

RESSENYES

2) Hallik, *Sententia und Proverbium. Begriffsgeschichte und Texttheorie in Antike und Mittelalter*

El llibre de Sibylle Hallik és un complet manual sobre la teoria retòrica produïda al voltant de la noció i l'ús del *proverbium* i la *sententia* durant l'antiguitat i l'edat mitjana. Pel que fa a la part medieval, l'autora –que només estudia la tradició en llatí– dedica capítols a les diverses arts retòriques de l'època. Així, el capítol cinquè ofereix una anàlisi de totes les *artes dictandi* que de manera més o menys extensa tracten el tema, el sisè repassa les *artes poetria* i el setè les *artes praedicandi*. És en aquest darrer apartat on Hallik situa el comentari de la *Retòrica nova* i el *Liber de praedicatione* de Llull. Del segon text, l'autora no pot fer gran cosa més que citar el passatge en el qual el beat exposa que hom pot obrir el sermó mitjançant una metàfora, un proverbi o un exemple. Hallik considera que Llull no ofereix dades suficients per escatir si, en la seva teoria, el proverbi pot substituir els versets bíblics com a tema dels sermons. Quant a la *Retòrica*, Hallik n'analitza la secció 2.7, on Llull defineix el proverbi i proporciona cinquanta proverbis en vers que serveixen com a exemple, i la quarta part, sobre la caritat, en què Llull combina proverbis i exemples –l'autora els tradueix de forma resumida. Hallik destaca que els comentaris teòrics de Ramon mostren una clara vinculació amb la pràctica recomanada en les arts del dictamen i de la poesia, especialment en la qüestió de l'obertura del discurs. També assenyala que la definició lul·liana, la qual posa l'accent en la capacitat del proverbi de transmetre breument molta doctrina, s'assembla força a la que Joan de Garlandia ofereix a la *Parisina poetria*. D'altra banda, Hallik afirma seguint Mark D. Johnston que els proverbis que Llull reuneix són similars als consells transmesos en els compendis medievals d'*ethical literature* i *courtesy literature*. Igualment, l'autora reproduïx una opinió de Johnston no prou corroborada segons la qual els proverbis de Llull són composicions pròpies que Ramon extreu d'altres

obres seves. Finalment, cal dir que Hallik reproduceix els *Proverbis de la Retòrica nova* i els tradueix a l'alemany a l'apèndix (p. 587-590).

Francesc Tous

4) Llull, *Cuatro Obras. El Desconsuelo, Canto de Ramón, Del nacimiento de Jesús Niño, El Extravagante*, ed. Butinyà

El volum conté traduccions al castellà de quatre obres de Llull, acompanyades del text original: *Lo Desconhort, Cant de Ramon, Liber Natalis* i *Phantasticus*. Una breu presentació general de l'editora dona pas als quatre textos, cadascun d'ells treballat per un traductor diferent. Els dos poemes catalans són responsabilitat de Simone Sari, qui edita, en el cas de *Lo Desconhort*, la traducció cinccentista de Nicolau de Pacs. El text català és confrontat amb diverses edicions i testimonis manuscrits anteriors, i l'editor anota les divergències entre la traducció castellana i el text català preferit. En el cas del *Cant de Ramon*, la traducció castellana és obra de Simone Sari, prou ajustada a l'estil i al llenguatge de l'original. Pel que fa a les dues obres en llatí, el text de les quals està reproduït a partir de l'edició de les ROL, la traducció castellana del *Liber natalis* és obra de Francesca Chimento (s'inclou també la traducció castellana, feta per Miquel Marco, de la introducció a l'obra de Llorenç Riber escrita per a OE II), mentre que el *Phantasticus* està traduït per Carmen Teresa Pabón i va precedir d'una introducció de la mateixa traductora.

El resultat en conjunt posa a l'abast del lector uns textos significatius dels darrers anys de la producció lul·liana. Cada obra planteja uns problemes de traducció específics, relacionats amb el seu caràcter i contingut. Els traductors, bons coneixedors dels textos o especialistes en filologia llatina, afronten el repte i ofereixen un text castellà prou fidel en línies generals a l'estil i al llenguatge tan característic dels originals. Aquest llenguatge, per la seua especificitat, requereix sovint unes glosses aclaridores del sentit i de l'ús lul·lià dels termes, i les notes a peu de pàgina aporten aquesta explicació en alguns casos, tot i que al nostre parer es podien haver ampliat a d'altres, atès que el volum sembla orientat cap a un lector no coneixedor de l'obra de Llull. No es tracta de textos senzills, malgrat l'aparença literària creada pel recurs a la personificació o al diàleg, i els traductors han fet un gran esforç per oferir un text clar i llegible. En el cas del *Liber Natalis*, per exemple, l'ús sistemàtic del desplegament correlatiu de les dignitats divines per exposar arguments demostratius de la trinitat crea unes estructures textuals enrevessades però alhora reiteratives, i per traduir-les cal tenir present el cor de l'argumentació lul·liana: el *-tivum* de cada dignitat genera el *-bile* corres-

ponent, i d'ambdós procedeix l'*-are*. Així, en el parlament de la Perfecció de Déu, aquesta afirma: «Sed de perfecto possum perfectum producere, et quod ab utroque procedat perficere». La traducció pren el «quod» com a pronom i dóna: «Pero de lo perfecto puedo producir lo perfecto y perfeccionar aquello que de ambos procede» (p. 147). Atès l'esmentat caràcter reiteratiu de l'argumentació lul·liana, caldria considerar el «quod» com a conjunció i traduir la clàusula que introdueix com «y que de ambos proceda perfeccionar», ja que l'infinitiu «perficere» és el tercer supòsit que procedeix dels dos correlatius anteriors (a més, teològicament seria una afirmació sospitosa, si no herètica, considerar que la processió de la tercera persona implica un procés de perfeccionament!). Les dificultats per a traduir aquests passatges de manera clara i coherent alhora amb la doctrina ortodoxa i amb l'argumentació correlativa es manifesten en altres llocs, com en el discurs de la Voluntat divina, en el qual el «uolens», el «uolitur» i el «uelle» obliguen a glossar els termes traduïts amb parèntesis, que compliquen una mica la lectura (p. 139). En algun altre moment, com a l'inici del discurs de la Glòria de Déu (p. 145), la traducció no recull el sentit original en algun petit detall, com ara en «se seguiría que hay una gloria mayor u otra mayoridad mía», que hauria de ser «se seguiría que habría otra gloria o mayoridad mayor que la mía» («quod esset alia maior gloria uel maioritas mea»), considerant «mea» com a ablatiu, ja que immediatament abans s'ha identificat la «gloria» amb la «maioritas» («sed ego et mea magnitudo uel maioritas sumus idem», diu la Glòria).

