso sul quinto senso Lullo passi ad aspetti della fisiologia umana come fame e sete, riposo e stanchezza, piacere e dolore ecc., e da questi alle passioni e ai peccati (fra cui la gelosia e la lussuria, con pagine particolarmente accese), richiamando in questa *distinctio* l'utilizzazione dei sensi come uno dei possibili schemi di ordinamento dei peccati nella trattatistica confessionale, omiletica e morale (cf. Carla Casagrande, *Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII)*, «Micrologus» X, 2002, pp. 33-53).

Si incontrano, in diversi capitoli, motivi autobiografici, quali il richiamo all'età di Lullo allora quarantenne, il suo rapporto con la lingua araba, la vita

familiare, l'inclinazione alla lussuria, il desiderio del martirio cui si lega l'urgenza ribadita più volte di concludere la stesura del libro; tutti i passi relativi sono accuratamente messi in luce nel resoconto di Burnett.

Nelle sue conclusioni l'autore sottolinea l'assenza di una trattazione scientifica dei sensi, cui fa da contraltare il suggestivo accostamento fra il *Liber contemplationis* e una «polyphonic music, in which themes keep recurring» (p. 207), col richiamo alle parole dello stesso Lullo, secondo cui questa sua opera avrebbe dovuto essere una fonte d'ispirazione e quasi un repertorio per i giullari e i poeti, che da essa avrebbero potuto trarre *novelles raons* per le loro composizioni (cap. 118). Tuttavia proprio questa annotazione, oltre alle già rilevate somiglianze con alcuni aspetti della trattatistica che «ha fatto dei cinque sensi l'oggetto di un discorso morale destinato a durare secoli» (Casagrande, cit., p. 35), potrebbero forse attenuare la negazione incondizionata del significato filosofico di queste pagine dichiarata da Burnett, che scrive nettamente: «In conclusion, one can hardly call the *Liber contemplationis* a philosophical work, even when it is dealing with philosophical subjects (in this instance, the nature of the five senses)» (p. 207). Mi pare, invece, che si possa riconoscere in esse una modalità peculiare e per più aspetti interessante di considerare i sensi come «*medium* tra anima, corpo e mondo» (Casagrande, cit., p. 45), la cui valenza morale, antropologica e sociale, nell'ottica di un laico di formazione cortese qual era Lullo, avrebbe potuto essere divulgata non soltanto mediante la predicazione e l'insegnamento, ma anche attraverso l'attività di giullari e poeti.

Michela Pereira

25) Butinyà, «Al voltant del concepte de l'home en el *Libre de Meravelles*. (Rere la projecció de Llull)»

La idea central d'aquest article és que la influència de Ramon Llull pesa sobre els autors humanistes i que entre aquests i els medievals no hi ha un tall brusc, sinó una transició lenta i progressiva. La difusió de Llull després de la seva mort, durant els segles següents, n'és una explicació irrefutable. Júlia Butinyà parteix del *Fèlix o Llibre de Meravelles*, obra en la qual va observant una sèrie d'analogies i de punts en comú amb Bernat Metge: l'afany d'atreure el lector i de convèncer-lo de les pròpies idees mitjançant una forma atractiva i lúdica; la reconciliació de la virtut amb el plaer; el fet d'adreçar-se als laics; l'orientació de les lliçons envers l'acció; la concepció de la vida com una ocasió per augmentar les virtuts, i no com una resignació del destí; la intencionalitat

com a element determinant de la moralitat o de la immoralitat d'una acció; la coherència entre la moral i la filosofia; la necessitat de reformar el món; l'actitud bàsicament racionalista dels arguments emprats; etc. Tot i les grans diferències que els separen, Llull i Metge presenten un nou tipus d'home, que es troba molt lluny de la passivitat i de la resignació de l'home medieval. L'autora ens adverteix que, a *Lo somni*, Bernat Metge pren Ramon Llull «com a referent no només per l'aspiració a la concòrdia ideològica del llibre I, teologicofilosòfic, sinó també per l'orientació cap a una ferma revisió moral dels dos darrers llibres. Així, Metge permet veure el nexa de Llull cap a l'humanisme» (p. 29). L'article ajuda a superar les interpretacions massa simplificadores i tòpiques que sovint trobam en manuals i en obres divulgatives i ens acara a una visió més real i complexa de l'evolució del pensament i de la literatura.

Pere Rosselló Bover

## 29) Colomer, «From *De arte electionis* to Social Choice Theory»

Els tres passatges en què Ramon Llull descriu sistemes d'elecció, és a dir, l'*Artificium electionis personarum* (c. 1274); el capítol 24 del *Blaquerna* (a. 1283), titulat «En qual manera Natana fo eleta a abadesa»; i el *De arte electionis* (a. 1299), estan escrits en una època en què la tria per mitjà de la votació es considerava una manera d'esbrinar el desig de Déu i de descobrir la veritat. Aquest pensament encaixava en la tradició legal romana, però provocava evidents discrepàncies i conflictes entre les parts que defensaven diverses candidatures. A partir del segle XII, l'Església va desenvolupar els sistemes d'aprovació per majoria, i a partir de 1276 s'estableix l'elecció del Papa per mitjà d'un conclave, una altra fórmula possible de votació per majoria de representants, en aquest cas de cardenals. Ramon Llull, en l'època del qual s'havien estès les pràctiques de votació per majoria, presenta en el seus textos nous (més d'un) mètodes d'elecció per evitar corrupcions i fraus, en al·lusió als sistemes de votació existents. Com fan altres autors del mateix volum, J. M. Colomer fa notar que les propostes de Ramon Llull van ser reinventades i posades en pràctica per institucions diverses a partir de la segona meitat del segle XX.

Basant-se en la seva coneguda Art, Ramon Llull desenvolupa, amb esquemes, rodes i quadres de caselles, una combinatòria que destria la candidatura més votada a partir de parells de candidatures. Colomer dedueix que la fórmula  $n(n-1)/2$  revela el nombre de votacions a fer, quan  $n$  és el nombre de candidats, i el guanyador resultant és el que ha estat votat en la major part –i no necessàriament en totes– de les combinacions binàries possibles. Colomer identifica

aquest mètode amb el que va reinventar l'americà Arthur H. Copeland a mitjan segle xx. El sistema lul·lià, matisat per Nicolau de Cusa (el candidat guanyador ara era el que havia aconseguit més votacions parcials binàries), és el que també es va redescobrir durant la Revolució Francesa, per part de Jean-Charles Borda. Segons Colomer, el sistema lul·lià també es pot identificar amb el que va proposar el marquès de Condorcet a l'Assemblea Nacional de França, en el qual el guanyador és aquell que ha resultat escollit en totes les votacions fetes enfront de cada candidat. En canvi, aquest últim sistema, que podria no donar cap resultat positiu, Llull el supera a la manera del sistema Copeland. Reproduint l'exemple posat per Colomer: davant de 5 candidats (V, W, X, Y, Z), aplicant la fórmula esmentada, en què  $n = 5$  i, per tant, caldrien 10 votacions binàries, en el cas que V hagi guanyat 3 vegades (contra W, X, Y), W 2 vegades (contra X, Y), X 2 vegades (contra Y, Z), Y 1 vegada (contra Z), i Z 2 vegades (contra V, W) segons l'esquema possible, en què la lletra volada indica el candidat guanyador de l'enfrontament binari:

VW <sup>V</sup>			
VX <sup>V</sup>	WX <sup>W</sup>		
VY <sup>V</sup>	WY <sup>W</sup>	XY <sup>X</sup>	
VZ <sup>Z</sup>	WZ <sup>Z</sup>	XZ <sup>X</sup>	ZY <sup>Y</sup>

Segons el sistema Condorcet no s'hauria obtingut cap guanyador, perquè cap candidat ha guanyat totes les combinatòries; en canvi, segons el sistema Copeland i de Ramon Llull, el candidat V hauria estat el guanyador, perquè ha estat elegit en la majoria de combinacions parells entre candidats, és a dir 3 vegades.

El problema apareix quan hi ha quatre o menys candidats: la combinatòria pot donar com a resultat un empat i, en conseqüència, cap guanyador per majoria; aleshores la solució de Ramon Llull seria la d'adoptar la plenitud que requereix el sistema de Condorcet. Colomer explica d'aquesta manera una certa ambigüitat que es detecta en les fonts lul·lianes que tracten sobre l'*ars eligendi*, com un ball entre sistemes de còmput de majoria alternatiu (bàsicament els anomenats actualment Condorcet i Copeland).

En el *De arte electionis*, Ramon Llull proposa un altre sistema innovador: guanya el candidat que venç cada votació contra cada candidat, i queda eliminat el candidat que ha perdut cada votació. La fórmula s'expressa amb  $n-1$  i implica

una comparació binària entre candidats no exhaustiva, ja que hi hauria possibilitats no votades. Així, davant de 4 candidats (W, X, Y, Z): si guanya X en la primera possibilitat ( $W-X^X$ ), W queda eliminat de ser comparat amb Y i Z, i el nombre de votacions requerides són tres. Aquest sistema, per cert, és també utilitzat actualment en algunes votacions parlamentàries d'arreu del món democràtic.

Colomer continua destacant els arguments de Ramon Llull a favor del vot secret (bàsicament, per evitar coercions) i els sistemes per evitar el frau electoral, fent públic l'escrutini; i compara els sistemes lul·lians entre si amb exemples aplicats a l'actualitat, com ara la lliga de futbol segons els sistemes d'enfrontament entre equips a Anglaterra i a Espanya.

O. de la Cruz

### 30) Crossley, «Ramon Llull's Contributions to Computer Science»

John Crossley ressenya la bibliografia imprescindible que es refereix a l'*Ars lul·liana* com a sistema combinatori precursor de diverses teories matemàtiques modernes (aplicades a l'estadística i la teoria de conjunts) i computacionals. En desenrotllar aquests sistemes, Crossley destaca que Ramon Llull va haver d'innovar: 1) en el llenguatge, 2) en les possibilitats de les lleis de la lògica, 3) en el còmput de combinacions, 4) en l'ús de relacions binàries i ternàries, 5) en l'ús de símbols per a les variables, 6) en la idea de substitució per a una variable i 7) en l'ús d'un esquema o màquina de combinacions.

Per explicar les raons de les seves contribucions, Crossley analitza que Ramon Llull va estar motivat durant tota la vida pel perfeccionament del seu sistema combinatori (*Ars*); però, primàriament, perquè la perfecció de la seva lògica havia de servir per a la conversió dels infidels (i, en aquest sentit, l'*ars* s'ha d'acceptar com un mitjà, no com un fi). L'article recorda que el sistema lul·lià es basa formalment en l'ús de lletres per a conceptes bàsics sobre els quals cal aplicar la lògica, i en la construcció de figures que permeten combinar sistemàticament aquests conceptes-lletra per arribar a conclusions lògiques. Crossley subratlla la complicació del sistema lul·lià precisament per la polivalència o polisèmia que pot adquirir cada lletra (p. ex: B pot significar 'bondat', 'diferència', la fórmula interrogativa 'Si...?', 'Déu', 'justícia' i 'avarícia'). Crossley continua descrivint les figures de la seva *Ars*, i ens demostra que la sintaxi amb què es formulen les preguntes o els axiomes sobre els conceptes combinats pot arribar a posar en crisi el sistema lògic.

O. de la Cruz



32) Domínguez, «Die Zehn Gebote (*Liber contemplationis*, Kapitel 255-264): keine Kodifizierung der Moral, sondern Verpflichtung zur Erkenntnis der Wirklichkeit»

Aquesta contribució a les Actes del Congrés dedicat al *Llibre de contemplació* es pot llegir com una introducció general a tot el volum, ja que el fonament de la interpretació lul·liana dels manaments és el mateix que domina tota la interpretació de la realitat desplegada al llibre. Així ho explicita Domínguez, qui comença l'article amb un repàs històric a la consideració teològica dels manaments des de Sant Agustí. Aquesta contextualització històrica és important per entendre la novetat de la proposta de Llull, qui fa un tractament original que ultrapassa la mera consideració del decàleg com a «lleï natural» inscrita en l'home. Aquest tractament es basa, com tot el llibre, en la doble consideració de la natura sensual i intel·lectual de la creació, i en la consideració d'aquesta com a espill en el qual es reflecteixen les qualitats del creador. També els manaments tenen una natura sensual i una d'intel·lectual. L'home està obligat a interpretar els signes de la creació; si ho fa correctament, podrà obeir la lleï amagada sota la lletra dels deu manaments.

D'aquesta manera, l'exegesi bíblica és substituïda per una contemplació racional de les relacions entre el món sensual i l'intel·lectual i, com a resultat, la lectura intel·lectual del primer manament obliga l'home a adorar la trinitat, encara que en la lletra, segons és enunciada per Moisès, no s'hi faci referència. Per a Llull, el manament intel·lectual, superior al sensual de la lletra, està inscrit en la creació, de manera que obliga l'home a percebre intel·lectualment que la unitat i la trinitat inscrites en les coses signifiquen unitat i trinitat en el creador.

Com remarca l'autor de l'estudi, aquesta interpretació dels manaments s'inscriu en el refús lul·lià a les autoritats i a l'Escriptura com a mitjans eficaços en la disputa interconfessional. És la recta comprensió del món, i no de les autoritats, el que possibilita, per a Llull, una fe correcta. Però el més interessant és la conseqüència que se n'extreu al final de l'article, i que és fonamental per a entendre tot el projecte lul·lià: Llull reclama una reflexió personal en la qual l'individu, lliurement, mogut només per l'amor a la Veritat, fonament de la moral en la interpretació racional de la realitat, i no en la fe rebuda en l'estret marc de la societat en què ha estat educat. Aquesta és l'essència del projecte lul·lià que Domínguez ens ha sabut mostrar en aquest estudi.

J. E. Rubio

33) Dougherty, *Moral Dilemmas in Medieval Thought: From Gratian to Aquinas*

El capítol que M. V. Dougherty dedica a Llull analitza els dilemes morals que aquest planteja a la *Vita coaetanea*, a saber: convertir-se o no (la crida divina vs. la seva condició de pecador indigne); matar el seu esclau àrab, que l'havia amenaçat, o no (caritat vs. la integritat de la seva vida); la crisi de Gènova (salvació de l'Art vs. salvació de la seva ànima); i el viatge a Tunis el 1293 (continuar la missió vs. fugir per protegir-se). Com mostra l'autor, es tracta de dilemes morals que es descriuen amb la terminologia tradicional (*conscientia*, *perplexitas*, etc.), però que Llull resol d'una manera prou diferent de la dels seus contemporanis. Així, la solució d'aquestes contradiccions no es busca en el recurs a la llei natural, sinó a través de la pregària i de la intervenció divina.

Es tracta d'un treball estimulants, amb una gran capacitat analítica, si bé pateix una fixació exclusiva en la *Vita coaetanea*. Per al tema tractat, hagués valgut la pena tenir en compte l'interès constant de Llull en les anomenades contradiccions aparents. Car, tot i que aquestes se centren en problemes d'ordre teòric, a vegades també toquen les contradiccions deontiques, com ara al *Compendium logicae Algazelis*: «Aliquis dicit: Inhibitum est bibere vinum. Alter vero negat illud. Quilibet tamen verum dicit...» (ed. Lohr, p. 98). A diferència dels casos estudiats en el llibre que ressenyem, en aquest exemple Llull proposa una solució epistemològica.

A. Fidora

34) Dreyer, «Raimundus Lullus, “Quid sit contemplatio?”»

Un dels objectius de la realització del congrés a les actes del qual pertany aquest estudi era relacionar els temes del *Llibre de contemplació* amb el context filosòfic i teològic del moment. Per això la major part dels convidats a les ponències no són estrictament experts lul·lians, però sí que ho són en els temes en qüestió. En aquest cas, la contribució de la professora Dreyer tracta sobre el concepte central de tota l'obra: «contemplació», i ho fa posant-lo en relació amb el que significava aquest concepte per als teòlegs contemporanis de Llull.

La primera part de l'article està, doncs, dedicada als significats del terme en la tradició escolàstica del segle XIII, amb una atenció especial a la interpretació que de la *theoria* aristotèlica fa Sant Tomàs d'Aquino. A diferència de l'Aquinat, Ramon Llull no concep la contemplació com una activitat purament intel·lectual i separada de l'activitat moral de l'home. A partir d'un exhaustiu

anàlisi de les formes d'oració sensual i intel·lectual desenvolupades per Llull en la darrera distinció del *Llibre de contemplació*, Dreyer conclou que Llull concep la contemplació com una acció integradora que ha d'abastar tota la vida humana. Una conseqüència derivada d'aquesta concepció integradora de la contemplació és la superació de la dicotomia «vida activa» vs. «vida contemplativa», ja que totes dues resten subsumides en la mateixa contemplació. Seria interessant resseguir aquesta idea per veure fins a quin punt es pot replantejar la imatge d'un Llull contemplatiu que es veu abocat a contrari a la vida activa; però això implicaria anar més enllà del *Llibre de contemplació* i rellegir, a la llum de la distinció 40, altres obres posteriors que fan referència a eixa dicotomia, com ara el *Blaquerna*.

J. E. Rubio.

38) Fidora, «“Deffensió de raó es conservar o retre a cascú ço qui es seu.” Zu Ramon Llulls Auslegung der ulpianischen Gerechtigkeitsformel»

Después de indicar el interés de Ramon Llull por cuestiones de teoría jurídica y enumerar sus escritos dedicados a temas jurídicos apunta el autor el carácter original de la metodología luliana frente a la ciencia del derecho y su peculiar recepción de las tradiciones jurídicas de su entorno. Entre las diversas originales percepciones e interpretaciones lulianas escoge el autor como ejemplo el concepto de justicia, común al Derecho romano, recogido en el aforismo o formulación clásica atribuida a Ulpiano (en el primer libro *Regularum*): «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi». Este aforismo definitorio de la justicia como constante y perpetua intención de dar a cada uno lo suyo es recogido por Llull en varias obras, pero añadiéndole o, si se quiere, enriqueciéndolo o modificándolo con dos pasos preliminares y complementarios: «Ius est actus iustitiae, ut sit pax» y «Actus iustitiae est defensio rationis». Llull añade, en primer lugar, al concepto de justicia la definición viejotestamentaria («opus iustitiae pax», Isaias 32,17) que concuerda obviamente con el ideario ético y político luliano. El segundo elemento («ius defensio rationis»), también íntimamente ligado al intelectualismo luliano, puede tener su origen en la pseudo-ciceroniana *Rhetorica ad Herennium*. Esta inclusión del concepto de paz y razón en el concepto de derecho no es casual y se integra perfectamente en la dimensión volitiva y racional de todo el sistema luliano, indicando, además, como Llull cree que la concisa fórmula de Ulpiano es deficiente sin una explicación (unión) más coherente con la voluntad e intelecto humanos.

F. Domínguez

39) Fidora, «Die drei Seelenkräfte: *memoria*, *intellectus* und *voluntas*»

Llull expone su doctrina de las tres potencias del alma –*memoria*, *intellectus* y *voluntas*– en los últimos capítulos de la 28.<sup>a</sup> distinción del *Liber contemplationis*. El presente artículo comienza con una breve descripción de las diferentes partes de la distinción en cuestión, para centrarse luego en las funciones que Llull atribuye a la tres potencias del alma racional y en las relaciones entre ellas. Dos aspectos merecen la atención del autor: el papel particular ejercido por la *memoria* y la importancia de los términos *sensualitas* y *intellectualitas*. Estos últimos resultan ser conceptos claves para la comprensión de la gnoseología lulliana, que, como bien explica Fidora, difiere de manera significativa de los modelos epistemológicos clásicos, ya que se trata de un «modelo de cognición análoga» (p. 223): el proceso de cognición de las *intellectualitates* funciona de manera análoga al proceso de cognición de las *sensualitates*.