Aquestes precisions són mínimes en comparació amb l'extensió i amb la complexitat del text, i no desmereixen per tant el resultat final, que és en conjunt correcte i respectuós amb l'original. El treball de la traductora és notable i ofereix al lector un text ben llegible. Algunes d'aquestes dificultats es fan presents igualment en el darrer text, el *Phantasticus*. En general, es manté el lèxic propi de Lull, que, insistim, necessita aclariment, glossa, per al lector no especialista. Sobretot, de nou, en allò referit als correlatius. Les «paraules estranyes» com «bonificatiu» i altres derivats es poden mantenir en la traducció, sempre que hom n'explique l'abast. Així ho fa la traductora, tot i que en alguna ocasió es perd el sentit pròpiament lul·lià, com quan tradueix el «bonificando» de «Deus Pater productit de sua bonitate bonum Filium bonificando» (p. 186) per «al actuar su bondad», que no és una traducció en rigor incorrecta des del punt de vista lingüístic, però deixa de banda el joc típicament lul·lià correlatiu que convindria subratllar en tot moment. També la traducció d'«affatus» a la p. 201 per «palabra» en la llista dels sis sentits, sense una nota explicativa, pot deixar el lector sense la informació necessària per copsar l'abast del terme. «Afato» podria ser una traducció possible, sempre amb la nota explicativa corresponent. O, si de cas, millor «lenguaje» que «palabra».

Però sens dubte el terme que més problemes pot dur en aquesta obra a l'hora de traduir-lo és el protagonista del títol, «Phantasticus», i els altres relacionats, com «phantasia», «phantasiari», etc. La proposta, en aquest cas, és innovadora, i introdueix un terme que sobta d'entrada al lul·lista habituat a l'epítet «Fantàstic»: el títol proposat en la traducció és «El Extravagante». És una aposta arriscada perquè posa l'èmfasi en un dels sentits dels molts que el terme llatí pot evocar. Certament, darrere l'acusació de ser un «phantasticus» està la de ser un extravagant, però hi ha altres matisos que convindria igualment tenir presents: un somiador, un boig... Lola Badia va donar compte de tots els sentits del terme en el pròleg a la seua traducció catalana (TORL II). En aquell cas, es mantenia «fantàstic» com a traducció, amb explicació en nota dels diversos matisos que el mot i els seus derivats adquiria en cada ocurrència al text. La professora Pabón ha tingut en compte aquesta traducció de la professora Badia, com reconeix en el seu pròleg, però difereix de la interpretació donada al terme en alguns llocs. En concret, sembla no reconèixer el sentit ampli de «phantasiari» simplement com a «pensar», i li atorga en els passatges corresponents el restringit de «fantasiar», «imaginar». Una mostra més de la dificultat que tot traductor ha d'enfrontar quan treballa amb obres de Llull tan complexes lèxicament com ho són aquestes.

En resum, les quatre obres traduïdes tenen, més enllà dels matisos puntuals apuntats, el mèrit d'oferir un text castellà ben treballat, al qual li mancaria si de cas algunes notes explicatives, que són sempre necessàries en Llull. D'altres errades de picat o omissions de text estan presents en alguns moments, però poden ser atribuïdes al procés d'edició que, sembla, no ha donat lloc a una revisió final acurada del producte. Són detalls menors però desllueixen el resultat, com per exemple la desconfiguració del text grec citat a la nota 24 del *Phantasticus* (p. 201). Deixant-los de banda, convé felicitar els responsables del volum per la seua aportació a la difusió d'unes obres de Llull interessants sens dubte i no sempre prou conegudes.

J. E. Rubio

5) Llull, Ramon, *La Dispute des cinq sages*, trad. Patrick Gifreu

Aquesta traducció anotada de la *Disputació dels cinc savis* ha estat concebuda i preparada des d'una lectura personal del text per part del curador, Patrick Gifreu. A hores d'ara aquest traductor i editor és el principal difusor en llengua francesa de les lletres catalanes medievals i de Llull en particular. El 2000 i el 2007 van aparèixer les seves versions del *Fèlix* (SL 42 (2002), 63, 79) i del *Bla-*

querna (SL 48 (2008), 109); d'ençà del 2008 les Éditions de la Merci, promogudes per ell mateix, han acollit tretze títols d'obres catalanes medievals (<<http://www.lamerci.fr>>), tres de les quals són lul·lianes: a més de la present, el *Llibre dels mil proverbis* (2008; SL 51 (2011), 126, 150-151) i el *Llibre d'intenció* (2010; SL 51 (2011), 126, 149-150). La llarga dedicació de Gifreu a la tasca de fer parlar Llull en francès explica el to assagístic del pròleg que precedeix la seva traducció de la *Disputació del cinc savis*, amb la corresponent tendència al que ell mateix anomena «digression» (p. 20). Malgrat que el text va enriquit amb diverses anotacions destinades sovint a discutir qüestions teològiques, el discurs de Gifreu no adopta un to estrictament acadèmic. Això no vol dir que no citi molta bibliografia especialitzada, amb una clara preferència per la francesa (Heusch, Sala-Molins, Urvoy), una tria perfectament explicable atès el públic a qui dirigeix el seu treball.

Els mèrits literaris de l'obra lul·liana que es tradueix són apreciats pel que fa a la construcció de la ficció que embolcalla el diàleg i també per la subtileza de les argumentacions (nota 3, p. 11), però el poder de la forma diàleg en mans de Llull –que ha esdevingut un punt de referència obligat d'ençà del llibre de Friedlein, del 2004– és esgrimit tan sols a la part final de pròleg (p. 27-28, amb les remissions bibliogràfiques pertinents). Gifreu reflexiona lliurement a partir de les dades que li ofereix la crítica i no es deixa seduir per la construcció literària de Llull, tot i que la *Disputació* posa hàbilment en escena quatre cristians d'esglésies diferents, un musulmà que ha perdut la fe i un jueu que apareix d'esquiltlentes. La lectura personal del curador va per una altra via, que privilegia l'argumentació filosòfica de fons, una argumentació tècnicament construïda a partir de les Arts ternàries primerenques: l'*Ars inventiva* i la *Taula general*. L'atenció preferent per al desplegament dels recursos argumentatius derivats d'aquestes obres explica que la part central del pròleg tracti sobretot en termes molt generals de la «teoria dels correlatius» i de la «teoria de les dignitats».

Des d'aquesta òptica filosòfica, les subtilitats de la forma dialògica acaben esdevenint un accident superficial: «On notera enfin que le dialogue peut être au fond un monologue comme dans le present texte. Lulle ayant construit l'autre à son image, l'auteur parle avec ses propres créatures» (nota 25, p. 28). També és dóna curiosament en una nota la interpretació més precisa de la lectura que Gifreu fa de la *Disputa*: «[...] Lulle ne se contente pas de ce qui serait le triomphe du catholicisme. Ce qu'il recherche, c'est le triomphe de son Art; d'un Art universel qui abolirait à jamais toute alterité» (nota 12, p. 16-17).

Hi ha un biaix una mica excessiu en la lectura de Gifreu, si el que es pretén és oferir una edició divulgativa de la *Disputació del cinc savis* que rescati aquesta obra d'un oblit secular. L'ombra del *Llibre del gentil*, tan glossat, admi-

rat, malentès i finalment editat filològicament a la NEORL, ha obscurit des de sempre la *Disputació dels cinc savis*, que en realitat és l'altre gran diàleg lul·lià dotat de recursos literaris remarcables, escrit originalment en català. L'edició de Josep Perarnau del 1986 –que és el punt de partida de la versió francesa que es comenta– va fer finalment justícia a un text que havia fins aleshores romàs inèdit en la seva versió original. L'estudi i l'anotació que acompanyen aquesta primera edició, sense desatendre els aspectes doctrinals, posa un èmfasi especial en el context històric. Llull arriba a Nàpols el 1292 després de la primera experiència «martirial» de Tunis, s'entusiasma amb l'elecció d'un papa tan singular com Celestí V: segueix la redacció catalana de la *Disputació*, amb la *Petició a Celestí V*. Immediatament després de la renúncia de Celestí i de l'adveniment de Bonifaci VIII, es produeix la traducció llatina revisada de la *Disputació*, amb la redacció en llatí de la *Petició a Bonifaci VIII*. Al darrera bateguen l'enfrontament entre els Anjou i els reis catalanoaragonesos, i els conflictes d'interessos polítics i religiosos relacionats amb el món bizantí. L'edició crítica llatina de la *Disputació*, ara publicada al tom 35 de les ROL, posarà en solfa aquestes i altres qüestions perquè la tradició textual llatina és molt més rica que la catalana (divuit manuscrits contra un) i ofereix, òbviamment, més elements crítics. Són dades públiques, que es poden llegir a <http://orbita.bib.ub.edu/llull/bo.asp?bo=III%2E16>, si hom s'hi registra com a usuari de la Llull DB. Gifreu fa un ús decididament poc acadèmic d'aquest tipus d'informacions, quan escriu «Au vu des bases de donnés on peut affirmer que la *Disputació de cinc savis* n'a jamais été traduite» (p. 30); com si la traducció al llatí esmentada a la nota 28 fos un mer accident antic i com si no existís la singularíssima versió àrab del segle XVI, obra d'un franciscà d'Alep, recentment exhumada.

La versió francesa de la *Disputació* s'adiu a les característiques de la col·lecció que l'acull: es llegeix amb facilitat i porta notes orientatives. De tota manera es poden formular força objeccions derivades a la lectura personal del text que fa el curador, esmentada suara. Només se'n detallarà una. La *Disputació* té quatre parts: la primera tracta de la processió del Sant Esperit –que és el punt de dissensió teològic (el *filioque*), entre els cristians llatins i els grecs–; la segona, de com s'entén la persona divina de Crist –motiu que distingeix la creença dels nestorians de la dels llatins–; la tercera, de la natura humana i divina de Crist –que enfronta els llatins amb els jacobins o monofisites–, i la quarta, del credo islàmic. El text català parla de «la oppinió» dels nestorins quan reporta aquesta divisió quadripartita (ATCA 5, 1986, 33). La versió francesa ho tradueix per l'«opposition des nestoriens». El mot es repeteix a la línia següent, l'«opposition des jacobites», suplint un el·lipsi de l'original. No es tracta d'un simple error (opinió / opposition), perquè les tres darreres parts de la *Disputació* en la

versió francesa és diuen «La position des nestoriens», «La position des jacobites» i «La position des sarrasins». La primera part –que s’hauria pogut dir «La position des grecs»–, en canvi, porta el títol original, «La procession du Saint-Esprit» (vegeu l’índex). Sembla que «opposition» va lligat amb «position»; si més no designa la mateixa cosa. Cal llegir la nota 37 de la p. 42 per entendre aquesta operació del traductor. És una nota al terme «positions», en la qual es justifica per quin motiu «Nous préférons le mot “position” à celui d’“opinion”». L’autor no troba escaient parlar d’opinions teològiques malgrat que Llull –i tota l’edat mitjana– ho faci: és una tria personal seva. El que no quadra és que el terme «positions», que la nota 37 relaciona amb les doctrines teològiques divergents de les esglésies orientals en relació al credo romà, en l’original correspon a un «positions de nostra fe», que vol dir ‘al·legacions’ o lul·lianament parlant, ‘demostracions’ per raons necessàries de la fe cristiana; no pot voler dir ‘actituds o opinions teològiques discordants’. El traductor ha puntuat de manera diferent el text de Llull i li ha donat un sentit del tot diferent del que ofereix l’edició Perarnau: «[...] e farets a nós obieccions [...] e nós [...] destruïrem uostres rahons e *sourem* uostres obieccions e a uós farem tals *positions de nostra fe*, que uós ne altre per negunes rahons no les porets destruir» (ATCA 5, 1986, 31). Gifreu posa punt i seguit després d’«obieccions» i continua «Quan a nous [...] nous refuterons vos arguments *tout en avançant nos objections*. Nous vous *ferons part de nos positions* sur tel et tel point de notre foi, de sorte que ni vous ni personne ne puissiez les réfuter par des raisons» (p. 42). Les cursives indiquen els punts crítics: en la versió francesa hem adquirit un sentit nou per al terme «positions», que passa a designar el que Gifreu no vol anomenar «opinions teològiques» i ens hem quedat sense el terme que designa la tècnica de l’Art per a «soure», resoldre, qüestions problemàtiques, un punt central del seu plantejament artístic, atès que la *Disputació* esmenta expressament l’*Art de fer e solre qüestions*, amb el títol de *Coment qui és de la Art enventiva e de la Taula general*.

L. Badia

7) Llull, *Llibre d’intenció*, ed. Ripoll

Ramon Llull va compondre el *Llibre d’intenció* durant el primer cicle de la seva producció, el corresponent a l’*Art abreujada d’atobar veritat* (1274-1283). Malgrat que, com remarca la seva nova editora, Maribel Ripoll, a l’obra «no hi ha cap referència interna que ens permeti precisar amb exactitud el moment de redacció» (p. 29), és probable que fos escrita cap al final del període

esmentat, ja que no és citada en cap obra de la seva mateixa etapa i sí, en canvi, en dos textos posteriors, com són el *Llibre de santa Maria* (vers 1290-1292) i l'*Arbre de filosofia desiderat* (1294). Es tracta, a més, d'una de les obres que Llull va decidir dur a París en la seva estada de 1288-1289, com testimonia el fet que hi hagi una versió llatina del llibre entre els manuscrits lullians propietat de Pere de Llemotges, l'actual lat. 16119 de la Bibliothèque Nationale de France. Aquest còdex és, precisament, el més antic de l'àmplia tradició manuscrita conservada del llibre.

En efecte, el nombre de manuscrits del *Llibre d'intenció* que ens ha arribat evidencia que l'obra va circular àmpliament. Parlem de quinze còdexs de la versió catalana (setze, si també hi incloem el ms. *Q*, que esmento més avall); d'aquests, una desena són medievals, i la resta, moderns. També cal comptar-hi els setze còdexs que transmeten la versió llatina, entre els quals l'esmentat de Pere de Llemotges i el famós *Electorium*. Es tracta d'un cabal d'informació molt destacable que s'havia de tenir en compte a l'hora d'establir el text crític de l'obra, però que fins ara mai no s'hi havia tingut.