Isabel Müller

## 40) Fidora, «From “Manifying” to “Pegasizing”. Ramon Llull theory of definition between arabic and modern logic»

## 42) Fidora, «The Art of Definition: A Note on Ramon Llull and Charles S. Peirce»

El primer article es proposa d'examinar la teoria lul·liana de la definició des d'una perspectiva històrica. En la primera part, s'analitzen les seves possibles arrels antigues i medievals, mentre que en la segona s'indiquen possibles semblances amb alguns plantejaments de la lògica i la filosofia contemporànies. La principal aportació es troba en la primera part, en què l'autor planteja la tesi que les xocants definicions lul·lianes pels actes propis, necessaris i coessencials són el resultat d'una revisió i d'una reinterpretació de la noció de descripció o definició descriptiva (segons els accidents i les propietats) que Aristòtil tracta als *Analytica posteriora* II, 5, 91b 39 - 92a 1 i que la lògica àrab repensa sota la denominació de *rasm*. Aquesta tesi, al meu entendre encertada, posa un cop més de manifest la singular manera d'actuar que Llull tenia en relació a la tradició filosòfica i la seva habilitat a l'hora de reciclar, en benefici de la seva Art i fent ús de la doctrina dels correlatius, les anàlisis que aquesta tradició realitza de les limitacions de determinades maneres de procedir en l'argumentació. L'article, però, passa per alt el context en què Aristòtil, en el passatge abans esmentat, parla de les definicions descriptives, que és el de la crítica del mètode platònic de la divisió en relació amb el coneixement de l'essència i com a mètode argumentatiu. Aquest context és el que explica la història del tractament del tema de

la descripció en l'antiguitat i l'edat mitjana i, en última instància, el que dóna raó de la significació de les noves definicions descriptives lul·lianes, que es presenten implícitament com a descripcions que superen les mancances de les tractades per Aristòtil i per la tradició que el segueix. En la segona part, l'autor apunta alguns més o menys vistosos paral·lelismes entre les noves definicions lul·lianes i les reflexions sobre la definició realitzades per alguns filòsofs contemporanis com Peirce, Russell i Quine.

El segon dels articles s'ocupa, amb més detall, del paral·lelisme entre les noves definicions lul·lianes i les reflexions sobre la definició de Charles S. Peirce. L'autor se centra, en concret, en les semblances entre les definicions genuïnament lul·lianes i el tractament de determinats problemes immediatament o mediatament relacionables amb la definició que es troba en els escrits de Peirce a partir de la dècada dels setanta del segle XIX, moment en què el filòsof va portar a terme una revisió radical dels seus punts de vista anteriors sobre la qüestió. El fet que a la biblioteca personal de Peirce es trobés l'antologia lul·liana de Zetzner i que en alguna ocasió hagués parlat de Ramon descrivint-lo com un lògic excel·lent en agudesa és el pretext amb què es justifica un viatge filosòfic que, a l'entendre del ressenyador, resulta poc fructífer, potser perquè el focus amb què s'il·luminen les aparents semblances superficials deixa les importants diferències de fons en aquella foscor nocturna en què tots els gats acaben sent negres. A tall d'exemple, es podria citar el paral·lelisme que s'estableix entre la definició descriptiva lul·liana *per agentiam* i les consideracions de Peirce sobre les arrels de les distincions reals del pensament a «How to Make Our Ideas Clear?», en un establiment que resultaria menys persuasiu si l'autor clarifiqués que, segons Peirce, la idea que ens fem de quelcom és la idea no dels seus efectes en general, com es diu reiteradament, sinó en concret la dels seus efectes sensibles. La insistència de Peirce en el caràcter fonamental de les percepcions sensibles en relació a les distincions reals del pensament i com a estímuls de l'acció desapareix del tractament que es fa del paral·lelisme en l'article i aquesta desaparició és la que permet, juntament amb d'altres, apropar al màxim les «definicions dinàmiques» que es troben en el centre del sistema de Peirce amb les posades en circulació per Llull.

Josep Maria Ruiz Simon

41) Fidora, «Ramon Llull y la justificación medieval de un “error judicial”»

Aquesta contribució aclareix i situa en el context de la història del dret una solució jurídica lul·liana present a les qüestions de l'*Arbre de ciència* (ORL,

XIII, 278 i ROL, XXVI, 1120). El cas és el següent: un jutge sap que un home n'ha mort un altre però els testimonis n'acusen un tercer. Per què el jutge condemna l'acusat d'acord amb els testimonis i no l'autèntic culpable? Cal avançar que, segons l'ordenament jurídic actual, un jutge que es trobés en una situació com aquesta, és a dir, disposar d'una informació obtinguda personalment que contradiu la dels testimonis, té l'opció d'al·legar interès privat en la causa. Això li permet de delegar el judici a un altre tribunal i de presentar-se ell mateix com a testimoni. El primer que cal tenir en compte per comprendre la solució que Llull dóna al que modernament seria un «error judicial», és que, segons la jurisprudència dels segles XII i XIII, el jutge no podia eludir la causa i, per tant, tenia l'obligació de condemnar la persona acusada públicament pels testimonis. Això és el que es desprèn d'un principi jurídic formulat en la sentència «*Iudex secundum allegata, non secundum conscientiam iudicat*». Els tractadistes dels segles XII i XIII comenten aquesta sentència i Fidora els ressegueix a través de les aportacions de K.W. Nörr i D. Maffei citades a la nota 11 de la p. 124. El debat gira entorn del «*non secundum conscientiam*», que es relaciona amb el coneixement privat del jutge, contraposat al saber públic o general. Alguns comentaristes del XIII, com ara Jacques de Revigny o sant Tomàs a la *Summa Theologiae (Secunda Secundae*, a. 6, q. 64 i a. 2, q. 67), s'adonen de la contradicció implícita en el «*non secundum conscientiam*» i busquen solucions matisades, però mai no proposen d'obviar-la. Fidora amplia l'anàlisi fins a tomistes del XVI, com ara E. Weböczy i Francisco de Vitoria.

El punt central del treball consisteix a explicar per què Llull resol el cas de la condemna de l'innocent acusat pels testimonis dient que el jutge s'ha de confiar més de les orelles que no pas de la vista (ORL, XIII, 278 i ROL, XXVI, 1120). És tracta d'una típica formulació original lul·liana d'un problema general de la cultura escolàstica, en aquest cas jurídica. El que els professionals del dret debatten en el terreny de l'oposició entre l'esfera pública, que és la pròpia de llei, i la privada, que n'està al marge, Llull ho redirigeix cap a l'àmbit ontològic, introduint un discurs sobre el que Fidora anomena la «metafísica dels sentits». Llull defensa la preeminència de l'oïda sobre la vista: les coses immortals no són visibles i els ulls poden enganyar, en canvi és a través de l'oïda que l'home té accés a coneixements transcendents. En el sistema lul·lià el fonament d'una resolució judicial resideix en les característiques epistemològiques del coneixement. Petites aportacions com la que acabem de resumir contribueixen de manera decisiva a penetrar capil·larment en el pensament de Llull i mostren en quin sentit estava vinculat a l'entramat conceptual del món coetani.

46) Gayà, «La versió llatina del *Liber contemplationis*. Notas introductorias»

La relació entre les versions llatines i catalanes de les obres de Ramon Llull és un dels aspectes que interessa la crítica dels darrers anys, ja que, més enllà de la qüestió purament lingüística de la relació entre l'ús del vulgar i el llatí, afecta la comprensió de la manera de treballar de Llull. Pel que fa al *Llibre de contemplació*, Jordi Gayà, editor de la versió llatina, ens ofereix unes reflexions interessants nascudes de la comparació d'aquesta amb la versió catalana. En primer lloc, es constata que el text llatí tendeix a resumir l'original, difumina les referències autobiogràfiques, precisa millor els conceptes o les doctrines, és prou correcte en la sintaxi i en el vocabulari i recorre sovint a l'hipèrbaton. A partir d'ací, l'estudi comparatiu detallat d'alguns canvis significatius en textos escollits d'ambdues versions porta al plantejament d'unes qüestions importants per a entendre les circumstàncies de la redacció de l'obra.

La hipòtesi que Gayà defensa, amb arguments convincents, és que la versió llatina és contemporània a la redacció del *Llibre del gentil i dels tres savis*. La desaparició, en la traducció llatina, de les referències al *Llibre de demandes e de qüestions* esmentat en la versió catalana fa pensar que Llull estava treballant en el text del *Gentil*, el qual suplantaria l'anterior, que no seria més que una espècie de primera versió del llibre que ens ha arribat finalment. Per altra banda, el text llatí mostra un canvi important en la consideració lul·liana envers la seua obra i, especialment, envers el receptor: les diferències respecte de la versió catalana manifesten un progressiu interès lul·lià per obrir el text al món acadèmic, per adreçar-lo a un cercle més ample i exigent. En eixe sentit, renuncia a bona part del to intimista que es troba en la versió original.

En definitiva, aquest estudi, que en poc d'espai ofereix una informació importantíssima, ens corrobora el que, a partir d'altres obres posteriors, ja sospitàvem: que Llull, més que no pas traduccions, fa versions de les seues obres.

J. E. Rubio

47) Gayà, «Ramon Llull, inspiració per al diàleg interreligiós»

L'aportació de Gayà s'inscriu en el marc de la inauguració del curs acadèmic de l'ISCREB de Barcelona, institució que justament enguany ha posat en marxa un màster en Diàleg Interreligiós, Ecumènic i Cultural. En aquest sentit, l'autor considera que la proposta de Llull en aquest àmbit pot servir d'inspiració per al

diàleg interreligiós en l'actualitat. Tot i així, la intervenció de Gayà no sembla que tingui per objectiu primordial detectar els principis generals que regeixen el diàleg interreligiós en l'obra de Llull per poder adaptar-los al context actual, com en el cas d'altres autors que s'han aproximat recentment al tema, sinó que més aviat es proposa descriure'n les línies mestres i revelar-ne les bases antropològiques i teològiques. Tot i que d'entrada és possible que Gayà exageri un pèl la centralitat d'aquesta faceta en l'interès que desperta Llull en l'actualitat («crec que podem afirmar que actualment la figura de Ramon Llull és reconeguda més que res com a model i pioner del diàleg interreligiós i/o intercultural», p. 12), l'anàlisi sistemàtica que n'ofereix és significativa i en general força equilibrada. En la introducció, el teòleg mallorquí enumera els diferents aspectes implicats en l'estudi de l'actitud de Llull en aquest camp, remarca la necessitat de desenvolupar una concepció evolutiva de l'obra del beat, atès que s'hi detecten diferents sensibilitats en relació amb els infidels, i recorda que també en aquest àmbit és imprescindible tenir un bon coneixement de l'Art. Després de fer referència a un parell de treballs de Domínguez i Fidora, Gayà considera que hi ha consens a utilitzar l'etiqueta «filosofia de les religions» per caracteritzar el pensament de Llull sobre el diàleg interreligiós. En el cos de l'article, s'exposa de manera sintètica els tres punts essencials que inclou aquesta «filosofia de les religions» lul·liana: una antropologia universalista, una filosofia de la història i una concentració teològica. En cada una d'aquestes seccions, Gayà contextualitza les idees de Llull i les compara amb les d'altres autors per valorar adequadament la seva originalitat. En primer lloc, l'antropologia universalista es fonamenta, d'una banda, en la importància de la dimensió volitiva de l'home i, de l'altra, en la capacitat de conèixer: Déu ha donat a l'home el do del coneixement, i per tant, la natura de la realitat (i de Déu) és universalment cognoscible. Per a Llull, que sigui cognoscible vol dir que també és demostrable. Pel que fa al segon punt, Llull justifica l'ús d'un sistema argumentatiu de conversió mitjançant la distinció de les etapes històriques que han marcat l'accés de l'home a la veritat. Si en l'època dels profetes i dels apòstols, els homes es podien conformar amb profecies de fets futurs i miracles, respectivament, en l'etapa vigent necessiten arguments de caire racional per convertir-se. És per això que el savi és la figura senyera d'aquesta època. En darrer lloc, Llull concentra la seva exposició teològica en la definició de Déu i les seves dignitats, d'una banda, i en l'aclariment dels misteris de la Trinitat i l'Encarnació, de l'altra. Gayà assenyala que, encara que la doctrina de les dignitats estableixi una base comuna per a la disputa interreligiosa, amaga al mateix temps un pou de discrepàncies importants amb les altres confessions, i d'aquí que l'Art es construeixi com una eina per a discutir la natura de les dignitats. La doctrina de les dignitats és, per tant, el principi sistemàtic a par-



tir del qual Llull organitza la seva teologia. Segons Gayà, és en aquest punt on rau l'originalitat del beat, atès que, d'altra banda, Llull sistematitza la seva exposició a partir dels articles de la fe, una estratègia que s'ha de relacionar amb l'interès creixent de l'Església per la formació dels laics i que autors com Ramon Martí ja havien utilitzat en les seves obres apològiques.

Francesc Tous

48) Germann, «Die "inneren Sinne" im *Liber contemplationis*»

La doctrina de los sentidos internos ocupa un lugar importante en el *Liber contemplationis*, como ya se puede deducir de su posición en el centro de la obra. El presente artículo trata de situar el concepto lulliano de los sentidos internos en el contexto filosófico-teológico de su tiempo, a saber: la filosofía arabigo-peripatética y la patrística latina. Por medio de dos ejemplos, la *consuetudo* y la *subtilitas*, se demuestra que Llull combina elementos de ambas tradiciones. Este eclecticismo en Llull no es nada sorprendente. De mayor interés es el segundo resultado del estudio: para Llull, la función primordial de los sentidos internos reside en la contemplación de Dios (correspondiendo así con la intención del *Liber contemplationis*).

Isabel Müller

51) Hoenen, «"Sensualment sentim e entellectualment entenem". Glaubensbegründung im *Llibre de contemplació en Déu* (Kap. 238-254) des Raimundus Lullus"»

Maarten Hoenen analitza la demostració dels articles de fe al *Llibre de contemplació de Déu*, caps. 238-254. Si les obres de Llull presenten dificultats pel seu lèxic, si la seva forma i les seves fonts es resisteixen a ser classificades entre les obres contemporànies, s'esdevé el mateix amb el seu contingut i, especialment, amb el seu concepte de demostració.

Segons Hoenen, Llull deixa de banda la teoria escolàstica de l'argumentació, com ara els procediments demostratius *quia* i *propter quid*. En canvi, desenvolupa unes «raons necessàries», que els seus col·legues de París anomenarien *persuasions* (no *demonstracions*), i que incideixen en el caràcter «intel·lectiu» i no sensual de la fe. D'aquesta manera, Llull retornaria a les estratègies argumentatives d'Anselm de Canterbury per provar la fe, perquè l'epistemologia aristotèlica no li permetia fer-ho.

No vull entrar aquí en el debat actual sobre la (im)possibilitat de contextualitzar Llull en el discurs escolàstic; només diré que, si bé és cert que Llull s'apartava del pensament predominant de la seva època, s'ha de reconèixer, tanmateix, que ho feia de manera conscient. La teoria de les demostracions *in divinis* n'és un bon exemple: com es veu en obres posteriors, Llull estava familiaritzat amb els procediments demostratius del seu temps i sabia que als ulls dels teòlegs professionals les seves raons necessàries podien semblar meres «persuasions» (cf., per exemple, la *Disputa entre la fe i l'enteniment*, TOLRL 3, § 32). Amb tot, no confiava en l'eficàcia de la *demonstratio quia* i *propter quid*, i fou per això que va concebre una tercera via, la *demonstratio per aequiparantiam*.

Per tant, encara que el pensament de Llull pot resultar «obsolet» (*veraltet*), això no vol pas dir que es desenvolupés totalment al marge de les teories del seu temps. De fet, com remarca Hoenen, el refús de l'epistemologia aristotèlica no és tan anacrònic com sembla: hi havia altres pensadors, com ara Bonaventura i Pere d'Ailly, que compartien aquesta reacció.

A. Fidora

#### 55) Mayer, «Ein Gott und viele Eigenschaften - zur Konstruktion von Lulls Gottesbild im *Liber contemplationis*»

Annemarie Mayer classifica els atributs divins que Llull presenta als capítols 4-102 del *Llibre de contemplació en Déu* segons dues categories: els atributs *quoad Deum* (com ara *infinitas*, *aeternitas*, etc.) i els atributs *quoad nos* (com ara *dominium*, *iustitia*, etc.). Segons mostra l'autora, la relació entre ambdues llistes s'estableix a través del que es podria anomenar «atributs divins referencials» (com ara la *voluntas*). Així doncs, Llull introdueix els atributs *quoad nos* amb l'ajuda dels atributs referencials tot fonamentant-los en els atributs *quoad Deum*.

Un cop desenvolupada aquesta interessant distinció, A. Mayer esbossa el problema general dels atributs divins en la teologia medieval. D'aquesta manera, explica com la pluralitat dels atributs divins corre el perill, o bé de dissoldre la unitat i simplicitat divines (si els atributs es conceben com a realment diferents), o d'anul·lar el nostre coneixement real de Déu (si es consideren meres distincions racionals). Davant d'aquesta dificultat, Mayer reconstrueix els criteris implícits en Llull que fan que un atribut diví es pugui considerar un atribut diví, és a dir, proposa una mena de criteriologia de les dignitats. En aquesta reconstrucció, l'autora identifica com a punts característics de la proposta lull·liana la convertibilitat i la compossibilitat dels atributs divins, com també la seva activitat específica –uns elements que podrien servir per a esquivar l'es-

mentada dificultat en la construcció dels atributs divins davant de la unitat i transcendència absoluta de Déu. Car, si d'una banda els atributs divins són convertibles l'un en l'altre i amb l'essència divina, la unitat absoluta de Déu queda garantida; d'altra banda, en canvi, en poder distingir legítimament l'activitat específica de cada atribut, hom pot referir-s'hi de manera diferenciada per parlar significativament de Déu.

En resum, es tracta d'un article molt suggestiu, amb el qual l'autora enriqueix substancialment les perspectives obertes pel seu estudi *Drei Religionen - Ein Gott...* (ressenyat a SL 48), que se centrava en la doctrina dels atributs del *Llibre del gentil i dels tres savis*.

A. Fidora

57) Musco, «Il cap. 366 del *Liber contemplationis: la Contemplatio in Deum tra hymnus e kyklos*»

Alessandro Musco presenta algunes reflexions sobre el capítol 366 del *Llibre de contemplació en Déu* –el capítol que conclou l'obra lul·liana i que correspon a l'últim dia de l'any bixest. Aquest capítol s'ocupa de quatre qüestions: de la bondat del llibre, de com s'ha d'ensenyar i d'aprendre el llibre, de com es contempla en aquest llibre i de com cal donar gràcies per aquest llibre.

Musco, que repassa aquests quatre temes, constata que més que una conclusió de l'obra representen una invitació a començar-ne de nou la lectura. És en aquest sentit que parla del *kyklos* místic de la contemplació. Certament, la intenció de Llull no era altra que aquesta. Amb tot, el fet de donar les pautes per a la lectura del llibre al final i no al principi, com remarca Musco, és un tret comú de moltes obres de Llull, i no tan sols de les contemplatives: algunes versions de l'Art, per exemple, s'estructuren precisament d'aquesta manera.

Al mateix temps, Musco matisa la interpretació del *Llibre de contemplació* en clau mística, en el sentit que aquest no representaria un exemple tradicional de literatura mística, sinó que caldria interpretar-lo com a «himne poètic a l'ésser».

A. Fidora

58) Muzzi, «Incontrarsi per aiutarsi con fede e ragione nella scoperta della verità. La via di Raimondo Lullo»

All'interno del volume dedicato al XXV anniversario dell'incontro dei rappresentanti delle religioni mondiali ad Assisi, Sara Muzzi presenta il sistema

missionario lulliano come esempio della fattualità del dialogo interreligioso. Dopo aver presentato le basi del pensiero lulliano, l'autrice si concentra sull'essemplificazione reale/realista del dialogo fra le tre religioni monoteiste del *Libro del Gentile e dei tre savi*, di recente tradotto in italiano, e nell'esperimento di Miramar. Nelle conclusioni, che sottolineano l'importanza del pensiero del beato maiorchino per la storia del dialogo interreligioso, viene anche ricordata la propaganda antilulliana iniziata da Eimeric e confutata di recente da Perarnau.