Abans que el lul·lisme modern, iniciat amb Jeroni Rosselló, s'interessés pel *Llibre d'intenció*, només havia estat imprès una sola vegada, l'any 1737, quan els editors de la Moguntina en van incloure una versió llatina al sisè volum de la magna edició –traduïda, per cert, a partir del text català, i no pas aprofitant la versió llatina medieval (p. 76). Per disposar d'una edició en català, va caldre esperar fins al final del segle XIX. Segons explica Mateu Obrador, entre els anys 1886 i 1892 Jeroni Rosselló va preparar fins a quaranta-set quaderns amb materials de Ramon Llull. Aquests fascicles, una vegada destriats, aplegats i, en alguns casos, completats pel mateix Obrador, van constituir els tres volums, en quatre toms, de les *Obras de Ramón Lull* (Palma, 1901-1903). Va ser al primer d'aquests volums que, al costat d'altres títols, es van incloure els fascicles corresponents al *Llibre d'intenció*.

El text establert per Rosselló, basat, segons sembla, únicament en dos manuscrits medievals (*DA*), partia d'uns criteris d'edició sovint arbitraris i poc justificats des d'un punt de vista filològic. Trenta-quatre anys més tard, el 1935, Salvador Galmés n'oferia una nova edició dins de les Obres de Ramon Llull, amb un text molt més rigorós i fonamentat, per bé que de nou sense haver tingut accés a tot el conjunt de testimonis conservats (tot just tres manuscrits medievals: *DAB*). Entre aquestes dues edicions, Pere Barnils havia donat a conèixer alguns fragments de la versió de l'obra conservada al ms. Yc 8° 9 de la Universitat de Halle (*H*), del segle XVII (1909-1910).

L'edició de Maribel Ripoll parteix, per primera vegada, com dèiem, del conjunt complet de la tradició catalana, i per a determinats llocs crítics també té en

compte els dos testimonis més antics, i més autoritzats, de la versió llatina, esmentats més amunt (*Lt*). L'establiment del text del *Llibre d'intenció* que ofereix l'edició, doncs, parteix d'un ampli i aprofundit coneixement de la tradició textual de l'obra, que garanteix una bona fonamentació de les lliçons adoptades.

L'estudi introductor, seguint l'esquema habitual dels volums de la NEORL, s'inicia amb la justificació de l'autenticitat de l'obra (pp. 27-29), les propostes de datació i de lloc de redacció (pp. 29-31) i, ara ja atenent a un aspecte específic de l'obra objecte d'estudi, la justificació del títol adoptat a l'edició (pp. 31-35). A continuació es fa un repàs del contingut i l'estructura del llibre (pp. 35-49), en què, partint de la doctrina de la doble intencionalitat plantejada ja als capítols 46-53 del *Llibre de contemplació*, s'analitza de quina manera Llull l'ha desenvolupada posteriorment a l'obra que ens ocupa: la definició del concepte i l'especificació dels dos tipus d'intenció (cap. I), la intencionalitat en Déu *ad intra* (cap. II), i *ad extra* en la creació (cap. III) i en l'encarnació (cap. IV); finalment, al cap. V, subdividit en trenta rúbriques, s'analitzen les relacions entre intenció i temptació, en un repàs que abasta els vicis i les virtuts, els sagraments i diverses circumstàncies socials, càrrecs i oficis. Al final, hi ha un interessant apunt sobre l'estructura didàctica del pare que adoctrina el fill, que articula tot el text.

A continuació, es descriuen els manuscrits catalans, incloses dues notícies sobre còdexs perduts, i els dos llatins emprats, i es fan unes breus indicacions sobre les edicions (pp. 50-76). Aquestes pàgines precedeixen la història de la transmissió i la difusió del *Llibre d'intenció* (pp. 76-86), amb notícies realment interessants. En primer lloc, referents als dos còdexs llatins més antics. L'editora hi detecta, a la rúbrica 27 del capítol V, una amplificació que vincula amb el mateix Llull, similar a altres intervencions que li coneixem –a la *Doctrina pueril* o al *Blaquerna*– dutes a terme paral·lelament al procés de traducció dels textos. Potser no hauria estat sobrer oferir-ne una transcripció. També remarca l'existència d'algun indici que apuntaria vers la precedència de la versió catalana respecte de la llatina. Aquesta qüestió, com també els indicis de proximitat entre els textos transmesos pels dos manuscrits llatins esmentats i el text base de l'edició (el ms. *M*) no s'arriben a desenvolupar, a l'espera de l'edició de la versió llatina que ha d'aparèixer a la ROL.

El testimoni més antic que tenim de la versió catalana de l'obra és precisament el ms. *M*, actualment ms. 102-V2-1 de la Biblioteca Bartomeu March de Palma, de la segona meitat del XIV. La resta de manuscrits medievals no són anteriors al pas del XIV al XV. Aquest període, en paraules de l'editora, «és, sense cap mena de dubte, el segle d'or del *Llibre d'intenció*» (p. 80). Són quatrecentistes vuit dels còdexs catalans conservats (o nou, si hi comptem el fragment copiat en *Q*). Tot sembla indicar que la difusió es va produir en dues línies prou definides, una a

Catalunya i l'altra a Mallorca. Aquestes dues línies coincideixen, si més no pel que sabem de diversos dels testimonis, amb les dues branques que l'editora ha constatat en la tradició textual de l'obra. I també són del xv els esments que tenim de l'obra en mans de lul·listes vinculats a la noblesa castellana. Deuen fer referència a la seva traducció castellana del text, que malauradament no ens ha arribat. En els segles posteriors, es van produir algunes altres còpies de l'obra, totes relacionades amb Mallorca i, almenys tres, amb la Causa pia lul·liana.

Tal com s'ha apuntat, la *recensio* dels quinze manuscrits que transmeten el text català posa de manifest l'existència de dues branques força ben definides. Les relacions a l'interior de la que l'editora identifica com a branca α , sens dubte complexes, permeten apuntar una proximitat de *M* al subarquetip corresponent, superior a la que hi tindrien la resta de còdexs que conformen la branca (tal com s'explicita a la p. 108, i de nou a la p. 110). També s'observen algunes relacions prou consistents entre aquests darrers testimonis (són clares entre *UTRA*; alguns dels llocs crítics detectats, a més, permeten filar una mica més prim a l'hora de vincular entre ells aquests manuscrits). Sorprèn, aleshores, perquè els indicis que l'editora aporta són convincents, que aquest lloc preminent de *M* en el conjunt de la tradició o les possibles agrupacions a l'interior de la branca α no s'hagin recollit a l'*stemma codicum* de la p. 111. Es tracta, a parer meu, d'una opció excessivament prudent, malgrat les dificultats innegables que s'observen a l'hora de filiar els testimonis d'aquesta branca.

Més clares són les coses, en canvi, en relació amb el subarquetip β i les relacions que s'estableixen entre els testimonis que conformen la segona branca. La proximitat de *CB* és ben clara, com també la que *I* té amb la resta de testimonis del grup, els quals són ja d'època moderna. En efecte, tal com Ripoll afirma, «Tots els indicis apunten que *IVLPHN* deriven d'un subarquetip comú» (p. 109). La possibilitat que *N* sigui *descriptus* d'*I*, atès que incorpora esmenes consignades en aquest còdex per una mà posterior al copista, és igualment versemblant, com ho són els vincles que s'estableixen entre *VLPH* i a l'interior d'aquest subgrup. Aquests vincles, això no obstant, no han quedat ben reflectits a l'*stemma*, perquè no sols *N* s'ha fet dependre d'*I*, sinó que també *VLPH* pengen del medieval *I*, com si tots en fossin descendents directes, cosa que desmenteixen diverses de les lliçons consignades.

Mereix una atenció especial el cas del manuscrit *D*, el testimoni que Roselló i, sobretot, Galmés havien emprat com a text base en les edicions respectives. L'editora el situa dins de la branca α , per bé que explica que «s'adverteixen indicis de contaminació ... amb la branca β » (p. 109). En efecte, coincideix amb aquesta branca en un error localitzat al cap. IV, 5 (p. 106; es tracta d'una lliçó, però, que Galmés va considerar correcta). També localitzem al còdex alguna

altra lliçó sorprenent, com la del cap. V.17, 3 (*cf.* p. 99); es tracta d'una confusió entre «altres» i «altars», errada que a mi em sembla molt probablement poligenètica, fruit de la mala interpretació d'una abreviatura, per bé que respecte a *D* té l'interès afegit que incorpora les dues lliçons en disputa: «los altres lochs o altars». Respecte a aquest passatge, no és sobrer remarcar que el ms. *T*, així mateix dependent d' α , recull aquesta lliçó híbrida. Altres coincidències que Ripoll detecta entre *D* i β són d'entitat molt menor, com ella mateixa remarca, i no semblen fàcilment explicables per la consulta d'un manuscrit de la branca oposada. Respecte a altres possibles influències creuades entre les dues branques, l'editora apunta, sense acabar de definir el fenomen, l'existència de contaminacions «puntuals i aleatòries» en *DTA*, també de la branca α (p. 110). No hauria estat sobrer aportar-hi algunes dades suplementàries.

Fora de les dues branques esmentades, ha quedat un darrer testimoni, el ms. Vat. lat. 9443 de la Biblioteca Vaticana (*Q*), a causa de la brevetat del fragment que conté. En el darrer foli d'aquest còdex, en què a començament del XIV es va copiar una lingüísticament desconcertant versió occitana del *Llibre de meravelles*, una mà posterior va incloure-hi el setè paràgraf del capítol II del *Llibre d'intenció*. Es tracta d'un fragment breu, però que es manté molt fidel al text de l'obra. Hi detecto sols una innovació singular, explicable per raons paleogràfiques (en lloc de «com hom no ha a Deu la primera intenció», hi diu «quant hom no ama Deu en la primera antansió»; p. 130.38-39); la resta de variants són compartides per altres testimonis. És, doncs, discutible que se l'hagi de considerar «testimoni indirecte» (p. 72) i, doncs, que no s'hagin recollit les poques variants que inclou a l'aparat ni tampoc, tot i que se li ha assignat una sigla, no se l'hagi inclòs a la llista de testimonis (p. 117).

Tot plegat, observacions molt menors que no desmereixen en absolut la qualitat ni la utilitat de l'edició crítica del *Llibre d'intenció*. I és que l'aportació de Maribel Ripoll no sols ens permet disposar d'un text de l'obra establert amb tot el rigor filològic necessari, més de cent vint anys després que el lul·lisme modern fes els primers intents d'editar el llibre, sinó que a més hi aporta un ampli seguit de dades que ens ajuden a comprendre millor els processos de redacció i de transmissió de les obres de Ramon Llull.

J. Santanach

- 17) Badia, Santanach, Soler i Mensa, «L'accés dels laics al saber: Ramon Llull i Arnau de Vilanova»

El primer volum de la nova *Història de la Literatura Catalana* està dedicat a l'estudi dels textos en vers i en prosa produïts en terres de llengua catalana des

del segle XII fins al segle XIV. Després d'uns capítols de caràcter general, hom hi pot trobar un capítol sobre la historiografia catalana medieval, un altre sobre la lírica d'arrel trobadoresca (en occità) produïda en territori català i un capítol sobre la narrativa en vers occitanocatalana i catalana. El volum es tanca amb un capítol dedicat a dues figures centrals del pensament català medieval, que van escriure tant en llatí com en català sobre temes científics, tècnics, filosòfics i teològics, i van assajar noves formes d'escriptura per difondre continguts doctrinals: Ramon Llull i Arnau de Vilanova.

Es tracta d'un capítol compost per tres grans parts: (6.1) una introducció de caràcter molt general sobre dos fenòmens que es produeixen a partir del segle XIII i que contextualitzen i expliquen els programes d'actuació i d'escriptura de Llull i Vilanova, la vernacularitat del saber i la voluntat d'emancipació espiritual que es detecta entre els laics; (6.2) l'estudi dedicat a Ramon Llull, elaborat per Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler, i (6.3) l'estudi dedicat a Arnau de Vilanova, elaborat per Jaume Mensa. Després de la introducció, que permet situar aquestes dues figures en un context intel·lectual, espiritual i polític concret, cada un dels apartats dedicats a l'estudi dels autors i de la seva obra es desenvolupa a partir d'una estructura semblant: (a) aspectes biogràfics, (b) perfil intel·lectual, i programa d'actuació i de producció dels textos, (c) principals obres en català o d'interès en l'àmbit de la literatura. Així permet oferir una explicació ordenada i progressivament especialitzada de cada un dels estudis. Així mateix, la divisió d'aquests dos subcapítols en diversos apartats i subapartats permet organitzar la informació de tal manera que el lector pugui trobar o recuperar fàcilment dades concretes sobre un aspecte intel·lectual de Llull o Vilanova o sobre una obra determinada. Sobretot en el cas de Llull, l'ús de llistats d'obres o de taules sinòptiques sobre les matèries d'una obra contribueixen, també, a ordenar i sintetitzar els continguts i a permetre'n una recuperació efectiva en casos de consulta d'un aspecte puntual.

Pel que fa a l'estudi dedicat a Ramon Llull, l'*opus* lul·lià és explicat sempre a partir del projecte apostòlic i intel·lectual del beat, allò que els autors –utilitzant paraules del propi Llull– anomenen el «fet de Ramon». És normal, doncs, que abans de l'estudi de les obres el lector trobi un apartat dedicat a l'explicació (clara i concisa) de les principals línies del programa apostòlic de Llull i de l'Art com a sistema vertebrador de la seva producció. O un altre –fruit d'una tasca de recerca desenvolupada recentment sobretot pels autors del capítol– que aporta una visió general sobre les particularitats de les formes de producció, conservació i difusió dels escrits de Llull. Tot això permet posar de manifest que els escrits lul·lians d'interès per a la història de la literatura estan estretament vinculats al projecte de l'autor i al seu context immediat de producció, cosa que

en determina la singularitat respecte de la tradició i respecte de la transmissió de la literatura catalana medieval. És en aquesta línia que, seguint la nomenclatura utilitzada pel propi Llull per referir-se a les disciplines reformades des de l'Art (la *Lògica nova*, la *Geometria nova* o la *Retòrica nova*) i d'acord amb la voluntat de reforma de la literatura que Llull proposa en obres com el *Llibre de contemplació* o el *Romanç d'Evast e Blaquerna*, els autors del capítol defensen l'etiqueta de «literatura alternativa» o «nova literatura» a l'hora de caracteritzar la poesia lul·liana, la narrativa, els sermons, els diàlegs, les formes breus i altres troballes formals i estructurals dels escrits lul·lians. Són interessants, en aquest sentit, els apartats «La nova literatura» (6.2.4) i «Ramon Llull, teòric de l'expressió literària» (6.2.5), en els quals es presenta una caracterització general de l'ús instrumental i innovador dels mitjans literaris i retòrics de la tradició per part de Llull –amb atenció a determinats sectors del corpus d'obres lul·lianes–, i es mostra com evoluciona l'ús de les formes literàries; una evolució que ve determinada pels canvis operats en la formulació de l'Art i per la recerca constant d'estratègies de difusió del programa lul·lià.