Simone Sari

61) Muzzi, «Raimondo Lullo: il tema della concezione di Maria»

Partendo dal problema che l'affermazione della concezione senza peccato di Maria ha creato all'interno della Chiesa in generale e per il Lullismo in particolare fino alla proclamazione del dogma nel 1854, l'autrice espone principalmente le idee di Perarnau come chiave di lettura dell'affermazione dell'Immacolata concezione all'interno degli scritti lulliani. Sono inoltre presentate le divergenze col pensiero di Duns Scoto per mostrare l'originalità del pensiero lulliano concludendo, con Perarnau, che nel pensiero di Llull Maria ha un ruolo fondamentale nella ri-creazione del mondo, ruolo che non le sarebbe consono se non fosse stata resa immune dal peccato originale. Per dimostrare come la mariologia lulliana sia ancora una fonte di studio importante viene citato il discorso di presentazione della tesi di S. Sari al Centro Italiano di Lullismo in Roma nel 2008.

Simone Sari

62) Perarnau, «Begüins de Vilafranca del Penedès davant el tribunal d'inquisició (1345-1346). De captaires a banquers?»

Perarnau publica, trenta anys després d'haver-la presentat, la seva tesi de llicenciatura sobre el procés inquisitorial que va tenir lloc a Vilafranca del Penedès entre 1345 i 1346 contra el grup de begüins que hi residia. D'aquest treball, el mateix autor havia publicat parcialment algunes dades i alguns documents però no el conjunt del procés conservat a l'Arxiu Diocesà de Barcelona (dotze títols), que és el que ara veu la llum, acompanyat d'una col·lecció de documents complementaris, provinents de fonts molt diverses, que s'hi relacionen. Tot plegat, una aportació de primer ordre a la història del moviment peni-

tencial a la Catalunya medieval, que s'afegeix a la que ofereix Josep Baucells sobre el moviment beguï a la diòcesi de Barcelona a la primera meitat del segle XIV, al volum II del seu monumental *Vivir en la Edad Media: Barcelona y su entorno en los siglos XIII y XIV (1200-1344)* (Barcelona: CSIC, 2004-2007). Interessa remarcar que un dels beguins, Jaume Sunyer, tenia «unum libellum fratris Raymundi Lull» (p. 30) indeterminable. Perarnau tanca el treball amb unes pàgines de consideracions interpretatives, plenes d'hipòtesis tan suggerents com difícils de demostrar. Es troba a faltar un capítol de síntesi, que doni una visió de conjunt tant del problema inquisitorial plantejat com de les dades adquirides sobre la comunitat.

A. Soler

### 63) Petit, «Les arrels de la filosofia lul·liana del llenguatge»

Petit va a buscar les arrels mencionades al títol en el lloc on tots els lul·listes les van a cercar, siguin de la mena que siguin: al *Llibre de contemplació*. Tot i així, lluny d'oferir una aproximació sistemàtica al tema, l'autor es limita a citar una sèrie de fragments del capítol 155, a destacar la relació jeràrquica que mantenen l'enteniment i la paraula, i la possible relació de contrarietat que es pot establir entre els dos nivells, i a espigolar alguns passatges més del *Llibre de contemplació* on Llull fa alguna referència a la natura sensual del llenguatge (cap. 41, 42, 78 i 125). Petit considera que Llull esbossa ja en aquesta obra l'existència de l'afat, i en la tercera part de l'article fa un resum dels aspectes que considera més remarcables de *Lo sisén seny, lo qual apelam affatus*. Malgrat això, el que interessa més a l'autor és lligar la teoria lul·liana del llenguatge i de la significació amb la seva proposta epistemològica, que segons Petit neix d'una reacció davant el «desdoblament de la raó tòpica i la demostrativa científica» generada per la recepció d'Aristòtil, la qual s'observa en els pensadors dominicans, començant per Tomàs d'Aquino. La conclusió de tot plegat és que la voluntat de Llull de trobar un equilibri entre el «llenguatge tòpic» i el «científic» el converteix directament en «precursor de la filosofia del llenguatge» (al final de l'article hi ha una «Bibliografia moderna que il·lustra la novetat lul·liana»: Gadamer, Habermas i Andreu Marquès); d'altra banda, Petit defensa Llull dels que l'acusen de ser un racionalista extrem perquè la raó lul·liana «té en compte allò que sentim i vivim» i és «una raó comunicativa oberta a la totalitat de la realitat i no simplement a la raó pràctica».

Francesc Tous

## 64) Pistolesi, «Percorsi della traduzione nel Medioevo (secc. XII-XIV)»

La storia della traduzione e della prassi traduttiva è uno degli argomenti più problematici, mutevoli e spinosi che si possa presentare agli studiosi del Medioevo. Pistolesi pone fin da subito dei limiti al suo ambito di studi, indicando come *fil rouge* che percorre la sua analisi l'uso e l'abuso della distinzione geronimiana tra traduzione *ad sensum* e *ad verbum*, brevemente illustrata al punto 2 dell'articolo. Si inizia questo viaggio dalla produzione mediolatina, prendendo in esame le traduzioni delle opere filosofiche e prendendo come punto di vista quello di Bacone, che accusava i traduttori di essere troppo letterali e di non essere capaci di rendere chiaro il significato del testo di partenza. Ma è proprio questa letteralità che permette agli studiosi di capire la direzione di queste traduzioni e di chiarire le attribuzioni incerte.

Se si trova una certa unità di procedimenti nelle traduzioni latine, diversa è invece la direzione dei volgarizzamenti. Il nuovo pubblico laico desidera, più che abbisogna, accedere ai testi della cultura nel proprio volgare, e anche qui i traduttori invocano la distinzione di san Girolamo, invocando un'aderenza al testo di partenza che nella maggior parte dei casi corrisponde al rispetto del senso, più che alla parola. Le traduzioni in volgare avranno una enorme diffusione, al punto da diventare *topos* compositivo per opere originali, scritte nel volgare che più poteva piacere al pubblico. Con l'esperienza delle traduzioni in volgare si crea la necessità di riflettere non solo sulla lingua di partenza, ma anche su quella d'arrivo e sul confronto tra le strutture e il lessico delle due lingue. Si fa strada così ai rifacimenti, che superano la semplice traduzione per produrre un testo nuovo.

Il superamento della dipendenza del volgare italiano dalla produzione latina e francese si ha con la riflessione dantesca del *Convivio*, dove è bene espresso il concetto di intraducibilità, che non è applicabile esclusivamente alla poesia, ma a tutta quella produzione «per legame musaico armonizzata». Com'è ben noto la letteratura italiana inizia con la «traduzione» da parte dei poeti siciliani di poemi provenzali, ma questa operazione è in realtà una trasformazione radicale della metrica originale. Si viene così a creare un'opera nuova, un rifacimento, a cui Dante può quindi dare valore fondativo per la letteratura peninsulare.

Come esempio riassuntivo di tutte le posizioni presentate nell'articolo, Pistolesi espone le traduzioni delle opere di Llull. Per il beato, la traduzione ha in effetti un ruolo fondamentale per la diffusione dell'Arte. L'originalità di questa produzione viene subito messa in evidenza dall'autrice: Llull partecipa a queste traduzioni in maniera attiva, al punto che si può parlare di autotraduzioni. Le direzioni traduttive sono inoltre diverse: oltre alla maggioranza di traduzioni

catalano-latino, abbiamo anche delle traduzioni orizzontali tra volgari romanzi, dalle cui copie di lavoro si sta riuscendo a delineare il metodo di lavoro peculiare dello *scriptorium* lulliano. Anche in Llull troviamo degli accenni alla distinzione geronimiana dove la preferenza viene data al *sen* più che alla *lettra*. Llull sa che per la diffusione della sua opera le versioni in altre lingue devono essere comprensibili al pubblico d'arrivo e, come ricorda Pistolesi, molte traduzioni latine aggiungono o tolgono parti dell'originale per renderlo più adatto ai fruitori del testo. L'originalità delle traduzioni lulliane è proprio quella di essere sia punto di partenza che punto di arrivo, ribadendo così come l'Arte venisse presentata come autorità alternativa a tutte le scienze e mostrando ancora una volta l'originalità e l'abilità lulliana nell'autopromozione.

Nelle conclusioni, Pistolesi sottolinea come gli studi sulla traduzione manchino ancora di completezza, riprendendo l'osservazione di Folena, ancora valida, che non si ha teoria senza esperienza storica.

L'autrice è riuscita perfettamente nel suo intento di mostrare una linea di studio solida attraverso non solo l'evoluzione del pensiero ma soprattutto l'esempio pratico. La scelta degli autori è efficace e rappresenta perfettamente l'evoluzione del ruolo della traduzione in un momento delicato della storia delle lingue romanze, com'è il Medioevo. L'uso di Llull come paradigma d'arrivo non dipende solo dagli studi che l'autrice ha dedicato alle traduzioni lulliane, ma elucida chiaramente la pragmaticità delle scelte del beato per la diffusione dell'Arte, ben diversa dall'idea dantesca dell'intraducibilità sia della poesia sia della prosa letteraria. Speriamo che l'elenco di nuovi temi di studio che concludono l'articolo venga ben presto preso in considerazione e conduca a definire la pratica traduttiva medievale con studi efficaci come questo.

Simone Sari

#### 65) Planas Ferrer, «David contra Goliat. Les lluites antilul·listes a meitat del segle XVIII»

Seguint la línia d'analitzar episodis de la història lul·lística mallorquina, Rosa Planas proposa, en aquesta ocasió, una anàlisi de les lluites entre lul·listes i marrells durant el segle XVIII, que culminaren amb l'actuació del bisbe Díaz de la Guerra. Insisteix, per tant, en un tema ben espigolat per Ferrer Flórez (2001, 2003 i 2006).

El fil conductor de la proposta és el comentari exhaustiu d'un dels documents desencadenants de la polèmica, *La verdad sin rebozo* (d'origen dominic), i de les rèpliques que es feren a aquest opuscle, especialment *El David balear*

*contra el gigante de la verdad sin rebozo* (de factura franciscana). Una de les idees més suggestives és que l'antilul·lisme tenia l'origen en cercles sobretot cultes i eclesiàstics.

Maribel Ripoll

- 66) Planas Rosselló i Ramis Barceló, «La enseñanza del derecho y la formación de los juristas durante la época del Estudio General Luliano (siglos XVI y XVII)»
- 69) Ramis Barceló, «En torno a la supresión del connotativo “Luliana” de la denominación històrica de la Universidad de Mallorca»

Aquests dos treballs fan referència a dues qüestions relatives a la institució universitària illenca i a algunes de les vicissituds que experimentà i, si bé aborden aspectes en principi diferents, la relació entre els uns i els altres és notòria.

Pel que fa als estudis de la matèria jurídica, al primer dels treballs citats, els dos autors els estructuraren en quatre etapes, que tot seguit resumim.

La primera correspon al període inicial de l'Estudi General Lul·lià i va lligada a l'ensenyament de les doctrines lul·lianes, ja que la dotació econòmica per impartir altres estudis fou inexistent, tot i que la intenció dels jurats era la de introduir els estudis de dret i medicina. En relació amb el primer, hi hagué iniciatives molt puntuals i efímeres, que no culminaren fins que es reglamentaren els estudis de dret, amb la col·lació dels graus el 1673, mitjançant el privilegi pontifici necessari, que es va fer efectiu el 1692.

La segona etapa arriba fins a 1568. La característica més important és que els antics «iusperitos» (que passaven un examen davant dos juristes després d'haver cursat estudis de dret durant cinc anys en un Estudi General) esdevenen testimonials en relació amb els doctors i llicenciats, de formació acadèmica reglada. Es tracta de persones, sovint nissagues, que feren els estudis a fora, majoritàriament a Itàlia, cosa que els va fer receptius a la cultura humanista. Aquest contacte amb les universitats itàliques, això no obstant, desaparegué durant les últimes dècades del segle XVI, a causa de la prohibició decretada per Felip II al seus súbdits de cursar estudis a centres estrangers.

Després d'aquesta limitació –i això ens fa entrar en la tercera etapa– els estudiants feren la carrera als Estudis Generals de la Corona d'Aragó (Barcelona, Lleida, Osca, València, Gandia i Oriola), mentre que a penes n'hi hagué que freqüentaren el món castellà. Quant als centres itàlics, l'únic on hi ha encara presència mallorquina és a Pavia, en el ducat de Milà, que es trobava sota domini hispànic.



Finalment, a partir de la fundació que va fer el mercader Gabriel Riera el 1626 es dotaren tres càtedres de dret (lleis, cànons i *instituta*) que es mantingueren fins a la reforma de 1692. Cal remarcar que foren controlades per catedràtics lul·listes, circumstància que provocà vicissituds diverses en relació amb el seu funcionament.

En definitiva, la conclusió més important que es deriva d'aquesta evolució és que des de la primera etapa fins a l'última notam un augment dels juristes a l'illa que coincideix alhora amb una disminució de la seva preparació, ja que passaren de formar-se a centres estrangers de notori prestigi, sobretot als estudis generals itàlics, als molt menys prestigiosos de l'àmbit catalanoaragonès del moment.

Quant al segon treball, l'autor analitza un moment especialment controvertit en la història de la Universitat de Mallorca: la supressió el 1772 del connotatiu de «lul·liana». La decisió evidentment va generar una forta polèmica i, com és obvi, no fou gens gratuïta. Rere la circumstància hi conflueixen dos factors: d'una banda la tradicional animadversió dels dominics envers la figura de Llull i, de l'altra, l'antijesuïtisme de Carles III. Després d'exposar-los per separat, podem veure la connexió que hi ha entre l'un i l'altre a l'hora d'explicar el fet, en un context en què el moviment antilul·lià es manifestà amb força fins a culminar amb el pontificat de Juan Díaz de la Guerra.

Cal remarcar que l'estudi aborda un aspecte que, tot i que no havia passat desapercbut, no havia estat estudiat convenientment. De fet, en un treball anterior del mateix autor (ressenyat en aquesta mateixa revista), hom ja va analitzar els aspectes ideològics relatius al lul·lisme subjacents a les diferents denominacions que tingué la Universitat de Mallorca al llarg del temps. I és que, com no podia ésser d'altra manera, la polèmica lul·liana també va penetrar a la Universitat i s'hi manifestà a través de les visions diferents que en tenien els qui defensaven el seu caràcter lul·lià i els qui consideraven que la doctrina lul·liana no havia de constituir la seva raó d'ésser. També les lluites pel control de les càtedres entre pro i antilul·lians en fou una altra manifestació, aspecte també estudiat pel professor Rafael Ramis.

En conclusió, ambdós treballs, a part d'altres factors que els fan interessants per a la història cultural i del dret, ens ofereixen una informació molt valuosa sobre un aspecte de notori interès en relació amb la història del lul·lisme i l'antilul·lisme: com les lluites entre els dos bàndols també s'introdüïren, foren presents i marcaren el destí de la institució universitària illenca.

67) Planas Rosselló i Ramis Barceló, *La facultad de leyes y cánones de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca*

El procés d'implantació d'una universitat a Mallorca que oferís graus va seguir un llarg camí que s'inicià el 1483, quan Ferran II concedí el privilegi per obrir un Estudi general finançat amb aportacions particulars. Hagueren de passar gairebé dos-cents anys fins que no arribà, el 1673, el privilegi pontifici corresponent, de Climent X, que permeté a la institució atorgar graus, encara que no es va fer aplicable fins al 1692, ara amb el nom d'Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca. La institució va perviure fins als últims dies de 1829, en què fou suprimida. Pel que fa a l'ensenyament del Dret, la pretensió inicial de donar possibilitat als mallorquins de completar els estudis a la mateixa illa, amb la finalitat pràctica de formar els professionals que ocuparien càrrecs administratius i polítics en les seves institucions, derivà en una lenta decadència a causa de l'aïllament doctrinal, l'escassa renovació del claustre i les seves estructures, i unes dificultats econòmiques que feren incapaç la Universitat de respondre als plans de reforma successius endegats pels ministres borbònics. Aquest periple de gairebé 150 anys d'existència dels estudis de Dret a la Universitat Lul·liana és l'objecte del llibre dels professors Planas Rosselló i Ramis Barceló que ressenyem, en què culminen diversos treballs dels autors sobre l'estructura, el funcionament i el claustre dels estudis de Dret d'aquella Universitat. El llibre consta de cinc capítols dedicats als juristes mallorquins en temps de l'Estudi general lul·lià (Planas i Ramis); els plans d'estudi i els mètodes d'ensenyament de la Universitat Lul·liana (Planas); la composició del claustre i el sistema d'oposicions (Ramis); la col·lació de graus (Ramis); i el declivi i la supressió (Planas i Ramis), que es completen amb un diccionari biogràfic annex dels seus catedràtics de Dret (Planas i Ramis). Es basa en documentació arxivística i en les *Constituciones* de la mateixa Universitat (1698), en la bibliografia publicada sobre aquesta i altres institucions universitàries de l'època, així com en un testimoni coetani de gran valor com el dietari del catedràtic Joaquim Fiol (1782-1788; ed. de Palma, 1933-1935).

Malgrat algunes experiències breus d'introducció d'estudis jurídics, mentre va ser vigent l'Estudi General Lul·lià (1483-1692), els estudiants mallorquins de Dret es graduaven en altres universitats, sobretot a Itàlia, i seguien una *peregrinatio* acadèmica on no eren rars els contactes amb centres impregnats de lul·lisme. La pragmàtica de Felip II sobre la prohibició d'estudiar a l'estranger (1559), aplicada a la Corona d'Aragó el 1568, va canviar el pol d'atracció cap a les universitats catalanoaragoneses (Barcelona, Gandia, Lleida, Osca, València), més que no les castellanès, que no oferien gaire sortides professionals; era a les

Il·les on realment els juristes d'aquesta procedència es podien promocionar. Durant el segle XVII, el nombre de juristes va augmentar, i fundacions com la del mercader Gabriel Riera (1626) permeteren dotar catedres de Dret; tot plegat, unit a la necessitat de tenir professionals en la matèria, féu pressió a favor de la consecució del privilegi de 1673 pel qual es va crear la Reial i Pontifícia Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca, que alliberava els mallorquins de les despeses del trasllat per graduar-se en Dret.

Quant als itineraris curriculars d'aquesta facultat, la nova Universitat Lul·liana ofería el batxillerat en Lleis o en Cànon en cinc anys, amb la possibilitat d'obtenir-lo *in utroque jure* amb dos anys més o un batxillerat de cinc anys. Preveient l'augment de titulats, s'establí que per exercir calia fer posteriorment una passantia amb un advocat i aprovar un examen davant de la Reial Audiència. Pel que fa als continguts, el domini del dret romà i canònic fou absolut fins a la supressió. Les classes es basaven en el mètode tradicional del dictat i l'elaboració d'apunts. Les catedres estaven mal dotades i de vegades només es remuneraven amb les propines dels graus i les conclusions. L'absentisme, doncs, tant d'estudiants com de catedràtics, era un mal crònic i l'aprenentatge es completava amb classes particulars. Els abusos en les col·lacions de graus eren freqüents: cap al 1770, les xifres de graduats es disparen en relació amb les matrícules perquè creix el nombre d'estudiants catalans que viatjaven a Mallorca, sense tenir cap curs aprovat a la universitat d'origen, per doctorar-se de manera ràpida i barata, amb les queixes conseqüents de la Universitat de Cervera.

Els alumnes, en general, pertanyien a llinatges d'advocats i notaris, com els Serra i els Fiol, a famílies acomodades de la part forana –els graduats no solien exercir i acabaven administrant les propietats– o eren clergues destinats a fer carrera eclesiàstica. A partir de la segona meitat del XVIII, baixa l'extracció social dels matriculats i els estudis de Dret es limiten a legitimar la nova classe adinerada procedent de l'antiga menestralia.