L'estudi de les obres comença amb el *Llibre de contemplació en Déu*, continua amb les obres narratives (ordenades cronològicament), les obres d'estructura arbòria que recullen formes breus de caràcter literari (l'*Arbre de ciència* i l'*Arbre de filosofia d'amor*) i acaba amb les obres en vers. El lector hi pot trobar una explicació ordenada de la naturalesa dels textos, fruit d'una fructuosa tasca d'anàlisi de les obres, d'estudi de la tradició literària que hi connecta i de comprensió dels textos en el marc del projecte lul·lià. Són especialment interessants els apartats –més extensos– dedicats al *Romanç d'Evast e Blaquerna* i al *Llibre de meravelles*, per la precisió en la descripció de l'estructura i dels principals processos narratius (que inclou l'anàlisi d'alguna part de les obres) i per la seva caracterització en relació amb materials de la tradició (com en el cas dels referents narratius del *Blaquerna*) i amb la producció lul·liana (com en el cas de les semblances al *Fèlix*).

Pel que fa a l'estudi dedicat a Arnau de Vilanova, també l'explicació de l'obra arnaldiana es vincula estretament a l'activitat professional i al programa de reforma espiritual de l'autor. El context internacional (i social) en què actua Arnau de Vilanova és determinant a l'hora d'entendre les circumstàncies de composició i de difusió de les seves obres i, per això, l'apartat introductori apleix una funció contextualitzadora. En aquest cas és interessant la distinció entre dos vessants d'Arnau de Vilanova com a escriptor: d'una banda, la producció mèdica, íntimament lligada a la seva activitat professional com a metge particular de reis i papes, i com a professor a la universitat; i de l'altra, la producció teològica i espiritual, que està lligada a l'activitat espiritual d'Arnau i

té una dimensió més reformista i polèmica. L'autor del capítol remarca l'evolució del pensament mèdic, teològic i espiritual de Vilanova, i en destaca les aportacions i innovacions en cada àmbit. L'explicació del contingut i les fonts de les obres mèdiques de caràcter divulgatiu (com el *Regiment de sanitat* adreçat al rei Jaume II d'Aragó) i sobre la teoria mèdica de la malaltia d'amor és interessant per entendre aquest fenomen de la vernacularitat del saber científic en ambients laics. Determinats aspectes de la literatura dels segles XIV i XV (que seran objecte d'estudi d'altres volums d'aquesta *Història de la Literatura Catalana*) s'expliquen per la divulgació d'aquests tipus de contingut per part d'Arnau de Vilanova i altres metges del seu temps.

En definitiva, aquests dos treballs, tot i ser deutors dels capítols corresponents a Llull i Vilanova en altres obres historiogràfiques de referència, com la *Història de la literatura catalana* de Riquer (1964 i 1984), posen de manifest els avenços que s'han produït en els darrers anys en la investigació entorn d'aquests autors i de les seves obres. Només un cop d'ull a les referències bibliogràfiques citades permet constatar la base científica (editorial i crítica) produïda en els últims anys en la qual es fonamenten aquests estudis de conjunt sobre Ramon Llull i Arnau de Vilanova. Els autors presenten una visió de conjunt completa i ben fonamentada en la tradició d'estudis lul·lístics i arnaldians: ofereixen una visió panoràmica del perfil intel·lectual i de la producció d'aquestes dues grans figures del pensament medieval, sense detriment de l'anàlisi d'aspectes principalment científics o filosòfics, i posen a l'abast d'un públic general els resultats assolits en l'estudi filològic, filosòfic, teològic, científic i històric durant l'últim segle i, especialment, durant els últims trenta anys. I ho fan amb una explicació didàctica, clara, ordenada, concisa i rigorosa, com correspon al gènere. És, sens dubte, un nou punt de referència per a la continuïtat i la divulgació dels estudis sobre la faceta de Ramon Llull i d'Arnau de Vilanova com a escriptors.

Anna Fernàndez Clot

18) Badia, «Nova retòrica i pràctica d'escriptura en Ramon Llull»

L'any 1301, des de Xipre estant, Ramon Llull redactava la *Retorica nova*, el text dedicat a la reformulació de les disciplines escolars des dels paràmetres de l'Art. Badia parteix del fet que Llull la redacta des de la pròpia experiència d'escriptor, quan duia a sobre el bagatge de trenta anys de producció literària complexa (en vulgar) i, per tant, quan ja tenia articulats un discurs sobre la bellesa dels mots i l'eficàcia de la comunicació (sempre sota el marc de la teoria de

la doble intencionalitat) i quan ja havia desplegat tots els recursos possibles per transmetre l'Art, tot destacant el caràcter instrumental de la literatura al servei de propagació de l'Art. D'aquesta manera, s'estudien els punts en contacte entre la teoria que es proposa en la reformulació retòrica de 1301 i l'escriptura lul·liana, a partir del *Llibre de contemplació* o del conjunt del *Dictat de Ramon* i el *Coment del Dictat*. És, en definitiva, una anàlisi exhaustiva dels materials que condueixen coherentment la formulació teòrica de la retòrica lul·liana des de la perspectiva de l'Art.

M. Ripoll

27) Campbell i Mills, eds., *Rethinking Medieval Translation. Ethics, Politics, Theory*

Perché ripensare la traduzione nel Medioevo? In che modo vi sono coinvolte etica e politica? Si apre con questi interrogativi il volume curato da Emma Campbell e Robert Mills, che intende rivisitare le pratiche traduttive medievali alla luce delle teorie emerse dal dibattito contemporaneo, in particolare nell'ambito degli studi postcoloniali. Lo scopo, rispetto ai precedenti lavori incentrati sulla *translatio studii et imperii* (Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*, 1991), è quello di sondare il concetto stesso di traduzione, assunto come metafora dell'intersezione tra plurilinguismo e multiculturalismo nel Medioevo. La novità risiede nell'interrogare in modo esplicito i diversi contesti traduttivi, attingendo a una concezione ampliata e problematica di *translatio*, quale emerge in particolare dai lavori di Jacques Derrida, Lawrence Venuti e Antoine Berman (spesso citati dall'antologia *The Translation Studies Reader*, curata da L. Venuti, 2004). Si distingue perciò dalla letteratura precedente, nella quale pratica e teoria risultavano spesso giustapposte, dai risultati non generalizzabili o limitate ad alcune aree ed epoche. I contributi suggeriscono in quale modo i problemi della differenza, del dominio culturale e dello sfruttamento politico sollevate dalla critica odierna possano non solo illuminare alcuni aspetti della cultura medievale ma esserne criticamente rivisitati in seguito a questa dislocazione spazio-temporale. Tale prospettiva metodologica comporta il ripensamento delle categorie di copia e di originale, di centro e periferia, di competenza e incompetenza rispetto all'uso di una lingua. Il *focus* sulla dimensione del contatto linguistico e culturale non esclude un approccio tradizionale al testo. Il dibattito sulla traduzione e sulle questioni etico-politiche ad essa associate dalla critica postcoloniale non esauriscono infatti i piani dell'analisi: la prospettiva teorica incide con gradazioni diverse nel tessuto dell'argo-

mentazione e conduce ad esiti distinti, che talvolta confermano l'applicabilità della teoria, talvolta la negano o ridimensionano. Il pregio dell'impianto consiste proprio in questa articolazione, generalmente sensibile al contesto storico, tra ciò che può essere fecondamente rivisitato attraverso le teorie contemporanee e ciò che appare invece infruttuoso o, al limite, non pertinente.

Sebbene il volume si concentri sull'area anglo-francese, non mancano accenni, nei singoli saggi, ad altri orizzonti e ad altre lingue. La materia è programmaticamente varia e la tenuta dell'insieme, come vedremo, è legata più all'impianto teorico che alla coerenza dei soggetti indagati. Data questa caratteristica, riporterò in sintesi il contenuto degli undici lavori che compongono la raccolta per poi soffermarmi sul contributo che riguarda Ramon Llull. Segnalo subito che nell'introduzione stesa dai curatori (p. 18) Llull risulta aver scritto testi «simultaneously in Catalan, Occitan, Latin, Arabic, French and Italian», serie da cui è opportuno espungere l'italiano; inoltre il *Breviculum* sarebbe «an illuminated manuscript produced in collaboration with Llull» (p. 19), dove la collaborazione sarà da intendere come «fedele ispirazione», dal momento che il Beato, al momento della costituzione del codice, era deceduto da qualche anno.

I primi quattro saggi condividono il riferimento alla *translatio studii*. Marilyn Desmond («On Not Knowing Greek: Leonzio Pilatus's Rendition of the *Iliad* and the *Translatio* of Mediterranean Identities», pp. 21-40) indaga le relazioni di Petrarca e di Boccaccio con Leonzio Pilato (1310 ca.-1365), che tradusse per loro, ignoranti di greco, l'*Iliade* e l'*Odissea* in latino. Quanto sappiamo di Leonzio dipende essenzialmente dalle divergenti testimonianze dei due autori. In quanto mediatore tra passato e presente, tra culture diverse (si insiste sulla Calabria, da cui forse proveniva, come terra di confine linguistico, politico e religioso), la sua figura può essere assunta come indice di una diversa disponibilità alla contaminazione (ospitalità / inospitalità) da parte di Boccaccio e di Petrarca, che reagirono in modo diverso alla sfida che egli, personaggio di confine, rappresentava. Mentre Boccaccio interpretò la *translatio* come un processo di accoglienza e di collaborazione, mettendo in gioco la propria identità, Petrarca limitò il suo interesse a pochi autori greci, aspirò alla comunione con Omero il-poeta ma non con la cultura greca, specialmente quella del suo tempo («Petrarch's well-attested xenophobia», p. 27), perciò fu particolarmente critico verso Leonzio, che definì «magna bellua», ostinato, volubile e dal temperamento tetro. Miranda Griffin («Translation and Transformation in the *Ovide moralisé*», pp. 41-60) si concentra sul rapporto tra francese e latino, tra antico e moderno, analizzando l'*Ovide moralisé* (IV sec. in.) e le *Metamorfosi* di Ovidio alla luce del saggio di Derrida «Des tours de Babel» (1987), dipendente da W. Benjamin in merito al concetto di sacro, al rapporto tra verità e linguaggio. L'a-

nonimo autore dell'*Ovide* piega il classico all'interpretazione cristiana attraverso la lettura allegorica e le sue scelte linguistiche. Indagando le metafore della veste e della nudità, Griffin mostra quale sia il rapporto tra moralizzazione e traduzione, tra interpretazione letterale ed allegorica. L'immagine di Lucrezia è il tema scelto da Catherine Léglu («Translating Lucretia: Word, Image and 'Ethical Non-Indifference' in Simon de Hesdin's Translation of Valerius Maximus's *Facta et dicta memorabilia*», pp. 61-83) per indagare due diverse forme di traduzione interagenti: il volgarizzamento di Simon de Hesdin (XIV sec.) dell'originale latino di Valerio Massimo e l'iconografia di Lucrezia. Il punto di partenza teorico è dato dal concetto di «ethical non-indifference» che Mieke Bal applica alla pittura moderna, con cui s'intende il disagio verso il contenuto ideologico di una narrazione canonica che si sta rivisitando. Il lavoro di Léglu mostra come le immagini creino un rapporto immediato del pubblico con il passato, realizzando una forma di attualizzazione che rende subito comprensibile la valenza ideologica della «traduzione». Attraverso l'analisi iconografica si può anticipare al tardo medioevo la portata politica dell'immagine di Lucrezia.

Ancora il rapporto con l'antichità è oggetto del lavoro di Noah D. Guynn («Translating Catharsis: Aristotle and Averroës, the Scholastics and the Basochiens», pp. 84-106), che affronta il concetto catarsi, le sue diverse accezioni e interpretazioni, a partire dalla *Politica* e dalla *Poetica* di Aristotele fino all'antropologia stuttural-funzionalista. Secondo quest'ultima prospettiva, il carnevalesco, le manifestazioni teatrali come la *sotie* e le rappresentazioni satiriche durante le feste religiose sarebbero una «valvola di sfogo» dei subalterni, che lascia immutato l'ordine sociale ribadendone la necessità morale. Questo modello di analisi non sarebbe valido per la teoria estetica e per la prassi teatrale medievale. L'ipotesi di Guynn, verificata attraverso l'opera di Pierre Gringore *Jeu du Prince de Sotz*, scritta per il carnevale parigino del 1512, è diversa: rispetto al modello dell'addomesticamento, il teatro nel Medioevo costituisce una modalità di rappresentazione del conflitto, un momento di mediazione delle tensioni sociali, l'apertura di uno spazio politico dialettico dove si esprimono, in modo implicito o esplicito, le forme del dissenso. Il contributo esemplifica le diverse accezioni di traduzione, ponendosi sia per cronologia sia per oggetto d'indagine ai margini della traduzione incentrata sul testo.

I tre saggi successivi sono dedicati al rapporto tra sacro e traduzione. Emma Campbell («The Ethics of *Translatio* in Rutebeuf's *Miracle de Théophile*», pp. 107-124) legge il *Miracle* di Rutebeuf (sec. XIII ex.) accostandolo all'interpretazione derridiana de *Il Mercante di Venezia* di Shakespeare (*Qu'est-ce que'une traduction 'relevante'?* saggio del 1999). Il testo contiene una variante di rilievo rispetto alla tradizione: la lettera con cui Teofilo ha sottoscritto il patto demonia-

co è recitata pubblicamente dopo il suo pentimento. La *charte* traduce la storia della salvezza di Teofilo in un dilemma etico, trasformando una vicenda personale in *exemplum* per la comunità. Applicando alla versione di Rutebeuf la tesi della traduzione *relevante* come alternativa etica tra ambiti in tensione, emergono più concetti di etica della *translatio*: se per Derrida la decisione etica nel dominio della giustizia e della traduzione dipende dalla scelta tra alternative in conflitto, nel caso di Teofilo questa si può ricondurre alla scelta tra divino e diabolico, ma sebbene Teofilo opti alla fine per la grazia, la sua salvezza è possibile solo attraverso il miracolo, l'intervento divino.