El segle XVIII i el primer terç del següent van estar marcats pels intents infructuosos de reforma, de tendència uniformitzant per a tota la Corona espanyola, que giraren al voltant de la implantació del dret «patri», és a dir, el de Castella –«sin olvidar las ordenanzas municipales de Mallorca», s'afegia el 1777. L'estructura i el funcionament de les catedres mallorquines, reglamentada per les *Constituciones* ja citades, i els problemes econòmics constants expliquen la incapacitat d'adaptar-se als plans de reforma, que toparen amb la fidelitat de la Universitat al dret romà i la disposició arbitrària d'assignatures i professors. La tensió amb la monarquia no es va veure precisament beneficiada per les crítiques d'institucions noves com el Col·legi d'Advocats –amb la creació del qual, el 1779, el claustre deixava de tenir el monopoli sobre la professió– i la Reial

Societat Econòmica d'Amics del País. D'altra banda, l'anàlisi del sistema d'oposicions demostra que l'accés a les càtedres era controlat per unes quantes famílies, com ara els Serra, i anava indissolublement lligat a qüestions clientelars i a polèmiques doctrinals al voltant del lul·lisme. El professorat era sobretot mallorquí, però ni els sous ni el prestigi de la Universitat no aconseguiren fidelitzar-lo: hom abandonava la càtedra per accedir a càrrecs administratius més lucratius i les innovacions doctrinals es vehiculaven fora de les aules universitàries –com en el cas de Bonaventura Serra, influït per Muratori.

La supressió de la Universitat no fou resultat de cap pla general, sinó de les condicions específiques del centre, que es poden resumir en la manca de recursos econòmics i la decadència intel·lectual. Quan es rebé la notícia de la supressió i de la conversió en Seminari Conciliar, agregat a la Universitat de Cervera, hi va haver protestes oficials i alguns intents febles de restaurar els estudis oficials de Dret, com la Universitat Literària Balear (1840-1842). Els estudiants mallorquins de Dret hagueren de passar novament a la península per graduar-se, primer a València i des de 1842 a Barcelona, principalment, una situació que va comportar una obertura doctrinal, l'acceptació del dret «patri» i un interès renovat per l'antic dret foral.

L'Estudi general visqué molt determinat per l'escola lul·lística. No va ser concebut per donar formació generalista, sinó com a escola de lul·lisme, un esperit que no es nota en la docència estricta del Dret entre els juristes dels segles XV-XVI. La mateixa observació val, un cop obtingut el privilegi pontifici de 1673, per a la Universitat Lul·liana. Com recordava Ramis en sengles articles publicats en aquesta mateixa revista («La influència del lul·lisme a les Facultats de Lleis i Cànon de la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca», *SL*, 49 [2009], i «El lul·lisme i l'antilul·lisme dels juristes mallorquins als segles XVII i XVIII», *SL*, 50 [2010]), les obres de Llull i el lul·lisme no van influir en els continguts difosos des de la facultat de Lleis i Cànon, malgrat que alguns membres del claustre intervingueren en les polèmiques lul·lianes i antilul·lianes de l'època. El lul·lisme tingué a l'illa un caràcter marcadament institucional i es manifestà sobretot en la Causa pia lul·liana, impulsada per juristes que dominaren el claustre i la Reial Audiència fins a la primera meitat del XVIII i marcaren decidivament els processos de beatificació, sempre al marge de l'activitat estrictament universitària. Una actitud que contrasta amb la dels seus col·legues de les facultats d'Arts i Teologia, que defensaren tesis de contingut lul·lià i participaren en les polèmiques universitàries sobre el beat. Sembla, doncs, que va quedar aïllat un projecte tan interessant com l'edició de l'*Ars iuris* de Palma, de 1745, dins el volum *Omnium scientiarum magistri beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris tertii ordinis seraphici patris sancti Francisci Ars iuris et Arbor impe-*

*rials*, preparada per Nicolau Maiol i Cardell, «col·legiat» de la Universitat, i adreçada als membres de la Reial Audiència; a l'adreça al lector, Maiol defensava la utilitat de l'*Ars iuris* en l'argumentació jurídica i afegia al final del llibre una *Quaestio* pròpia (*inc.*: «Quaeritur quis in iudicio sit magis puniendus, luxuriosus aut avarus») que, partint d'una altra d'aquella obra, es completava amb citacions de títols del beat i d'autors lul·lístics.

Planas i Ramis eliminen, per tant, la possibilitat d'una influència lul·liana directa en la producció dels juristes relacionats amb la Universitat, marcada per una profunda romanització de caire tradicional. Encara que no en donen indicacions, cal pressuposar el mateix dels apunts presos pels alumnes, després revisats pel catedràtic, que servien tant per estudiar com per defensar actes de conclusions? En aquest cas, contrastarien amb alguns apunts conservats d'altres disciplines que adopten esquemes lul·lians, per exemple un curs de filosofia de Pere Joan Grau, catedràtic d'Arts de la Universitat, impartit entre 1695 i 1697 (Biblioteca de Catalunya, ms. 393). La principal aportació a la història del lul·lisme del llibre que ressenyem consisteix, doncs, en l'aproximació prosopogràfica a les figures dels catedràtics, que dibuixa el marc professional en què es movien alguns noms que retrobem en les polèmiques esmentades i en la Causa pia o que produïren textos relacionats amb el beat, com ara Agustí Antic de Llorac, Antoni Bisquerra –promotor, precisament, de l'eliminació de l'adjectiu *lul·liana* del nom de la Universitat, el 1772–, Tomàs Barceló, Miquel Borràs, Bonaventura Serra, ja esmentat, Miquel Serra i Maura o Sebastià Terrers. Una aportació que se suma a altres articles dels autors, especialment les notícies biogràfiques de Planas a les *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 7 (1997) i 10-12 (2000-2002), i, per a la seva contextualització en la història del lul·lisme, els dos treballs citats de Ramis als *SL*.

Maria Toldrà

68) Pomaro, «La tradizione latina del *Liber contemplationis*: el manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3348A»

Gabriella Pomaro ens ofereix, en un treball modèlic sobre el manuscrit Lat. Paris. 3348A (a partir d'ara *P*), una anàlisi molt valuosa sobre els mètodes de treball de l'*scriptorium* lul·lià, que complementa la que ella mateixa havia fet anteriorment en el seu «“Licet ipse fuerit, qui fecit omnia”: il Cusano e gli autografi lulliani» (2005, ressenyat a *SL* 45-46, 2005-2006, p. 132), a partir del manuscrit Ottob. lat. 405 de la Vaticana. Com se sap, *P* transmet l'exemplar de

treball en què es va elaborar la traducció llatina del *Llibre de contemplació*, un volum que Llull (juntament amb dos altres, avui perduts) va donar a la Cartoixa de Vauvert el 1298. La quantitat de dades paleogràfiques i codicològiques que conté *P* és enorme, només comparable a la quantitat de problemes d'interpretació que plantegen aquestes mateixes dades: cancel·lacions del text i reescriptura; interlineació d'esmenes; afegits als marges; i fins i tot, correcció de correccions anteriors. Un treball executat, en diverses fases, per diverses mans de difícil distinció, entre les quals no és descartable que hi hagi la del beat Ramon. De les dificultats que representa l'anàlisi de *P* en són un indicatiu la migrada bibliografia que s'ha ocupat del manuscrit: un article de Rubió de 1935, algunes aportacions de Th. Pindl-Büchel (dues el 1990, i una el 1992), i una monografia de qui signa aquestes ratlles el 2005.

El primer apartat del treball de Pomaro planteja de forma acurada els problemes metodològics a què s'enfronta; i el segon, fa una descripció minuciosa del còdex. Els apartats tercer, quart i cinquè es dediquen a la qüestió fonamental i més complexa del còdex: el procés d'escriptura (d'escriptures, més aviat) de *P*. En primer lloc, l'autora caracteritza les mans que intervenen en el «nucli textual primari»: la primera i fonamental, A, una mà meridional, de tipus notarial, regular i de formació gràfica professional, que controla tot el procés; i, encara, dues altres amb intervencions puntuals i limitades a la primera part del volum. Pomaro analitza la tasca del copista principal, a partir de les correccions que fa de manera immediata en el text mentre escriu, i també als marges i a la interlínia com a conseqüència de retorns al text i relectures, i arriba a diverses conclusions de gran interès: es tracta d'un professional, que treballa a partir d'un antígraf, que té una actitud activa en la seva feina (esmena, amplia i posa en ordre), i que no treballa sol. Pomaro apunta la hipòtesi que hi ha d'haver hagut una protoredacció del *Liber contemplationis* a partir de la qual treballaria A. Al costat d'aquest copista principal, l'autora detecta (als marges i entre línies) quatre «manifestacions escripturals», aparentment de mans diverses, que s'entrecreuen. Totes aquestes mans són clarament d'origen meridional; no hi ha indicis en el còdex que el treball s'hagi fet a París. Tot i això, hi ha algunes intervencions de mans septentrionals posteriors a 1299 (es descarta que hi hagi notes atribuïbles a Nicolau de Cusa, que va consultar el còdex).

Pomaro assenyala la possibilitat que un dels correctors (la mà que anomena A) pugui ser el mateix Llull, que podria ser la mateixa que la nota de dedicació a Perceval Spinola que trobem al Clm 10507 i a la part que ella mateixa havia considerat autògrafa al ms. Ottob. lat. 405 (folis 186-190v).

*P*, doncs, seria el receptacle d'un o més estadis de preparació del text, per força autoritzats per l'autor. Aquesta tasca d'elaboració dóna com a resultat

l'obtenció d'un original a partir del qual deriva la tradició llatina del *Llibre de contemplació*, almenys fins on s'ha pogut comprovar. El treball es clou amb un apartat extens d'apèndixs que dona mostres de les diverses intervencions en el manuscrit classificades tipològicament, confronta detalladament la taula de rúbriques i les modificacions que pateix amb la de la versió catalana, estableix l'estructura dels quaderns que componen el còdex i inclou un ampli recull de fotografies il·lustratives del que s'exposa en l'article.

A. Soler

71) Requesens, «Vers l'edició crítica d'un poema de Verdaguer: *La rosa de Jericó*»

Nova versió, corregida i amb aportacions addicionals, d'un treball previ de l'autor en què feia una primera aproximació a la reconstrucció de la gestació, l'edició i el comentari del poema *La rosa de Jericó*, del llibre *Jesús Infant* de Jacint Verdaguer (Joan Requesens i Piquer, «*La rosa de Jericó* de Jacint Verdaguer. Entre una pietat sensual i una teologia gnòstica», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes. Miscel·lània Joaquim Molas I LVI* (2008, pp. 89-121). En aquesta ocasió, aprofitant l'homenatge a Anthony Bonner, s'hi remarquen alguns punts de coincidència respecte del *Liber de Trinitate et Incarnatione* de Ramon Llull, per bé que «Ningú no pot ni imaginar-se que Verdaguer conegués aquest llibre lul·lià» i que la redacció del poema no degué ser motivada per cap altre impuls que «el devocional poètic o contemplatiu». Requesens es fixa en l'afirmació lul·liana que la creació, ja en origen, estava encarada vers l'encarnació: «Nam sicut in arbore instinctus et appetitus naturae se habent primo ad fructum, et de inde ad florem et ad subsequentia, sic Deus primo se habuit ad illam creaturam, quam primo assumpsit, deinde ad alias creaturas. Et sicut in pomerio branchae, rami, folia et flores sunt ut sit pomum, sic et multo melius omnia creata sunt ut sit homo Christus, uerus Deus et uerus homo» (*Liber de Trinitate et Incarnatione*, Aloisius Madre (ed.), ROL XII, p. 121). Així, en produir-se, tota la creació en va ser, al seu torn, afectada i se'n va beneficiar –inclosa, és clar, la condició humana–; i posa aquesta noció lul·liana en relació amb alguns versos del poema verdaguerià, segons els quals Maria, quan va ser il·luminada pel missatge angèlic, en un nou acte motivat per l'amor, s'obrí al coneixement salvador: «Sobre Ella un blanc colom / ses ales estenia, / i amb la claror del Verb / la Verge resplendia. / Lo món s'omple de llum, / lo cel de melodia / i al test del finestró / la rosa mig s'obria».

J. Santanach

## 72) Reynés, «Preghar amb el beat Ramon Llull en temps de desconhort»

Des de principi del segle xx, l'Església mallorquina ha intentat fer de Ramon Llull un dels referents espirituals per a la comunitat cristiana. Alguns himnes, goigs i pregàries han estat conseqüència d'aquest fervor religiós pel beat Ramon. Poques vegades, emperò, s'havia elaborat una meditació a partir de l'obra pròpiament lul·liana. Això és el que ha posat en pràctica el P. Jaume Reynés: a partir de la paràfrasi del *Desconhort*, ha elaborat tot un qüestionari per a la meditació i la reflexió sobre els valors espirituals en temps de crisi. Com diu l'autor mateix, proposa una «lectura orant del poema del Doctor Il·luminat que ens pot ajudar a discernir el nostre estat d'ànim». Una lectura de caràcter intimista i personal, allunyada de la norma acadèmica i que té per objectiu acostar Llull a un públic poc avesat a interpretar-ne l'obra canònicament.

Maribel Ripoll

75) Romano, «La *Figura praedestinationis* nel *Liber contemplationis in Deum* di Raimondo Lullo»

La via scelta da Marta Romano per esaminare i quattro densi capitoli del *Liber contemplationis* sulla predestinazione (265-268) è stata quella di cogliere gli elementi che, all'interno del testo, permettessero di costruire una figura, cui l'autore stesso sembra alludere quando invita a seguire «*artem, per quam scit inquirere et cognoscere praedestinationem*» (cap. 267; cf., nel cap. 265, *Artem et Regulam*). La figura è stata elaborata ispirandosi alla figura X dell'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, ma i rapporti fra i sedici principi (solo in parte coincidenti con quelli del modello) sono operati attraverso quattro quadrati, che richiamano piuttosto la figura S. I sedici principi della «figura fittizia, perché non creata da Lullo, ma che è lo strumento sensuale per giungere alla conoscenza intellettuale del tema della predestinazione» (p. 367) sono le quattro qualità divine (Sapienza, Volontà, Potenza, Giustizia), le quattro qualità umane (volontà libera, potenza non costretta, obbligazione, merito), e le quattro coppie di termini inscritte sui rami dell'Albero della predestinazione (quattro cause/casualità, possibilità/impossibilità, potenza/atto, facoltà razionale/facoltà di agire).

Il procedimento analitico con cui il testo è stato indagato, anche in funzione della comprensione «operativa» che la costruzione della figura richiedeva, mette in luce l'ossatura del discorso luliano attraverso una serie di elementi salienti, che costituiscono un abbozzo interessante dal punto di vista dottrinale; ed è un peccato che la loro articolazione non sia stata messa più esplicitamente in rilievo.



vo. Il primo di tali elementi è la correlazione fra la perfezione, che caratterizza le qualità divine di Volontà e Potenza, e la libertà che caratterizza le corrispondenti qualità umane: lo scarto fra divino e umano, nel quale la contraddizione apparente fra predestinazione e libero arbitrio si colloca, viene reso così immediatamente evidente da Lullo –seppure non coi toni drammatici della disputa sulla predestinazione d'età carolingia. Forse anche più importante è il secondo tema, l'affermazione della semplicità divina, che non può venir espressa dalla parola e dalla scrittura, ma che l'intelletto intuitivamente coglie come non-contrarietà delle qualità divine e come simultaneità del loro operare; questa coincidenza, che vieta di arrendersi all'apparente contrasto fra Sapienza –rispetto a cui la predestinazione è intesa come prescienza– e Volontà, Potenza, Giustizia, nelle quali la predestinazione sembra invece introdurre un elemento di «minorazione», viene resa intuibile mediante la visualizzazione: ecco perché costruire una figura è stata una scelta interessante da parte della studiosa. Il tema della semplicità fa inoltre risuonare un'inaspettata eco del *De praedestinatione* di Giovanni Scoto Eriugena, che proprio alla semplicità divina si richiama fin dalle prime pagine del suo trattato; e potrebbe consentire il tentativo di contestualizzare il pensiero lulliano su questo difficile argomento teologico, sul quale l'eredità agostiniana era tutt'altro che univoca.

A fronte della semplicità del principio divino, la duplicità dei discorsi sulla predestinazione –al bene o al male, vera o falsa– dipende dal fatto che l'intelletto umano opera nel tempo e si esprime attraverso un linguaggio dualistico, come mostrano le coppie disgiuntive di termini che costituiscono i rami dell'Albero. Da ciò la falsa opinione di una predestinazione alla salvezza o alla dannazione, che renderebbe impossibile riconoscere la libertà dell'agire umano di cui l'uomo fa esperienza auto-riflessiva, e dalla quale deriva il merito o la colpa. Vincolato al tempo e al linguaggio –due elementi che anche l'Eriugena e Boezio avevano sottolineato–, l'intelletto umano può tuttavia per Lullo conoscere veramente la «*vim quam habet praedestinatio in potentiis rationali et motiva*», arrivando a comprendere positivamente che la predestinazione «*non facit ullam constrictionem voluntati nec potestati hominis*» (cap. 268): può cioè uscire dalla contraddizione apparente fra predestinazione e libero arbitrio, e concepire la predestinazione stessa come lo snodo misterioso fra l'assoluta perfezione, semplicità e a-temporalità divina, e la limitatezza dell'essere umano la cui conoscenza procede *sensualiter et intellectualiter*, nel tempo e secondo il principio di non-contraddizione.

Col termine *praedestinatio* Lullo nomina dunque il concetto mediante cui l'uomo cerca di delineare il proprio rapporto attivo con Dio, sia pure rischiosamente –e proprio per il rischio intrinseco di intendere questo concetto erroneamente e di produrre false opinioni su di esso l'autore prudentemente sottolinea

che «est bonum quod non tractet frequenter de ipsa» (cap. 266), dedicandosi alle buone opere senza troppo indagare nel mistero. Cifra dell'impossibilità per l'intelletto umano di cogliere per intero il senso del disegno divino –così come l'immaginazione non può immaginare l'intero firmamento–, la predestinazione non può essere detta in parole, e tuttavia può venire intuita e fatta intuire, offrendosi come esempio peculiare della possibilità per l'intelletto di «trascendersi» mediante l'*ars*.

Michela Pereira

76) Roviró, «El ángel, el ser que un día fue libre. Comentarios a la teoría de la libertad angélica en el *Libre de contemplació en Déu* de Ramón Llull»

Aquest treball se centra en la noció de llibertat d'acord amb el tema del volum que l'acull i ofereix una glossa del capítol 37 del *Llibre de contemplació en Déu*, que pertany a la distinció 10, que tracta de la creació. Les pp. 235-240 estan dedicades a presentar sumàriament Ramon Llull i la cosmologia simbòlica medieval, d'acord amb les aportacions de Pring-Mill. La glossa del capítol 37 ocupa la resta de l'article i té cura d'associar la noció de llibertat amb la condició racional dels àngels i dels homes. És important la idea de la creació de tots els àngels en una sola acció divina; és una condició que els impedeix de canviar perquè la llibertat de tria defineix de forma estable la seva natura. A diferència de l'home, l'àngel no evoluciona ni canvia, sinó que és manté estable, perquè la creació dels àngels és sostinguda permanentment per Déu. La individualitat angèlica és definida en termes d'éssers «no departibles»: cada àngel té la seva forma essencial, que l'agrupa dintre de la categoria angèlica comuna. És la llibertat el que dóna lloc a l'existència de diables: els àngels que es van apartar de la gràcia perquè van refusar l'orde diví, enduts per la supèrbia de ser ells mateixos. Llull usa el terme *defalliment* de la gràcia per expressar aquest efecte de llibertat en els àngels caiguts. L'absència de gràcia impedeix la glorificació dels àngels caiguts, l'existència dels quals és una contradicció pura, perquè la renúncia a Déu implica la desunió, la destrucció, l'anul·lació d'allò que és. La pena i la glòria relativa als àngels i als diables és necessàriament eterna. En aquest marc la llibertat humana es presenta del tot diferent, ja que l'home comparteix amb els animals la dimensió corporal, aliena a la llibertat mateixa. La culpa de l'home també és diferent de la de l'àngel, perquè l'home pot pecar en el cos i en l'esperit, cosa impossible per a l'àngel. L'encarnació de Crist ofereix una protecció a l'home superior a la que té l'àngel. L'home és una criatura especialment estimada per Déu. Els àngels i els diables no poden canviar perquè els lliga la tria lliure que

van fer al començament de ser creats; l'home té l'opció de salvar-se gràcies a la mediació de Crist.

L. Badia

77) Rubio, «“Significatio” im *Liber contemplationis*, oder: wie kann man durch die Betrachtung die Wahrheit finden?»

Der Artikel thematisiert die Vorstellung von Wahrnehmung und Erkenntnis in den Kap. 169-206 des *Llibre de contemplació*, und insbesondere die Art und Weise, wie Llull den Übergang von der sinnlichen Wahrnehmung der *sensualitates* (kat. *coses sensuales*) hin zur Verstandeserkenntnis der *intellectualitates* (*coses entel-lectuals*) konzeptionalisiert. Die entscheidende Denkfigur ist hier die Ähnlichkeit (*similitudo*), die es erlaubt, von einem besser bekannten Erkenntnisobjekt ausgehend Schlüsse auf ein anderes, weniger bekanntes zu ziehen. Die zentrale Technik ist bei diesem Vorgehen die Analyse der Unterschiede von Eigenschaften der Objekte. Dem liegt auf geradezu modellhafte Weise ein Denken nach Foucaults Episteme der Ähnlichkeit zu Grunde. Bedeutung zu erkennen heißt dabei, «das verdeckte Geheimnis durch ein Zeichen [...] oder eine Ähnlichkeit» aufzudecken, und die wichtigste Metapher hierfür ist bei Llull die des Spiegels.

R. Friedlein

78) Ruiz Simon, «Ramon Llull», *Encyclopedia of Medieval Philosophy*

Es tracta d'un article de cinc pàgines per a una enciclopèdia de filosofia medieval en el qual una pàgina i mitja, al principi, sobre la vida, i mitja pàgina de bibliografia, al final, emmarquen una part central sobre el pensament. Les proposicions filosòfiques lul·lianes no es poden entendre sense tenir en compte la seva fonamentació en l'intent de convertir els infidels. L'eina principal en aquesta determinació és l'Art, que s'inicia com una *ars inveniendi*, una dialèctica, un camp que en aquella època era dominat pels *Tòpics* d'Aristòtil, amb la qual hom podia discórrer sobre qualsevol tema i examinar la pertinència dels principis de totes les ciències. En la versió lul·liana, els tòpics per excel·lència són les figures de l'Art. Amb l'*Art demostrativa* entrem en els dominis dels *Analítics posteriors*, afegint a les tècniques aristotèliques una *demostració per equiparància*. La formació d'una Art que a la vegada era inventiva i demostrativa respon a la voluntat de superar la separació típicament escolàstica entre la demostració i l'heurística, obrint el camí a una ciència universal. Amb l'Art

ternària Llull ofereix la possibilitat de construir un sistema en el qual els principis del coneixement coincideixen amb els de l'èsser. Al mateix temps, presenta l'Art com una eina per superar les «dissonàncies» entre teologia i filosofia en el món acadèmic parisenc, on s'intentava formular una filosofia independent. El que Llull volia fer era mostrar la concordança entre els dos camps, amb el segon subordinat al primer, i constituir el primer com a vertadera ciència, una ciència capaç de convertir també els musulmans. La posteritat, més que en aquests usos que Llull havia proposat, s'ha interessat per l'Art com a artefacte epistemològic per descompartimentalitzar la «vella ciència», per alliberar el pensament de prejudicis contra la intercomunicabilitat de les diverses ciències i per establir ponts entre doctrines científiques i el descobriment de coneixements nous.

A. Bonner

83) Stones, «Le débat dans la miniature: le cas du *Breviculum* de Thomas le Myésier»

El propòsit general de la publicació que recull l'article d'Stones és l'anàlisi de la presència i l'evolució del text curt inserit en les miniatures dels manuscrits des de la fi del segle XI a l'inici del segle XIV. En l'aportació que ens ocupa, l'autora centra l'atenció en les possibles fonts que van inspirar Le Myésier i l'artista que va dur a terme les miniatures del *Breviculum*. Després de descriure la disposició de la imatge i del text en les dotze il·lustracions que conté el còdex, en primer lloc Stones suggereix que els trets iconogràfics del retrat de Ramon poden ser d'origen meridional. L'estudiosa menciona un parell de manuscrits on es poden trobar personatges amb barbes similars a les de la representació de Llull, que apareixen en contextos bíblics i litúrgics. Tot i així, l'autora dedica bona part de les seves reflexions a escatir les possibles fonts dels debats que es poden llegir en les miniatures del *Breviculum*, i altra vegada considera que la seva ascendència és meridional. Stones relaciona la feina de Le Myésier amb dos àmbits intel·lectuals força diferents: d'una banda, amb els cercles mèdics italians; de l'altra, amb els predicadors occitans. Pel que fa al primer, Stones analitza un grup de manuscrits que transmeten diferents versions del *Tractatus de herbis* de Mattaeus Plaetearius (s. XII). En dos d'aquests manuscrits (BNF lat. 6823 i Florència, BN Pal. 586), hi ha tres miniatures en què apareixen Adam i metges cèlebres del món antic, com ara Hipòcrates o Galè, discutint entre ells. Tal com succeeix en algunes il·lustracions del *Breviculum*, els textos pronunciats pels personatges es disposen al costat de les seves boques. Finalment, Stones també estableix un paral·lelisme entre les miniatures projectades per Le

Myésier i les que apareixen en textos didàctics de l'àrea de Tolosa, especialment en el *Breviari d'amor* de Maftre Ermengaud. L'autora analitza una miniatura present en l'exemplar conservat a Londres (BL Royal 19.C.I, f. 125) i també en el de St. Petersburg (BN de Rússia, Prov. F.v.XIV.1, f. 126) en què es poden observar, a banda de textos explicatius de natura diversa, algunes llegendes que reproduïen les paraules pronunciades per Crist. Cal dir que les descripcions i les argumentacions de l'autora se segueixen bé perquè l'article inclou reproduccions de bona part de les miniatures objecte d'estudi.

Francesc Tous

84) Tenge-Wolf: «*De divisione huius libri: Zahlensymbolik und Zahlenkomposition im Liber contemplationis*»

Der Artikel befasst sich mit dem zahlenkompositorischen Bau des *Llibre de contemplació* auf mehreren Ebenen der Gliederung dieses Textes. Die primäre Bedeutung dieses Bauschemas schlüsselt Llull selbst in seinem Vorwort auf, wenn er z.B. in der fünfgliedrigen Einteilung in Teilbücher einen Verweis auf die fünf Wunden Christi sieht. Im Artikel der Verfasserin wird nun der Frage nachgegangen, ob diese von Llull vorgeschlagene Allegorisierung auch Bezüge zu den Inhalten des *Llibre de contemplació* erkennen lässt. Die bisherige Forschung äußert sich dazu negativ (neben den hier genannten Autoren gilt dies auch für Heinz Schulte-Herbrüggen und seinen Beitrag in der Festschrift für Erich Loos, 1994), und auch dieser Artikel gelangt im Wesentlichen zur selben Schlussfolgerung, mit der Ausnahme des Teilbuches zu den zehn Sinnen. Anders sieht es dagegen mit der Gliederung des *Llibre de contemplació* in 365 Kapitel aus: Sie hat eine praktische Funktion im Sinne einer Leseanweisung für eine tageweise Lektüre. Über den *Llibre de contemplació* hinaus finden sich im Überblick des Llullischen Œuvres trotz Llulls enormen Willens zur Gliederung seiner Texte neben dem *Llibre de contemplació* kaum weitere Beispiele für solche allegorisch aufgeladenen Strukturen.

R. Friedlein

89) Uscatescu, «Die Bäume des Seins im *Liber contemplationis in Deum*: Lullus' frühe Ontologie»

In diesem Artikel wird die Metapher des Baums in der Ontologie des *Llibre de contemplació* untersucht, wie sie insbesondere in den drei Bäumen des Seins

in Kap. 227-237 erscheint. Grundlage der Analyse sind dabei die naturalisierten Baumdarstellungen und der Text von Salzingers lateinischer Übersetzung des *Llibre de contemplació* von 1742. Zunächst wird eine kulturhistorische Hinführung zur Bedeutung von Bäumen entfaltet, die auf den Hauptstationen Mythologie, Porphyrius, Bonaventura und Islam beruht. Der streckenweise schwer lesbare Hauptteil des Artikels widmet jedem der drei Bäume ein Unterkapitel: Der erste Baum veranschaulicht Llulls Seinsbegriff anhand der drei Grundbegriffe *esse*, *necessitas* und *privatio* («Beraubung»). Der zweite Baum ist anhand des hier in Nah- und Fernursachen gedoppelten Aristotelischen Ursachenschemas den Kausalbeziehungen gewidmet, die Lull für die einzelnen Stufen der *chain of being* durchdekliniert. Der dritte Baum ist der Qualitätenlehre gewidmet. Im Überblick erweist sich das Baumschema an erster Stelle als Hilfe zur Veranschaulichung der Llullischen Begriffskombinationen.

R. Friedlein

90) Vega: «Das Sehen und die Vision. Einblicke in die *vita ordinaria* (*Liber contemplationis*, Kapitel 103-124)»

Der Artikel beschäftigt sich mit den Kapiteln des *Llibre de contemplació* zum Gesichtssinn. Vergleichend dazu werden zunächst einige Überlegungen zu den beiden Illustrationen der *Vita coetanea* angestellt, auf denen zum einen Llulls Kreuzesvisionen und zum anderen die Erleuchtung von Randa dargestellt sind. Diesen beiden Visionen entspricht, der zweiten Hälfte des Artikels zufolge, Llulls Unterscheidung des körperlichen vom geistigen Sehen; von dieser Feststellung aus wird ein Brückenschlag zur modernen Phänomenologie unternommen.

R. Friedlein

91) Walter, «Gott: Trinität und Menschwerdung (*Liber contemplationis*, Kapitel 4-102)»

Es werden die zentralen Merkmale der Llullischen Gottesvorstellung analysiert, wie sie in den Anfangskapiteln des *Llibre de contemplació* entfaltet werden: Es sind dies zum einen Gottes Dreieinigkeit (*trinitat*) und zum anderen seine Menschwerdung (*encarnació*), mithin also die beiden Züge des Gottesbildes, die unter den monotheistischen Religionen für das Christentum spezifisch sind. Llulls korrelatives Denken und seine kombinatorische Vorgehensweise

sind im Gottesbild dieses Frühwerks *in nuce* bereits erkennbar. Die Menschwerdung erscheint in seiner Argumentation als ein Merkmal des Christentums, durch das dieses eine höhere Auffassung von der Güte Gottes vermittelt und sich daher über seine Schwesterreligionen erhebt.

R. Friedlein

93) Wyllie, «Adaptive Reasoning in Ramon Llull's *Liber de syllogismis contradictoriis*»

L'article suggereix una semblança entre la lògica subjacent al mètode lul·lià dels sil·logismes contradictoris i una varietat de la *discursive logic of adaptive inconsistency*, amb la qual comparteix el caràcter paraconsistent. Per al lector no entès en la matèria, la lògica paraconsistent parteix d'un problema present en la lògica clàssica, que demostra que la presència d'una sola contradicció pot dinamitar tot el sistema. És a dir que si podem afirmar que A i no-A són simultàniament vàlids, una prova rudimentària demostra que qualsevol B (per exemple, la lluna és un formatge brie de grans dimensions) també seria vàlid. O, com se solia dir, *ex contradictione sequitur quodlibet*, i és per això que un sistema lògic que admet una contradicció sense més és anomenat «explosiu». Un sistema paraconsistent es formula precisament per muntar una lògica capaç d'acceptar una contradicció sense ser «explosiva».

Ara bé, amb els sil·logismes contradictoris el que Llull pretén fer no és construir una lògica que en la qual tals contradiccions siguin acceptables, sinó simplement emprar un dels sil·logismes de la parella contradictòria per provar l'altre. En l'exemple que Wyllie dona a la p. 121, diu clarament que «but since such contradictions are impossible, therefore ...». És a dir, és precisament pel fet que no poden conviure que un dels dos sil·logismes es pot emprar per provar l'altre.

Però Wyllie introdueix una altra consideració a propòsit d'una intervenció de Raimundus en el diàleg del *Liber de syllogismis contradictoriis*. Diu Raimundus a l'Averroista: «tu semper facis obiectiones cum tuo possibili, quod est inferius; et ego soluo tuas obiectiones cum possibili, quod est superius. Et ideo tu et ego sumus in aequiuocatione, non autem in contradictione» (ROL VII, p. 192). Wyllie interpreta això com si volgués dir que la conclusió no és la contradicció entre «p» i «no-p», sinó entre «possible-p» i «possible no-p», la qual cosa implica –des de la perspectiva d'un lògic– entrar en la lògica modal. Però en Llull el concepte de possibilitat normalment es presenta com una condició necessària per a l'inici d'un debat; en contrast, per exemple, amb els pensadors que asseveren que els articles de la fe no es poden ni tan sols intentar demostrar, o amb els

infidels que neguen les bases que Llull vol establir, és a dir, interlocutors que fan impossible la discussió. En el context citat, doncs, el concepte de possibilitat té més a veure amb les premisses relatives a les bases que fan possible el diàleg que no pas amb la conclusió. Quan Llull parla de «possibilitats inferiors» (vegeu la n. 13) es refereix a l'epistemologia aristotèlica (és a dir la dels «averroistes»), segons la qual no hi ha cap coneixement que no tingui el seu origen en els sentits, en contrast amb la seva, basada en l'Art, que era capaç de funcionar a un nivell «superior». El problema rau, per tant, en una «equivocació», que té més a veure amb les posicions inicials que amb el resultat final.

Potser aquest problema s'hauria pogut resoldre si Wyllie hagués formulat algunes de les proposicions lul·lianes en el llenguatge d'una lògica paraconsistent i hagués mostrat les conseqüències que el beat en deriva. Però resulta que els sil·logismes contradictoris s'expliquen en el cos de l'article, mentre que es parla de la lògica paraconsistent a la n. 12, i no s'explicita la connexió entre les dues coses.

Hi podria haver oportunitats de descobrir lògiques paraconsistents en Llull, però caldria explorar altres racons del seu pensament, com per exemple la qüestió de la predestinació/franc arbitre o el conegut tema dels punts transcendents. Fins i tot potser seria possible mostrar que, segons Llull, els «averroistes» volien construir una mena de lògica paraconsistent amb les ambigüitats de les famoses dobles veritats; unes ambigüitats que Llull volia desmuntar, mostrant que només una de les seves contradiccions podia ser vera. Però normalment el que feia Llull amb aquestes contradiccions era utilitzar-ne una per provar l'altra.

Finalment, les fonts de les dues citacions inicials són equivocades: la primera hauria de ser ROL XI (i no VI) i la segona al revés, ROL VI (i no XI). A més, a la primera, caldria afegir les pp. 363-375.

L. Badia



## CRÒNICA

### 1. Congrès Internacional de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM)

Del dia 20 al 25 d'agost de 2012 es va celebrar a Freising (Alemanya) el Congrès Internacional de la SIEPM, dedicat als plaers del coneixement. Per indicació del president, el professor Josep Puig Montada, es va organitzar una sessió lul·liana, coordinada pel Dr. José Higuera Rubio (UAB), amb presència de lul·listes d'Alemanya, Itàlia i Espanya. Les temàtiques lul·lianes, sempre present com a fil el pensament filosòfic medieval, tingueren perfils també teològics, jurídics, històrics i mèdics.

El dimarts 21 hi hagué la primera sessió, dividida en dues parts. La primera fou moderada pel professor Alexander Fidora (ICREA-UAB) i hi intervingueren el Dr. Antoni Bordoy (UIB), que va aprofundir sobre el coneixement de Déu en Llull, i la Dra. Celia López Alcalde (UAB), que dissertà sobre el concepte d'analogia en el *Liber novus de anima rationali*. Tot seguint, presidint la taula el Dr. Jorge Uscatescu (Universitat de Freiburg), la professora Annemarie Mayer (Institute for Ecumenical Research, Tübingen) parlà d'alguns trets específics de la *Contemplatio in Deum* en Llull, i el Dr. Rafael Ramis (UIB) explicà la figura de Bernard de Lavinheta com a intèrpret del pensament jurídic lul·lià.

El dijous 23 hi hagué la sessió lul·liana següent. El Dr. Antoni Bordoy moderà la primera part, en què intervingueren la Dra. Carla Compagno (Universitat de Freiburg), que parlà de *la scienza geometrica nell'ars lulliana*; el Dr. José Higuera Rubio, que dissertà sobre el cercle contemplatiu dels noms de Déu; i finalment la Dra. Coralba Colomba, que es va referir als significats dels adjectius *general* i *compendiós* a l'Art de Llull. El Dr. Higuera presidí la segona part de la sessió, on hi hagué tres noves intervencions. La primera, del Dr. Francesco Fiorentino (Universitat de Bari), que es va referir a la crítica lul·liana a la teoria averroista del la felicitat especulativa. La segona fou l'exposició feta pel

professor Alessandro Tessari (Universitat de Pàdua), assistit per Alberto Pavana-to, sobre la projecció de Llull al segle XVII i la seva relació amb el cartesianisme. Finalment el Dr. Guilherme Wyllie (Universidade Federal Fluminense) va parlar de la unificació teòrica de les fal·làcies al pensament lul·lià.

El divendres 24 hi hagué la darrera sessió. La primera part, presidida pel Dr. Guilherme Wyllie, tingué dues ponències: una de Rogerio Ribeiro Tostes i Dennys Robson Girardi sobre l'*Ars generalis ultima* i el seu raonament demostratiu; l'altra del Dr. Esteve Jaulent (Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio), en què el ponent va confrontar el pensament de Paolo Flores d'Arcais amb algunes tesis lul·lianes. La segona part fou moderada pel Dr. José Higuera i varen intervenir el professor i editor Josep Batalla, comentant algunes aproximacions contemporànies al lul·lisme i l'historiador Francisco José Díaz Marcilla (Universitat de Sevilla), que aportà una síntesi i dades noves sobre el lul·lisme a Castella a les acaballes de l'edat mitjana. Finalment es llegí el resum de la comunicació del Dr. José María Sevilla –que no havia pogut assistir finalment al Congrés– sobre la recepció de l'Art de Llull fins a l'actualitat.

Foren dies d'agradable companyonia i d'intercanvi d'idees. El balanç que es pot fer d'aquest Congrés és força positiu, perquè es va mostrar la vitalitat de la investigació sobre Llull, alhora que es va aconseguir la creació d'una secció lul·liana, dins el marc d'una comissió més àmplia dedicada al pensament llatí en general. Dita comissió, coordinada pel Dr. José Higuera, serà l'encarregada de promoure l'activitat lul·liana dels propers anys en el marc de la SIEPM i s'espera que pugui donar fruits en forma de publicacions i noves aportacions al lul·lisme.

Rafael Ramis Barceló

## 2. Ramon Llull i Itàlia

Com cada any, durant el mes de novembre, per celebrar la festa del beat Ramon Llull, des de la CRL i juntament amb la Maioricensis Schola Lullistica i el Centre de Documentació Ramon Llull, es va organitzar un cicle de conferències, titulat aquest cop «Ramon Llull i Itàlia». L'objectiu del cicle era acostar al públic general una faceta molt concreta de Llull com és la de les relacions amb Itàlia.

La conferència d'obertura va ser presentada per la Rectora de la Universitat de les Illes Balears, Montserrat Cases, i fou a càrrec de Patrizio Rigobon (Universit  Ca'Foscari di Venezia), que vers  sobre «La *Consolatio Venetorum*: un diàleg encara poc conegut». Lola Badia i Elena Pistolesi confrontaren les principals característiques sobre la llengua i la literatura de Llull i de Dante en la con-

ferència, a quatre mans, «La llengua i la literatura segons Dante Alighieri i Ramon Llull». La cloenda de les activitats relacionades amb la festivitat del beat Ramon de 2011 fou a càrrec d'Anna Fernàndez, que tractà de les «Noves perspectives sobre la poesia lul·liana». Els textos de les ponències de Lola Badia i Elena Pistolesi es poden llegir al Dossier «Dante i Llull, mestres de llengua i literatura?» de la revista *Mot So Razo*, 10-11 (2011-2012), pp. 83-104, que publiquen el Centre d'Estudis Trobadorescos de Castelló d'Empúries i l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes de la Universitat de Girona.

Maribel Ripoll

### 3. Presentació dels volums IX i X de la NEORL

El dia 2 de febrer de 2012 va tenir lloc, a la seu de la Fundació La Caixa de Palma, la presentació dels dos darrers volums de la col·lecció NEORL (tom IX, *Llibre de l'és de Déu*, *Llibre de coneixença de Déu*, *Llibre de Déu*, i tom X, llibres I-VII del *Llibre de meravelles*). Davant d'un públic molt nombrós i divers, Albert Soler explicà, com a director de les NEORL, què és la col·lecció, quins en són els objectius primordials i el pla de treball que permet l'aparició periòdica de les edicions projectades. El conseller d'educació del Govern de les Illes Balears, el Sr. Rafel Bosch, va donar suport a l'empresa editorial, entesa com a un element de cohesió entre els territoris de parla catalana. Oriol Izquierdo, l'aleshores director de la Institució de les Lletres Catalanes, va destacar la transcendència d'una publicació catalana a tres bandes (Catalunya - País Valencià - Illes Balears) i va garantir el suport institucional perquè el projecte perduri. Cristòfol Vidal, director de l'Institut d'Estudis Baleàrics, va assegurar el suport econòmic per a la col·lecció, malgrat la precària situació pressupostària del Govern Balear. El vicari general de la Diòcesi de Mallorca, Mn. Lluç Riera, representant el Bisbe de Mallorca, va relacionar la presentació del teològic *Llibre de l'és de Déu* amb el projecte de l'any Llull, previst per a 2015-2016, que culminarà amb el congrés d'inauguració a Palma i amb el de cloenda a Barcelona. Lola Badia, com a directora de l'edició crítica del *Llibre de meravelles*, va parlar específicament del procés de l'edició, peculiar perquè és feta per mans diverses: el volum I, que comprèn els llibres I-VII, és a càrrec de Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert i Montserrat Lluch. El volum del *Llibre de l'és de Déu* ha estat editat per Guillem A. Amengual.

Organitzat per l'Institut d'Estudis Baleàrics, l'acte comptà amb una nombrosa assistència de públic, amb representants de tots els àmbits culturals i polítics de les Illes.

Maribel Ripoll

#### 4. Attività del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck) 2011-2012

Gli obiettivi delineati nell'incontro costitutivo del Centro Italiano di Lullismo del 2002 sono stati raggiunti anche nell'undicesimo anno di attività del centro romano dedicato a p. E. W. Platzeck. L'organizzazione di corsi annuali su temi inerenti a Raimondo Lullo ed al lullismo ha garantito, nell'Anno Accademico 2011-2012, la continuità al magistero del p. E. W. Platzeck. Il Prof. Josep Perarnau ha tenuto presso la Pontificia Università Antonianum il corso *Introduzione a Raimondo Lullo: la Vita coetanea*; da tale corso sono nati alcuni contributi che saranno pubblicati nei prossimi numeri della rivista *Frate Francesco*. La rivista *Frate Francesco*, ormai in ogni numero, dedica almeno un articolo agli studi relativi a Lullo e al lullismo. Nel 2011 sono stati pubblicati: Eleonora Rava, «Raimondo Lullo, *Il Libro del Gentile e dei tre Savi*», *Frate Francesco*, 77 (2011), 75-101; Cándida Ferrero Hernández, «Inter Saracenos. Mártires franciscanos en el Norte de África y en la Península Ibérica (ss. XIII-XVII)», *Frate Francesco* 77 (2011), 261-278; Ricardo Lucio Perriello, «*Il Phantasticus* di Raimondo Lullo come metafisica platonica», *Frate Francesco* 77 (2011), 335-364.

Per quanto riguarda le altre pubblicazioni legate al Centro Italiano di Lullismo, ci sono stati i contributi di: Stefano M. Malaspina, «Infaticabile Lullo. Intervento al X Incontro del Centro Italiano di Lullismo di Roma», *L'Osservatore Romano* (16 giugno 2011), p. 4; Sara Muzzi, «Quel Maiorchino che si confrontò con tutti. Il cuore del metodo missionario di Raimondo Lullo», *L'Osservatore Romano* 251 (30 ottobre 2011), p. 4; Raimondo Lullo, *Il Libro del Gentile e dei tre Savi*, a cura di Sara Muzzi, traduzione italiana di Anna Baggiani, «Lecture cristiane del secondo millennio», (Milano: Ediz. Paoline, 2012); Andrea Maiarelli, *I processi di beatificazione di Raimondo Lullo tra storia e memoria: il processo Çepeda del 1747*, in corso di stampa.

Per il 25° anniversario dell'incontro ad Assisi del Beato Giovanni Paolo II con i rappresentanti delle religioni, il Centro Italiano di Lullismo in collaborazione con la Cattedra di Spiritualità e Dialogo interreligioso della Pontificia Università Antonianum ha partecipato al Ciclo di conferenze: «Assisi 27 ottobre 1986 - Assisi 27 ottobre 2011: quale eredità?», con una relazione di Sara Muzzi dal titolo «I francescani e le religioni: il pensiero di Raimondo Lullo», (16 Febbraio 2012), in corso di stampa.

Il CIL, inoltre, era presente, il 28 novembre 2011, alla Celebrazione eucaristica in occasione della Festa del beato Raimondo Lullo presso la Basilica dei Ss. Cosma e Damiano in Roma, presieduta da S. Ecc. Mons. Luis F. Ladaria Ferrer, sj.

In preparazione del VII centenario della morte di Raimondo Lullo, alcuni membri del CIL parteciperanno al volume miscelaneo *Il lullismo in Italia: itinerario storico-critico* (a cura di M. Romano, F. Chimento), per Itinera Lulliana dell'Officina di Studi Medievali.

Il 18 maggio 2012, presso la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani, ha avuto luogo l'XI Incontro del Centro Italiano di Lullismo incentrato su due importanti relazioni. Mons. Gabriel Ramis, con l'intervento «La causa di Raimondo Lullo tra beatificazione e canonizzazione», ha esposto una dettagliata sintesi della storia della causa di canonizzazione di Raimondo Lullo sulla base delle istruttorie svoltesi a Maiorca dal 1605 al 1910; la seconda relazione è stata del Prof. Andrea Maiarelli, «I processi di beatificazione di R. Lullo tra storia e memoria», sulla trascrizione da lui compiuta del verbale del processo - segnato «Congregazione dei Riti, Processus», 1628, noto come Processo Çepeda dal nome del vescovo maiorchino che presiedette agli interrogatori - redatto nell'anno 1747. L'ultima parte è stata dedicata a: «Lavori in corso e prospettive italiane degli studi di lullismo».

Sara Muzzi

## **5. Dante i Lull. Jornades d'estudi, Barcelona (21-22 de febrer de 2012)**

Les Jornades es van realitzar gràcies a la col·laboració entre el Centre de Documentació Ramon Llull (CDRL), l'Institut de Recerca en Cultures Medievales (IRCUM) i la Secció d'Italià del Departament de Romàniques de la Universitat de Barcelona, i el suport del Ministerio de Ciencia e Innovación (MICINN) i de l'Institut Italiano di Cultura de Barcelona. El programa proposava «la comparació entre el pensament i l'obra de dos protagonistes de la cultura medieval atesa la coincidència de moltes de les qüestions que van abordar com a intel·lectuals laics perfectament conscients de la singularitat de les missions respectives. Aquesta afinitat es manifesta de forma emblemàtica en la pràctica de l'autoexègesi i en la insistència en la projecció cap a la posteritat del compromís amb l'activitat en el present. Tots dos es van comportar en vida com a *auctoritates* i van oposar dues experiències irrepetibles a la desviació i al capgirament dels valors del món contemporani: la visió profètica de Dante, la il·luminació de Llull. En lloc d'explorar possibles convergències, les Jornades sondejaran les solucions que Dante i Llull van saber elaborar davant de la crisi dels sabers i de les convulsions polítiques de la seva època. Per posar en relleu la semblança entre els problemes i la divergència de les solucions, vuit especialistes analitza-

ran per a cada autor quatre temes generals (la gramàtica, la retòrica, la filosofia i la política), dins del context cultural i polític que compartien. Aquests recorreguts no presenten cap solució de continuïtat en el pensaments dels autors perquè els uns impliquen els altres, però han estat aïllats per tal d'afavorir la comparació puntual entre dos sistemes orgànics i acabats».

Durant la primera jornada es va tractar de gramàtica i de retòrica. Raffaele Pinto va parlar de la noció dantesca de gramàtica i Elena Pistolesi va dur a terme un acurat repàs d'aquesta disciplina del trivi en les obres de Llull i de la seva traducció als termes de l'Art. Pel que fa a la retòrica, Marcello Ciccuto va oferir un retrat de Dante filòsof del llenguatge, mentre que Lola Badia va relacionar les idees lul·lianes sobre retòrica amb la seva pràctica d'escriptura. Durant la segona jornada es va parlar de filosofia i de política. Juan Varela va caracteritzar la filosofia dantesca a través d'una anàlisi del *Convivio*, mentre que Michela Pereira va proposar una nova manera d'abordar els instruments del pensament lul·lià. Els ponents que es van ocupar de la política, Enrico Fenzi i Josep Maria Ruiz Simon, van proposar, respectivament, la filiació gibel·lina de Dante i el rerefons teòric del *Llibre de les bèsties* lul·lià, lligat als regiments de prínceps de font oriental. L'organització de les jornades preveia àmplies franges de discussió entre els assistents al final de cada parella d'intervencions, que van resultar molt estimulats a l'hora d'establir contrastos –i més rarament afinitats– entre les dues personalitats que s'evocaven. Està previst que les ponències es publiquin com un bloc monogràfic dintre de la revista *Quaderns d'Italìa* de l'any 2013.

Lola Badia

## **6. Sisenes Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries de l'Aula Lul·liana de Barcelona**

Els dies 11 i 12 de maig, per sisè any consecutiu, l'Aula Lul·liana de Barcelona va reunir a la vora d'una quarantena d'assistents per donar llum a les últimes novetats relacionades amb la figura i l'obra de Ramon Llull. Enguany l'Aula Lul·liana ha incorporat un altre soci, l'Archivium Lullianum de la Universitat Autònoma de Barcelona, que se suma a aquesta iniciativa conjunta 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. Les Jornades Acadèmiques de l'Aula s'han convertit, en aquests darrers sis anys, en cita oblidada per a un públic no necessàriament especialitzat en la matèria, però interessat en l'enfocament interdisciplinari de l'herència del beat mallorquí.

La sisena edició de l'Aula Lul·liana es va centrar en l'ús peculiar, personal i singular que Llull va saber fer de les formes literàries, especialment de les poètiques. La primera sessió de les Jornades, celebrada el dia 11 de maig a la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona, va anar a càrrec d'Óscar de la Cruz (Archivium Lullianum, Universitat Autònoma de Barcelona). La conferència, que duia el títol «Notes sobre el context i la finalitat dels *Cent noms de Déu* de Ramon Llull», va versar sobre els poemes que conformen els *Cent noms de Déu*, de caire eminentment cristià. De la Cruz va explicar que si es tenen en compte la finalitat –ben palesa en el pròleg de l'obra– i el context biogràfic en què Ramon Llull la compon, es deduirà que, a més d'una obra poètica de tema religiós, és també una obra de refutació de l'islam.

A continuació, Maria Isabel Ripoll (Càtedra Ramon Llull, Universitat de les Illes Balears) va parlar del *Llibre d'intenció* de Ramon Llull, un manual d'iniciació cristiana per a laics. Ripoll va esbossar, en poc més d'una hora i mitja, la gènesi de l'obra: Ramon Llull va dedicar al seu fill el *Llibre d'intenció*, una obra relativament breu i sense les complicacions del llenguatge artístic. L'autor es dirigia, per extensió, al laic cristià mancat de coneixements específics sobre la doctrina de les dues intencions, que dóna compte de la finalitat de l'home; aquesta, com no podia ser d'altra manera, ha de ser la de conèixer i estimar Déu.

La primera jornada es va completar amb la commemoració del desè aniversari de la creació de la Base de Dades Ramon Llull, «Deu anys de Llull DB» a càrrec de Joan Santanach (Centre de Documentació Ramon Llull, Universitat de Barcelona) i Anthony Bonner, director de la Base de Dades Ramon Llull.

La segona sessió de l'Aula Lul·liana va tenir lloc el 12 de maig de 2012 al Seminari Conciliar de Barcelona. Va obrir la jornada la presentació del llibre de Miriam Cabré (Institut de Llengua i Literatura Catalanes, Universitat de Girona), *Cerverí de Girona: un trobador al servei de Pere el Gran*, a càrrec de Lola Badia (Centre de Documentació Ramon Llull, Universitat de Barcelona). Seguidament, l'autora del llibre, amb la conferència titulada «L'obra del trobador Cerverí de Girona: una finestra a la cultura del seu temps», va desgranar alguns dels factors que converteixen l'obra de Cerverí de Girona en una extraordinària finestra a la cultura de la seva època. Per una banda, la gran capacitat per transmutar el seu entorn en poesia, fent-se ressò tant de les novetats culturals i intel·lectuals com dels esdeveniments polítics. Per l'altra, l'atenció constant, al llarg de la dilatada vinculació amb Pere el Gran, als interessos i les necessitats de la política del seu protector.

La darrera ponència de les Jornades va ser presentada per Anna Fernàndez (Universitat de Barcelona) i va tractar de les «Formes i funcions de la poesia en el projecte de Ramon Llull». Per a Ramon Llull, la poesia és un instrument de

difusió de la primera intenció i té, per tant, una finalitat principalment pragmàtica. Des de principi del segle XX, la poesia lul·liana s'ha llegit, sobretot, en el marc d'una perspectiva estètica que ha separat els textos amb valor poètic i els textos sense valor poètic, i que només s'ha interessat pels primers. Ara es tracta de presentar el conjunt d'obres en vers de Llull en relació amb el programa missioner i apològic de l'autor.

Per acabar, els actes de les jornades es van cloure amb una lectura dramatitzada de l'*Alba*, de Cerverí de Girona, i de fragments del *Llibre de santa Maria* i del *Plany de la Verge*, de Ramon Llull, que van dur a terme els actors Aina Huguet i Ignasi Guasch.

Joana Álvarez

## 7. In memoriam Paolo Rossi

Paolo Rossi (30 dicembre 1923 - 14 gennaio 2012) è scomparso a 88 anni, stroncato da una malattia che gli ha rapidamente sottratto le magnifiche energie intellettuali e fisiche che ne avevano sorretto l'attività instancabile fino agli ultimi mesi. Era nato a Urbino e aveva studiato dapprima ad Ancona e a Bologna per poi laurearsi a Firenze nel 1946 con Eugenio Garin, discutendo una tesi su *La libertà* di Pietro Martinetti (l'unico filosofo italiano che si era rifiutato di giurare fedeltà, nel 1931, al regime fascista). La tensione etico-politica che si esprimeva in questa scelta, nell'immediato dopoguerra, è rimasta come un filo costante nel cuore stesso del lavoro scientifico e dell'insegnamento accademico di Paolo Rossi, nella sua tenace battaglia per l'affermarsi di una ragione che permetta di capire e progettare senza cedere a entusiasmi sciamanici o a rassegnati quietismi.

Dopo alcuni anni di insegnamento nel liceo di Città di Castello in Umbria –dove aveva incontrato e sposato Andreina Bizzarri, e a cui rimase sempre legato, ricevendone nel 2006 la cittadinanza onoraria– era stato chiamato a Milano nel 1948 da Antonio Banfi, come assistente volontario presso la cattedra di storia della filosofia. A Banfi e a Garin si riconduce dunque la sua formazione di studioso, che trovò riconoscimento nell'incarico come docente di Filosofia della storia all'Università Statale di Milano nel 1955. Nei primi anni milanesi lavorò presso la casa editrice Mondadori e nel 1952 pubblicò un volume sull'umanista eretico assertore della tolleranza Giacomo Aconcio (*Giacomo Aconcio*, Milano: Fratelli Bocca, 1952). Nel 1954 ottenne la libera docenza in storia della filosofia, disciplina in cui divenne professore ordinario nel 1961 e che insegnò nelle Università di Cagliari (1961-1962), Bologna (1962-1965) e Firenze (1965-



1999), dove concluse la sua carriera e fu professore emerito. Maestro di grande severità e fascino, con una capacità espositiva che attirava alle sue lezioni molti e attentissimi studenti –capacità che si coglie anche nello stile ricercato eppure sempre chiaro e diretto della scrittura–, ha avuto un’importanza pari, se non superiore, a quella dei suoi maestri nel dare all’ambiente accademico della filosofia italiana un’impronta decisiva e riconoscimento internazionale. È stato Accademico dei Lincei e dell’Academia Europaea, presidente della Società Filosofica Italiana (1980-1983), della Società Italiana di Storia della Scienza (1983-1990) e della Società Italiana per i Rapporti fra Scienza e Letteratura (2000-2007).

In un libro degli ultimi anni (*Speranze*, Il Mulino, 2008) così si presentava: «Ho passato la vita scrivendo libri e saggi di storia delle idee attorno a quattro argomenti: il rapporto magia/scienza fra Cinquecento e Seicento e l’emergere, in Europa, della nuova scienza e di una nuova valutazione della tecnica e degli strumenti; le arti della memoria, il loro intreccio con la tradizione dell’arte combinatoria di Raimondo Lullo e con i progetti di lingue universali dalla fine del Trecento fino a Leibniz; la cosiddetta “scoperta del tempo profondo” fra Cinquecento e Settecento ovvero la distruzione dell’idea che la natura e l’uomo siano stati creati insieme ed abbiano di conseguenza la stessa età; il pensiero di Giambattista Vico, mai come oggi così presente nella cultura, a dimostrazione del fatto che la grandezza dei filosofi non ha necessariamente a che fare con il loro “aggiornamento”. Ho cercato di entrare dentro le strutture concettuali del passato identificato con “un altro presente” e di comunicare il sapore dei dibattiti e delle polemiche dai quali sono faticosamente emerse le idee che oggi definiamo come “nostre”».

Il primo e più rilevante dei temi di ricerca di Rossi, il rapporto fra magia, ermetismo e scienza nel passaggio fra Rinascimento ed Età Moderna, trovò compiuta espressione già nel volume *Francesco Bacone dalla magia alla scienza* (Bari: Laterza, 1957): l’importanza a livello internazionale di questo studio è testimoniata non solo dalle traduzioni in inglese, spagnola e giapponese, ma soprattutto dalla vastissima eco che esso ha avuto nel panorama della storiografia filosofica e storico-scientifica. Rossi rifiutava la linearità della storiografia positivista su Bacone e, mostrando le radici rinascimentali del suo pensiero e il suo coinvolgimento con temi della tradizione magico-ermetica, collocava la nascita della scienza moderna in un contesto eterogeneo, frutto di stimoli intellettuali e sociali di natura diversa. All’approfondimento di un aspetto di questo contesto complesso, gli sviluppi della tecnica e dei suoi strumenti, dei saperi pratici di artigiani e ingegneri, e dunque al collegamento fra storia delle idee e sociologia della scienza, dedicò in seguito *I filosofi e le macchine: 1400-1700*

(Milano: Feltrinelli, 1971), forse il suo libro di maggior successo tradotto in tutto il mondo (inglese, francese, spagnolo, magiaro, polacco, giapponese, portoghese). I numerosi studi dedicati alle origini della Rivoluzione scientifica, ai suoi nessi con la filosofia e la storia delle idee da un lato e con gli sviluppi della tecnica dall'altro, trovano una sintesi di altissima divulgazione ne *La nascita della scienza moderna in Europa* (pubblicato in Italia da Laterza, Roma-Bari, 1997, e contemporaneamente da altri quattro grandi editori europei, nella collana «Fare l'Europa»). Nella Premessa di questo libro vengono ribaditi principi e metodologia del lavoro di Rossi: l'intreccio costitutivo fra teorie scientifiche e condizioni storico-sociali, l'importanza delle scelte operate nelle diverse epoche storiche tra i fattori intellettuali compresenti in ogni definito contesto, la convinzione dell'effettiva novità della Rivoluzione scientifica (contro il continuismo in tutte le sue forme). Un significativo riconoscimento internazionale alle sue ricerche storico-scientifiche e alla loro capacità di rinnovare il panorama della storiografia filosofica e storico-scientifica –negli anni 70-90 del secolo scorso Rossi fu tra i protagonisti della discussione sul rapporto fra ermetismo e nascita della scienza moderna– venne con la Sarton Medal conferitagli nel 1985 dalla American History of Science Society, cui hanno fatto seguito altri numerosi premi e riconoscimenti, fra i quali nel 2009 il Prix Balzan per la storia della scienza.

L'originalità e la fecondità delle ricerche di Paolo Rossi erano legate all'assunzione di una postura storiografica complessa, ove storia delle idee, della filosofia e della scienza costituiscono un intreccio capace di allargare e di valicare i confini disciplinari, senza diluire i contenuti delle ricerche in generiche meta-affermazioni, ma sempre restando fedele al lavoro sulle fonti e alla restituzione del senso del lavoro storico. In apertura di uno dei suoi ultimi libri (*Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano: Cortina, 2006), in cui torna alla ribalta il rapporto fra scienza e magia attraverso il focus della figura di Giordano Bruno, scriveva: «Il presente è fatto di pezzi del passato che si stanno ricombinando assieme in modi del tutto imprevedibili e imprevisi ai quali, di volta in volta, si aggiunge qualcosa che prima non c'era».

«Fossile intellettuale» aveva definito la mnemotecnica e la combinatoria, ripubblicando nel 1983 il libro che ne ha fatto, tra l'altro, uno degli artefici della rinascita d'interesse per Raimondo Lullo nella storiografia filosofica novecentesca: *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (Bologna: Il Mulino), la cui prima edizione risaliva al 1960 (Milano: Ricciardi). Perché, appunto, «anche lo studio dei fossili è in grado di insegnare molte cose. Non solo sul passato. Anche sulle ragioni per le quali si sono estinte idee un tempo vitali e sulle caratteristiche del presente che porta quel passato

dentro di sé, senza nemmeno riconoscerlo come proprio». L'attenzione al tema della memoria artificiale, e in quest'ambito alla tradizione lulliana, si è sviluppata in un giro di anni circoscritto (1958-1961) della produzione rossiana, ma l'importanza seminale del suo lavoro, assieme agli studi di Frances A. Yates, si evince dalle traduzioni che la *seconda* edizione di *Clavis universalis* ha avuto: in spagnolo, francese, inglese, giapponese, portoghese; e dalle numerose ed entusiastiche recensioni, fra cui quella della stessa studiosa inglese. La sua ricerca e quella di Dame Yates si erano intrecciate, e nella prefazione alla seconda edizione della *Clavis* Rossi ricorda la generosità con cui essa –che aveva recensito in termini elogiativi anche il *Francesco Bacon*– accolse il giovane studioso italiano che «invadeva uno dei terreni di studio (a quell'epoca davvero pochissimo battuto) sul quale ella lavorava da molti anni con eccezionale passione».

Il punto di vista con cui l'*ars* lulliana viene affrontata nel libro –preceduto da due ampi «Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento» pubblicati in due numeri successivi della *Rivista critica di storia della filosofia* nel 1958 e 1959– è quello della sua valenza di organizzazione e produzione del sapere, in senso ampio enciclopedica, sulla cui permanenza in età moderna Rossi ritorna anche con un saggio del 1960, «Le origini della pansofia e il lullismo del secolo XVII», pubblicato nel volume collettivo *Umanesimo ed esoterismo* (Padova: CEDAM); e nel 1961 con «The legacy of Ramon Lull in sixteenth century thought», *Medieval and Renaissance Studies* XV. La rapidità del tempo d'apprendimento e la completezza delle conoscenze che i dispositivi dell'arte combinatoria potevano garantire si connettono direttamente alla ricerca di una tecnica memorativa: a questo nodo di indubbia valenza epistemologica si rivolge l'indagine di Paolo Rossi, che passa in rassegna diverse opere centrali nella produzione di Lullo per concentrarsi su tre trattati allora inediti, il *Liber de memoria* (1304, III.64 nel catalogo Bonner in Lull DB), il *Liber de divina memoria* (1314, IV.104) e il *Liber ad memoriam confirmandam* (FD II.19). Ampii spezzoni dei primi due testi sono offerti in trascrizione, mentre il terzo era stato edito dallo stesso autore nella prima parte degli *Studi* sopra citati; tutti quanti sono presentati nei loro lineamenti fondamentali, rilevando l'eventuale presenza di motivi della tradizione mnemotecnica ciceroniana. Viene esaminata la convergenza dei dispositivi della combinatoria in strumento mnemotecnico nell'ambito del lullismo rinascimentale, a partire dal Lavinjeta, e la presenza di motivi lulliani in autori di tradizioni intellettuali diverse: dal «teatro del mondo» di Giulio Camillo Delminio agli scritti lulliani e mnemotecnici di Giordano Bruno, all'enciclopedia di Johann Heinrich Alsted. Di grande interesse e originalità –nella generale novità del libro, che costruiva mattone sopra mattone un edificio

dal disegno assolutamente inedito— i capitoli che mettono in luce gli interessi per le questioni di mnemotecnica in relazione all'organizzazione del sapere e al metodo delle scienze in autori quali Descartes e Bacone, che svincolano dalle connessioni occultistiche le problematiche dell'arte della memoria (ritroviamo qui il *fil rouge* della ricerca di Paolo Rossi); e lo spostamento decisivo sul piano della «lingua universale» nel contesto dei baconiani inglesi e infine con Leibniz.

La supposta autenticità del *Liber ad memoriam confirmandam* è stata successivamente smentita dal lavoro di illustri studiosi lulliani quali Alois Madre e Charles H. Lohr, ma il valore pionieristico dello studio di Paolo Rossi resta intatto, in particolare per aver compreso l'importanza di leggere il pensiero lulliano nel contesto del suo tempo e della sua *Fortleben*, che ha ribadito in forma estremamente sintetica nell'ultima sua pagina «lulliana»: una recensione della traduzione italiana del *Microcosmo lulliano* di Robert Pring-Mill, comparso il 25 settembre 2011 su *Il Sole 24 ore* (alla cui edizione domenicale Rossi ha contribuito a lungo con un capillare lavoro di recensione e discussione, mai neutrale e sempre attento a sostenere con franchezza e garbo la sua posizione sulla responsabilità del filosofo contemporaneo): «Il lullismo, considerato un tempo una specie di superstiziosa stranezza, è diventato, dopo la metà del Novecento, un'entità alla quale si fa cenno o della quale si discorre nei manuali, nei dizionari, nelle storie della cultura [...] gli affreschi sulla cultura fra il Trecento e il Seicento non possono non parlare della gigantesca impresa di Lullo che tentava di far corrispondere, punto per punto, la 'forma logica' alla 'forma della realtà'». Di questo cambiamento storiografico lo stesso Rossi è stato uno degli artefici, e per questo —e naturalmente per il valore complessivo del suo lavoro— gli ha reso atto l'affettuoso omaggio alle «parole di un maestro» tributatogli nell'incontro annuale del Centro Italiano di Lullismo di Roma il 23 maggio 2008.

Al tema della memoria in tutti i suoi risvolti —non solo storico, ma anche neurologico e psicoanalitico— Paolo Rossi era profondamente interessato, e ben si comprende questa attenzione da parte di un filosofo volto a comprendere l'interazione fra passato e presente, la permanenza e l'oblio, la dimensione temporale in tutti i suoi risvolti, da quelli antropologici a quelli filosofici, scientifici e letterari. A questo tema è dedicato *Il passato, la memoria, l'oblio* (Bologna: Il Mulino, 1992), che vinse il premio Viareggio per la saggistica. Rossi fu inoltre uno dei protagonisti di un grande convegno interdisciplinare sulla memoria che si tenne a Firenze nel 1989, con ospiti di rilevanza mondiale fra cui il celebre neurologo e scrittore Oliver Sacks. E ancor prima, la profondità della sua riflessione sul senso del passato innerva i suoi studi sulla scoperta del «tempo profondo»: ne *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico* (Milano: Feltrinelli, 1979) ricostruiva il complicato terreno su cui si

intrecciarono discussioni cosmologiche, geologiche, filosofiche e critico-erudite, che, superando la dimensione limitata del tempo legata alla tradizione dell'esegesi biblica, portarono alla moderna «scoperta» di un tempo della terra dalla dimensione incommensurabile con quella della vita umana. Alla filosofia di Giambattista Vico, punto d'arrivo di quest'ultimo studio, aveva dedicato dieci anni prima *Le sterminate antichità* (Pisa: Nistri-Lischi), che venne ripubblicato nello stesso anno de *I segni del tempo* in una versione molto ampliata. Per Rossi, il pensatore napoletano era l'esempio di come non sia necessario essere «progressisti» e «culturalmente aggiornati» per essere un grande filosofo: su questo tema entrò in vivace polemica con grandi figure della filosofia italiana contemporanea, e scrisse numerosi saggi, fra cui quelli raccolti nel *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni* (Bologna: Il Mulino, 1981).

Alla luce dell'intera sua produzione, la quale –non è necessario ricordarlo– va ben oltre i titoli qui richiamati (una bibliografia completa è nel sito [www.paolorossimonti.altervista.org/Paolo\\_Rossi/](http://www.paolorossimonti.altervista.org/Paolo_Rossi/)), si può riconoscere come nucleo centrale del contributo di Paolo Rossi alla storiografia filosofica il delinearsi, con chiarezza sempre maggiore, di una convinzione che può illuminare il lavoro di chiunque faccia storia della filosofia, o storia delle idee, o storia della scienza: che il nuovo accade, che il pensiero si trasforma realmente nell'intreccio con le trasformazioni della realtà, e che riconoscere la genesi («non solo complicata, ma spesso assai torbida», scriveva nel 2006) delle idee non equivale a risolverle nella loro matrice. Nel discorso pronunciato in occasione del conferimento del premio Balzan affermava: «Alla radice di ciò che chiamiamo ricerca storica sta il gusto della ricerca, il piacere di scoprire, mettere in relazione le idee fra loro e le idee con i fatti, soprattutto e prima di ogni altra cosa il piacere di organizzare un percorso non già interamente noto e per intero codificato. Si parla non ingiustamente di passione per la ricerca. Ci si accorge che non è solo il futuro a essere imprevedibile. Quando scoprono nuovi sentieri gli storici mostrano che è imprevedibile anche il passato. Che anche il passato è pieno di cose nuove e sconosciute. Che anche il passato sfugge alle classificazioni, alle pretese nonché all'arroganza dei filosofi. E tutto questo, fatalmente, conduce a mettere in causa, direttamente o indirettamente, le certezze del presente. Conduce al copernicanesimo cognitivo ovvero al definitivo abbandono dell'idea di poter essere sempre e comunque collocati al centro della storia del mondo». Una grande lezione per chiunque si dedichi allo studio delle idee e degli autori del passato, senza dimenticare il presente in cui vive.

Michela Pereira

## 8. Recordatori de Yanis Dambergs (1944-2011)

Yanis Dambergs va néixer a Riga, capital de Letònia, de pare industrial i de mare ballarina. Poc temps després del seu naixement, la família va haver de fugir i durant cinc anys visqué al sud de França. Després emigrà al Canadà, on s'instal·là definitivament. L'any 1976, Yanis Dambergs va començar a treballar com a intèrpret per al parlament nacional a Ottawa, un ofici en el qual va continuar fins dos mesos abans de morir.

Sembla que fou arran dels estudis de literatura francesa que cursà a la Sorbona, devers l'any 1970, amb investigacions sobre Nicolau Flamel i l'alquímia, que Dambergs començà a interessar-se per Ramon Llull. Aquest interès va tenir fruit no tan sols en un article sobre «Elemental Figure Symmetry», publicat a *SL* 40 (2000, pp. 81-110), sinó principalment en la seva pàgina web Mnemonic Arts of Blessed Raymond Lull ([lullianarts.net](http://lullianarts.net)), que va construir amb l'ajuda del tècnic informàtic Steven Abbott, el qual, curiosament, vivia a Brill, el mateix poble aprop d'Oxford que Pring-Mill. Dambergs la va començar a construir l'any 1996 i hi va seguir treballant fins poc abans de la seva mort. Hi va col·locar, sense ànim de lucre, una quantitat impressionant de traduccions (del llatí a l'anglès) d'obres del beat, i no de les obres més curtes, amenes o espirituals que normalment es presenten en projectes així, sinó d'obres centrals de la producció artística i científica de Llull, com ara l'*Ars generalis ultima*, l'*Arbre de ciència*, l'*Arbre de filosofia desiderat*, el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam*, el *Liber de geometria nova*, el *Tractat d'astronomia*, etc. Algunes d'aquestes obres van acompanyades de reproduccions de les figures lul·lianes a tot color i, de vegades, de manera mòbil.

A part d'obres de Llull mateix, també en va traduir algunes dels seus seguidors. Al web, hi va presentar, per exemple, dos fragments del *Breviculum*. Notablement, també hi va penjar les ben conegudes dotze miniatures de manera que l'usuari hi pot passar el cursor per sobre i veure aparèixer transcrit (o traduït a altres idiomes, segons una tria inicial) el text dels parlaments. També hi va reproduir i traduir algunes de les principals figures del *Breviculum*, les que mostren l'organització de l'Art i de l'ésser. A més va traduir una part important del text que Salzinger va escriure com a introducció a l'edició maguntina, la *Revelatio Secretorum Artis*. A més de ser accessibles al web principal, individualment hom pot trobar aquests textos a través d'enllaços a la Llull DB.

Antoni Bonner

## 9. Recordatori de Miquel Arbona Pizà

Entre la documentació de Miquel Arbona a què he tingut la sort d'accedir, hi ha dues notes, redactades per ser tingudes en compte després del seu traspàs, d'una transcendència inevitable sobre el que segueix. La primera diu:

Desitjo que no s'escriuin necrològiques o biografies, sinó les pobres dades dels pocs serveis que he intentat prestar al Regne de Déu i el testimoni de la meua confiança cap a Jesús, sempre que no impliquin paraules elogioses per al difunt, sinó edificatives en el Senyor.

I la segona:

Els papers personals, si n'hi ha, prefereixo que siguin destruïts, però no m'oposo que se'ls doni qualsevol altre destí si es creu que tenen cap utilitat.

Tenint en compte que es tracta de continguts interferents, més que no pas contradictoris, pondero la utilitat dels papers personals en si mateixos i en faig ús eliminant escrupolosament les valoracions personals que comportin cap elogi, almenys explícit.

El Pare Miquel Arbona i Pizà va néixer a Sóller el 22 d'octubre de 1927 i va morir als 84 anys, el 25 de novembre de 2011, a Sant Cugat del Vallès. Va dedicar gran part de la seva activitat als aspectes religiosos i acadèmics, a vegades combinats, en especial de més jove, quan es va llicenciar en filosofia, el 1950, en Teologia nou anys després i es va ordenar sacerdot als 30 anys. A part de cursos i conferències –a ESADE i a l'Institut Químic de Sarrià, entre altres centres–, va assistir en molts aspectes a treballadors espanyols emigrats a Alemanya, especialment durant les vacances d'estiu. Cal destacar, a més, que des de 1973 va exercir de consiliari, o capellà, a la Residència Universitària Ramon Llull durant més de trenta anys, un nexa d'unió ideal per a la seva dedicació docent que el mantenia en un constant contacte personal amb els estudiants.

Pel que fa a l'activitat pròpiament universitària, la va realitzar gairebé tota a la Universitat de Barcelona, primer a l'anomenada Facultat de Filosofia i Lletres i després a la de Filologia, és a dir, com veurem després, sense moure's de l'edifici històric de la institució, al centre de la ciutat. L'any 1955 es va llicenciar en Filologia Romànica amb Premi Extraordinari amb una tesina, dirigida pel Doctor (en aquella època tots els professors s'anomenaven així) Martí de Riquer, sobre el *Llibre de Blaqueria* de Ramon Llull, i deu anys després va obtenir el doctorat en Filosofia i Lletres amb una tesi sobre l'epistolari català dels Borja, dirigida pel Doctor José María Castro y Calvo. El conreu de la literatura medie-

val el va mantenir ocupat durant anys amb estudis i publicacions, especialment sobre Ramon Llull i Eiximenis, fins a 1968, l'any en què va experimentar un important canvi d'orientació, com també veurem més avall.

Des que va obtenir la llicenciatura fins a la jubilació, va exercir diverses funcions pedagògiques, com a ajudant de classes pràctiques i adjunt, al començament, fins a ser catedràtic interí, tot ensenyant una extensa quantitat de matèries, sempre en un àmbit hispànic, entre elles Història o Gramàtica Històrica de la Llengua Espanyola, Dialectologia Hispànica, Lingüística Hispànica en Relació amb l'Alemany i l'Anglès i d'altres de continguts similars. També va impartir Llengua i Cultura Catalanes al centre d'Estudis Hispànics, a la mateixa Universitat.

A partir de l'any 1968, amb l'anomenat «Pla Maluquer» (el cognom del degà d'aleshores) es va produir una sèrie de canvis que va derivar, pocs anys més tard, el 1973, en la diversificació de Filosofia i Lletres en cinc Facultats, entre elles la nostra, la de Filologia, com he dit abans. A més, els continguts es van distribuir en Departaments (de Filologia Romànica, Filologia Clàssica...) i es van crear moltes assignatures més o menys inèdites fins llavors; tot plegat, un conjunt de modificacions que va afectar tothom.

Arran de tot això, ja en el Departament de Filologia Hispànica, dirigit al principi pel Doctor Antoni Maria Badia i Margarit, Miquel Arbona va participar en cursos introductoris com ara Teoria i Pràctica de la Llengua Espanyola, una matèria a partir de la qual va intervenir, juntament amb altres col·legues, en la composició d'un manual, *Llengua Espanyola II*, coordinat per Coloma Lleal i reeditat en diverses ocasions des de 1997. Més important encara, va heretar d'Eugenio de Bustos una assignatura d'especialitat anomenada Espanyol Col·loquial, a la qual va dedicar molta atenció tot experimentant un canvi profund en l'orientació professional. Així es comprova uns vint-i-cinc anys després, quan va publicar a la *Revista Española de Lingüística* (1995, 427-35) «Un archivo de español coloquial en la Universidad de Barcelona», que venia a resumir d'una manera antològica no sols els continguts gairebé il·limitats del curs, sinó també les implicacions professionals que comportava, tenint en compte que s'hi havien matriculat més de 4.500 alumnes provinents d'altres Departaments i Facultats i, fins i tot, de diferents països. De fet, aquella obertura cap als usos espontanis de la llengua parlada iniciava un tipus d'ensenyament que avui ja ha adquirit una màxima prioritat pràctica, econòmica i fins i tot política a l'àmbit de la filologia hispànica amb la creació de l'Institut Cervantes, present quasi arreu del món. Molt més encara, perquè l'experiència en aquella assignatura també va endinsar Miquel Arbona en tot un ventall d'aspectes teòrics i aplicats, alguns de tradició fins i tot clàssica, com la retòrica, i d'altres que s'anaven



desenvolupant cada cop amb més força, com ara la sociolingüística, la pragmatolingüística, la prosòdia, el llenguatge corporal, la publicitat... La penetració d'aquella experiència queda prou clara quan, en un moment de l'informe, cita uns, avui sorprenents, «efímeros fanzines» (432), és a dir, els Fan's Magazines, unes pàgines que en aquelles dècades els fanàtics d'un determinat tema redactaven i divulgaven espontàniament; tot plegat, una remota anticipació dels twitters, facebooks i similars de l'actualitat.

Ramon Cerdà Massó

L'aportació del pare Arbona al lul·lisme, tot i que no és gaire extensa en nombre de títols, és molt valuosa, especialment pel que fa a l'edició i anotació del *Llibre de contemplació en Déu* del segon volum de les Obres Essencial que signa conjuntament amb Antoni Sancho. Es tracta de l'edició d'un text de més de mil pàgines i d'unes notes que fins fa ben poc eren les úniques que podien guiar la lectura d'aquesta obra immensa i perdedora de Lull. També és autor d'un treball sobre els exemples del *Blaquerna*, a *EL* 20 (1976, pp. 53-70), i del pròleg de l'obra *La filosofia del llenguatge en Ramon Llull*, del pare Joan Tusquets (Barcelona: Editorial Balmes, 1993).

La Redacció



# ÍNDIX D'OBRES LUL·LIANES

- Affatus, veg. Lo sisèn seny  
A vós, dona verge santa Maria, 105, 106  
Aplicació de l'Art general, 26, 28, 35, 40  
Apostrophe, veg. Liber apostrophe  
Arbre de ciència, 35, 37, 75 n.75, 98, 120, 143, 155, 196  
Arbre de filosofia desiderat, 5 n.1., 98, 196  
Ars brevis, 38, 98, 135, 137, 141  
Ars compendiosa inveniendi veritatem, 12 n.16  
Ars compendiosa medicinae, 114  
Ars demonstrativa, 137, 177  
Ars generalis ultima, 38, 98, 137, 141, 184., 196  
Ars inveniendi particularia in universalibus, 92  
Ars inventiva veritatis, 92, 98  
Ars notatoria, 135  
Art abreujada de predicació, 58  
Blaquerna, veg. Romanç d'Evast e Blaquerna  
Cant de Ramon, 26, 28, 29, 105, 106  
Cent noms de Déu, 28, 31, 35, 37, 189  
Començaments de filosofia, 26  
Començaments de medicina, veg. Liber principiorum medicinae  
Coment del dictat, 45  
Compendium logicae Algazelis, 152  
Compendium seu commentum Artis demonstrativae, 92, 98  
Consolatio Venetorum, 184  
De arte electionis, 110, 148-9  
De articulis fidei, veg. Liber apostrophe  
De ascensu et descensu intellectus, veg. Liber de ascensu et descensu intellectus  
De venatione substantia et accidentis, 145

- Declaratio Raimundi per modum dialogi, 140, 141  
 Del concili, 106  
 Desconhort, 28, 29, 105, 106, 133, 174  
 Dictat de Ramon, 28, 35, 40, 45  
 Disputació de cinc savis, 83, 84, 98  
 Disputatio eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi, 84, 88, 98  
 Disputatio fidei et intellectus, 107, 160  
 Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni, 83, 84, 98  
 Doctrina pueril, 5, 16 n.29, 35, 59, 121  
 El pecat d'Adam, 40  
 Fèlix, veg. Llibre de meravelles  
 Geometria nova, 142  
 Hores de nostra dona, 28, 35, 40  
 Investigatio mixtionum generalium, 98  
 Lgtica d'Algatzell, 4  
 Liber apostrophe sive De articulis fidei, 83, 84, 98  
 Liber chaos, 125  
 Liber clericorum, 56 n.5, 59  
 Liber de ascensu et descensu intellectus, 97, 98, 133, 141, 143  
 Liber de divina memoria, 193  
 Liber de geometria nova, 196  
 Liber de intellectu, 143  
 Liber de memoria, 94, 143, 193  
 Liber de natura, 92, 98, 107, 129  
 Liber de praedestinatione et libero arbitrio, 143  
 Liber de praedicatione, 57, 58  
 Liber de prima et secunda intentione, veg. Llibre d'intenció  
 Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis, 90  
 Liber de syllogismis contradictoriis, 122, 181  
 Liber de Trinitate et Incarnatione, 173  
 Liber de Trinitate trinitissima, 45  
 Liber de virtutibus et peccatis, veg. Llibre de virtuts e de pecats  
 Liber de voluntate, 143  
 Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae, 92  
 Liber novus de anima rationali, 183  
 Liber novus physicorum et compendiosus, 142  
 Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, 58  
 Liber principiorum medicinae / Començaments de medicina, 114, 142

- Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus, 92, 98, 196  
 Liber super Psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani, 47, 94  
 Libre d'amic e amat, 28, 47, 106, 121, 134  
 Libre de coneixença de Déu, 26, 185  
 Libre de contemplació, 4, 8, 9 n.9, 13, 17, 35, 58 n.7, 61 n.18, 63 n.27, 65 n.34, 71 n.59, 106-7, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 126, 134, 145-7, 151, 152-3, 154, 157, 159, 160, 161, 163, 172-3, 174-6, 177, 179-180, 199  
 Libre de demostracions, 84,  
 Libre de Déu, 26, 185  
 Libre de les bèsties, 188  
 Libre de l'és de Déu, 26, 185  
 Libre de l'ordre de cavalleria, 5 n.1, 107, 121  
 Libre de meravelles, 5 n.1, 9 n.9, 7, 21, 35, 106, 107, 109, 113, 121, 126-8, 146, 147, 185  
 Libre de Santa Maria, 11 n.13, 21  
 Libre de virtuts e de pecats, 55-80, 68 n.42, 143  
 Libre del gentil e dels tres savis, 12 n.16, 82, 84, 117, 120, 121, 137, 157, 161, 162, 186  
 Libre d'home, 26  
 Libre d'intenció / Liber de prima et secunda intentione, 4-22, 35, 94, 98, 122, 189  
 Lo pecat d'Adam, 44  
 Lo sisèn seny, lo qual apelam affatus, 36, 163  
 Lògica del Gatzell, 28, 40  
 Lògica nova, 145  
 Medicina de pecat, 25-53, 105, 111  
 Metaphysica nova et compendios, 141  
 Phantasticus, 133, 186  
 Plant de la nostra dona santa Maria, 28  
 Quaestiones Attrebatenses, 125  
 Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles, 92 n.20  
 Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa, 28  
 Romanç d'Evast e Blaquerua, 3-24, 28, 35, 105, 107, 121, 127, 130, 137, 140, 153, 197  
 Sényer ver Déus, rei gloriós, 106  
 Taula general, 38  
 Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae, 26, 45  
 Tractatus novus de astronomia, 142, 196  
 Vita coetanea, 4, 115, 133, 152, 186

**Obres pseudolullianes i lul·lístiques**

Codicillus, 89

Compendium animae transmutationis metallorum / Diadem Ruberti, 89

De arte memorativa, 98

De decem legis praeceptis, de quatuordecim articulis fidei et de septem sacramentis, 98

Dialectica seu Logica nova, 136

Fons paradisi divinalis, 98

Lapidarium ultimum secretissimum, 89

Liber ad memoriam confirmandam, 94, 193-4

Liber definitionum, 98

Liber de secretis naturae seu de quinta essentia, 94

Secreta secretorum, 89

Testamentum, 89, 126

## **Procediments de publicació de *Studia Lulliana***

### **PROTOCOL D'ACCEPTACIÓ D'ARTICLES PER A *STUDIA LULLIANA***

El Consell Editor de la revista, en la seva reunió anual ordinària, examinarà els articles susceptibles de ser publicats en els números de *Studia Lulliana* que estiguin en preparació, tant si són fruit d'un encàrrec exprés del Consell com si han estat tramesos a la redacció pels seus autors.

Després d'una primera selecció se sol·licitarà la lectura crítica per part d'un membre del Consell Assessor i d'un especialista extern, que expressaran per escrit la seva opinió. Si els informes són favorables es comunicarà a l'autor l'acceptació del treball i se li demanarà, si escau, que introdueixi les modificacions que el Consell Editor li proposi, ja siguin de contingut o d'adequació a les normes d'edició de la revista.

Un membre del Consell Editor actuarà d'interlocutor amb l'autor implicat i es farà responsable del seguiment del procés d'acceptació i d'edició dels articles. Acabades les revisions, es remetrà un joc de proves a l'autor per a la seva correcció.

L'autor ha de limitar-se a corregir només aquelles errades evidents que siguin observables a les proves o, com a màxim, a introduir les actualitzacions bibliogràfiques que siguin imprescindibles.

### **NORMES D'EDICIÓ PER ALS COL·LABORADORS DE *STUDIA LULLIANA***

Els originals es poden lliurar en qualsevol de les següents llengües: català, espanyol, francès, italià, anglès, alemany. L'autor acompanyarà el seu article d'un resum en anglès (abstract) i en la llengua original del text, i de tres o quatre paraules-clau en anglès (key words) i en català triades d'entre la llista que ofereix la redacció de *SL*.

Els originals es presentaran en format Word. L'estil de lletra ha de ser Times New Roman, cos 12 per al text, 1,5 espai d'interlínia; i cos 10 per a les notes a peu de pàgina, a 1 espai d'interlínia.

L'autor ha de firmar el seu article afegint-hi la institució docent o de recerca a la qual pertany i el seu correu electrònic.

Es faran arribar a l'adreça de correu electrònic: [scholalullistica@gmail.com](mailto:scholalullistica@gmail.com)

## 1. Abreviatures pròpies de *Studia Lulliana*

### 1.1 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)

### 1.2 Edicions de les obres de Ramon Llull

- ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)  
 MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, I. Salzinger (ed.), 8 vols. (Magúncia, 1721-1742; reimpr. Frankfurt, 1965)  
 NEORL = *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)  
 OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-1960)  
 ORL = *Obres de Ramon Llull, edició original*, 21 vols. (Palma, 1906-1950)  
 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.)  
 TORL = *Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull* (Turnhout i Santa Coloma de Queralt, 2006)

### 1.3 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).

### 1.4 Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL (en rodona) 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>>

### 1.5 Abreviatures usuals

- ca. (*circa*)  
 cap. (capítol), caps. (capítols)



cf. (*confere*)  
 col. (columna), cols. (columnes)  
 doc. (document), docs. (documents)  
 e. g. (*exempli gratia*)  
 f. (foli), ff. (folis)  
 fig. (figura)  
 ibid. (*ibidem*)  
 id. (*idem*)  
 i. e. (*id est*)  
 l. (línia), ll. (línies)  
 ms. (manuscrit), mss. (manuscripts)  
 n. (nota), nn. (notes)  
 par. (paràgraf)  
 § (paràgraf)  
 p. (pàgina), pp. (pàgines)  
 p. ex. (per exemple)  
 ss. (següents)  
 s. v. (*sub voce*)  
 v. (vers), vv. (versos)  
 vols. (volums)

## 2. Expressions numèriques

2.1 Les dates se citaran sempre *in extenso* (1314-1315). La referència a pàgines es pot o no abreujar (pp. 154-156; o bé pp. 154-6).

2.2 La numeració romana (en versaletes) es reserva per a la indicació de segles (el segle XIII). També s'ha de fer servir (en rodona minúscula) per reproduir la paginació d'una introducció (pp. xxxii-xxxiii) o casos semblants. Es fa servir també (en majúscula i rodona) per a toms de col·leccions de llibres (ORL II, ROL XV, NEORL VI, etc.).

2.3 S'empraran xifres àrabiques per a números de revistes i en tots els altres casos.

## 3. Cometes

En l'ús de les cometes els autors es regiran pels usos que siguin habituals en el seu idioma. Per al català i l'espanyol es faran servir només les cometes baixes («cometes baixes»); les cometes altes (“cometes altes”) substitueixen les baixes dins de qualsevol expressió que ja vagi entre cometes baixes.

#### 4. Cursiva

3.1 Van en cursiva *apud, ibidem, idem, infra, passim, sic, supra* i *versus* (però no les abreviatures llatines recollides a 1.5).

3.2 Va en cursiva qualsevol expressió en una llengua diferent a la del text que s'escriu (*sensu stricto, sermones*).

3.3 Van en cursiva els títols d'obres o revistes (no els de col·leccions o parts d'obres):

*Llibre de contemplació en Déu*

*Traditio*

El capítol «De recreació» de la *Doctrina pueril*

#### 5. Citacions literals

Les citacions breus es marquen amb cometes baixes. Les citacions llargues (més de trenta o quaranta paraules) s'han de reproduir sagnades i sense cometes, amb un espai d'interlínia i la primera línia de la citació sagnada.

#### 6. Guions, parèntesis i claudàtors

6.1 S'usarà indistintament el guió o el parèntesi en els incisos que interrompen un període sintàctic. En els textos romànics, un guió mitjà amb espai anterior i posterior —és a dir, com aquests— per als incisos; mentre que per als textos anglosaxons, un guió llarg sense espai —és a dir, com aquests— per als incisos.

6.2 Els claudàtors marquen només intervencions de l'autor del treball al text d'un altre (e. g. rectificació d'una lliçó; afegit d'una data; consignació, per mitjà de *sic*, d'un error observat). Noteu que indiquen l'omissió d'un fragment d'una citació:

Llull escriu: «Home savi [...] consira qual sentiment li ve per aquell ymaginar».

6.3 Caldria evitar parèntesis entre parèntesis; si la citació ja es troba entre parèntesis, s'escriuria per exemple:

(com es pot veure a l'article de Charles Lohr, «Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens», *Theologie und Philosophie* 56, 1981, p. 223).

## 7. Notes a peu de pàgina

Per norma general, la crida s'ha de col·locar al final del període, evitant així que calgui interrompre'n la lectura; la principal excepció és l'enumeració de fonts primàries. L'índex volat (superíndex) corresponent ha d'anar després de la puntuació.

## 8. Referències bibliogràfiques

8.1 L'autor de l'article pot escollir entre:

A) El sistema tradicional de referència en nota a peu de pàgina. En aquest darrer cas, la primera vegada que es dona una referència ha de ser completa; per a les següents, basta indicar el primer cognom de l'autor i el títol reduït de l'obra (els mots justos per identificar-la). Si la referència a una obra és molt posterior a la immediatament precedent, es pot introduir entre parèntesis el número de la nota on s'ha citat el títol *in extenso*. Per exemple, en una hipotètica nota 40, quan l'obra només s'ha citat a les notes 10 i 15, escriuríem: Johnston, *Evangelical Rhetoric* (citat *supra*, n. 10), p. 39. S'evitaran del tot les formes op. cit., art. cit., loc. cit.

B) El sistema de referències bibliogràfiques autor-data, que implica una llista bibliogràfica al final del treball.

8.2. L'autor també pot establir una llista d'abreviatures *ad hoc* d'obres citades correntment al seu article, bé a la primera nota del text si fa servir el sistema A o bé a la llista bibliogràfica final si fa servir el sistema B. En el cas d'obres presents a la llista d'abreviatures estàndard (apartat 1), bastarà reproduir en el text o en la nota l'abreviatura seguida del volum i la paginació (ROL XIV, 39; NEORL VII, 42-46). Hom trobarà la referència completa de cadascun d'aquests volums (amb indicació dels editors, obres i números de catàleg, etc.) a la Llull DB.

8.3 En el sistema A, les normes de citació d'un títol seguiran les fórmules següents:

Nom Cognom(s), *Títol de volum*. *Subtítol*, X vols. (Lloc d'edició: Editorial, data).

Nom Cognom(s), «Títol de l'article», *Títol de la revista* volum (any/s), pp. 11-18.

Nom Cognom(s), «Títol capítol del volum», dins *Títol del volum*, Nom Cognom(s) (ed.) (Lloc d'edició: Editorial, data), pp. 11-18.

La col·lecció s'indicarà només (en rodona, entre cometes, abans dels parèntesis, i precisant-ne el número) quan sigui una dada rellevant.

Altres particularitats es dedueixen d'aquests exemples:

- Adam Gottron, *L'edició maguntina de Ramon Lull* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1915), 59 p.
- Llorenç Pérez Martínez, *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric*, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 13 (Palma de Mallorca, 1991), pp. 11-12.
- Geneviève Hasenohr, «Les romans en vers», dins *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, H.-J. Martin i J. Vezin (ed.) (París: Éditions du Cercle de la Librairie-Prodmodis, 1990), pp. 245-263.
- J. N. Hillgarth, *Ramon Lull i el naixement del lul·lisme*, Albert Soler (ed.), «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 61 (Barcelona: Curial Edicions - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 83-105.
- Charles Lohr, «Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens», *Theologie und Philosophie* 56 (1981), p. 223.

8.4. En el sistema B s'assenyala la font bibliogràfica, ja sigui en nota o bé integrada en el text del cos del treball, amb el cognom de l'autor (en lletra rodona) i l'any de publicació del llibre o de l'article i el número de pàgina que correspongui entre parèntesis (l'any i el número de pàgina van separats per una coma i ometent la indicació pp. abans de la xifra corresponent). Els parèntesis se suprimiran si la referència ja es troba dins d'un parèntesi. Exemples:

- Montoliu (1962, 35) és del mateix parer. En canvi, altres autors (Casacuberta 1986, 223; Ferrater 1987, 36) opinen tot el contrari.  
Això mateix observa Bohigas (1929, 30).

L'any de publicació correspondrà al que figura en l'entrada corresponent a l'autor en la llista bibliogràfica general. En cas que hi hagi més d'un escrit d'un mateix autor que sigui del mateix any, s'afegirà a la indicació de l'any una lletra minúscula (per ordre alfabètic), que correspondrà a l'ordre en què apareixen els escrits de l'autor en la bibliografia general. Exemples:

- Montoliu (1962a, 35).  
Montoliu (1962b, 89).

En la bibliografia general del sistema B cada ítem conté, en primer lloc, el cognom de l'autor (en lletra rodona) i l'any de publicació de l'obra tal com hagi estat utilitzat al cos de l'article i, després d'un signe =, la referència completa d'acord amb les indicacions que s'han establert per al sistema A. Cada ítem d'aquesta bibliografia se sagnarà a l'estil francès. En la recopilació dels diferents treballs d'un mateix autor s'evitarà la repetició del cognom i nom amb un guió llarg. Exemples:

- Batalla (2004) = Ramon Lull, *Lo desconhort. Cant de Ramon*, Josep Batalla (ed.), «Exemplaria Scholastica» 1 (Tona, Barcelona: Obrador Edèndum, 2004).  
Montoliu (1962a) = Manuel de Montoliu, *La Renaixença i els Jocs Florals. Verdaguer* (Barcelona: Alpha, 1962).

— (1962b) = Manuel de Montoliu, *Aribau i el seu temps* (Barcelona: Alpha, 1962).

Rubió (1960) = Jordi Rubió i Balaguer, «Introducció a l'*Arbre de filosofia d'amor*», dins id., *Ramon Llull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), pp. 324-351.

8.5 La citació de llocs web en la bibliografia ha de contenir les informacions següents:

Cognoms, Nom, *Títol*. <Adreça> (Data de consulta).

Exemple:

Di Girolamo, Costanzo (coord.), *Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana. La poesia (RIALC)*. <<http://www.rialc.unina.it>> (13 de maig de 2001).



## ÍNDIX GENERAL

M. RIPOLL PERELLÓ, Una lectura no utòpica del romanç d' <i>Evast e Blaquerma</i>	3-24
A. FERNÁNDEZ CLOT, Una aproximació a la <i>Medicina de Pecat</i> de Ramon Llull	25-53
P. EVANGELISTI, «...nos emperó fem aquest llibre artificialment...». <i>L'ars combinatoria lulliana</i> strumento dell'etica civile nel <i>Llibre de virtuts e de pecats</i>	55-80
F.J. DÍAZ MARCILLA, Estudio sobre la bibliografía del lulismo de Portugal en los siglos XIV y XV	81-104
Bibliografía lul·lística	105-122
Ressenyes	123-182
Crònica	183-199
Índex d'obres lul·lianes citades	201-204
Procediments de publicació de <i>Studia Lulliana</i>	205-211