Robert Mills («Invisible Translation, Language Difference and the Scandal of Becket's Mother», pp. 125-146) affronta la leggenda dei genitori di Thomas Becket attraverso la lente dell'«invisibilità del traduttore» di Venuti, che colloca l'inizio di questo fenomeno nel sec. XVI, per sondarne le tracce nel periodo pre-moderno. Pone a confronto l'immagine di Custance offerta da Chaucer (*Man of Law's Tale*), che attraversa luoghi e genti senza che la sua integrità (religiosa e linguistica) ne sia alterata, e quella della madre di Becket, a partire dalla versione della leggenda contenuta nel *South English Legendary* (Oxford, *Bodleian Library*, MS *Laud. Misc. 108*, XIII-XIV sec.). Qui la madre pagana di Becket acquisisce un nome e un'identità linguistica solo dopo il battesimo; la sua conversione è un espediente narrativo nel quale Dio stesso ha la funzione di traduttore invisibile. A questa altezza l'*altro* viene rappresentato come privo di identità (lingua, religione e nome) secondo un ideale in linea con la politica di una chiesa universale. La storia della donna e il codice che la riporta, linguisticamente fluido per l'interferenza con il francese, non sono assimilabili al concetto di «minoritizing translation» di Venuti, perché il codice mostra che l'ideologia della chiesa ha la priorità su qualunque apertura verso l'alterità. Le versioni successive della leggenda, che Mills segue fino al Novecento attraverso la cultura ufficiale e popolare, la resa iconografica e le tradizioni scritte e orali, mostrano l'adattamento della storia alle diverse esigenze ideologiche, fino alla «scomparsa» odierna dell'alterità, cui ha contribuito il multiculturalismo.

I due saggi successivi si concentrano sul ruolo dell'individuo immerso nelle relazioni tra lingue, culture e testi diversi. Zrinka Stahuljak («Medieval Fixers: Politics of Interpreting in Western Historiography», pp. 147-183) adotta il termine giornalistico «fixers», nell'accezione assunta durante la guerra in Iraq (2003), per indicare la polivalenza del loro ruolo come interpreti, come mediatori culturali, come negoziatori. Questa figura non è affatto neutrale ma parte integrante della cultura e del sistema ideologico per conto del quale agisce. L'analisi verte su tre opere: il *De recuperatione Terre Sancte* (1305-7) di Pierre Dubois; l'assedio di Mahdia raccontato da Jean Froissart nelle *Croniques* (1390) e que-

llo di Alessandria, narrato in versi da Guillaume de Machaut ne *La Prise d'Alexandre* (1370). I testi indagati non prestano attenzione alle differenze linguistiche finché non entra in gioco il fattore umano come elemento chiave della trasmissione delle informazioni: l'affidabilità dell'interprete, e dunque l'emersione della traduzione da lingue ignote, diventa centrale quando si pone il problema della sua fedeltà a un gruppo. Il lavoro di Jane Gilbert («The Task of the *Dérimageur*: Benjamin and Translation into Prose in Fifteenth-Century French Literature», pp. 164-183) accosta il saggio di W. Benjamin «The task of the translator» (1921) e le traduzioni in prosa della poesia antico-francese del sec. xv. Il saggio, che giunge alla conclusione, non originale, per cui il *dérimage* si deve considerare una forma di traduzione, si concentra più sull'interpretazione teorica delle posizioni di J. Derrida, W. Benjamin e P. de Man che sulla pratica medievale. Tale slittamento apre una finestra importante sulla teoria della traduzione, rivelandone sfumature e approcci diversi che di rado emergono negli altri saggi, risultando in alcuni casi monolitica, quasi non fosse, essa stessa, bisogno di un approfondimento ermeneutico.

Ardis Butterfield («Rough Translation: Charles d'Orléans, Lydgate and Hoccleve», pp. 204-225) fa interagire due possibili accezioni di «rough» («grezzo») emerse negli studi postcoloniali, dove il termine può indicare sia l'insieme delle scelte traduttive che segnalano nel testo l'alterità, sia la mancanza di competenza dello scrivente, intesa come dominio incerto della lingua standard e dei suoi registri. Discussa la convergenza dei due concetti, se ne applica l'esito alle traduzioni anglo-francesi del Medioevo, per rispondere alla domanda sull'esistenza di una strategia di *bad english* in quel periodo. L'analisi coinvolge tre autori, il cui accostamento è legittimato dalla presenza nel ms. Cambridge *Trinity College MS R.3.20*: Charles d'Orléans, che fu prigioniero in Inghilterra per 25 anni (1415-1440), John Lidgate (1370-1449) e Thomas Hoccleve (1367-1426). Tutti si sono mossi, per ragioni diverse, al confine tra inglese e francese e a tutti è stato applicato il giudizio di competenza / incompetenza con effetti sulla loro accettazione nel canone della letteratura inglese. Tenendo conto del bilinguismo diffuso nella società e della qualità / stabilità dell'inglese dell'epoca, il canone dovrebbe essere rivisitato. In che cosa differisce infatti il loro inglese da un modello ideale, tenendo conto dell'influenza che il francese ebbe negli autori successivi a Chaucer? Un'interessante suggerimento riguarda gli idiotismi presenti nei testi di Charles (cui l'autrice attribuisce la traduzione delle poesie anonime del ms. London, BL Harley 682), visti dalla critica indice di incerto dominio della lingua da parte di uno straniero, i quali possono essere invece valorizzati per conoscere meglio l'inglese parlato dell'epoca. Quanto all'approccio verso la traduzione, si può dire che mentre Hoccleve opera una

traduzione scorrevole, i testi di Lydgate e di Charles possono essere considerati esempi di «roughness». Essi non ebbero accesso a un inglese standard (diversamente dagli scrittori postcoloniali) e si collocarono necessariamente in una zona sperimentale. Sul concetto di «traduzione grezza» ritorna al termine del volume Simon Gaunt («Untranslatable: A Response», pp. 243-255) che, dopo aver affrontato il tema della traducibilità dei nomi propri da Derrida al *Milione* di Marco Polo, si sofferma sulle versioni a scopo didattico dei testi medievali, proponendo la *roughness* come strategia in luogo della leggibilità, sia per mettere in pratica quella presenza dell'alterità che il volume percorre in varie direzioni, sia per stimolare gli studenti a consultare l'originale («Easy access, it would seem, can paradoxically lead to inaccessibility»). Nel penultimo saggio Luke Sunderland «Bueve d'Hantone / Bovo d'Antona: Exile, Translation and the History of the Chanson de geste», pp. 226-242) affronta la leggenda anglo-normanna del sec. XII di Bueve d'Hantone alla luce delle tesi di Berman e Venuti sulla traduzione. Dopo aver elencato le versioni di questo testo disponibili in varie lingue, si chiede se sia la Francia all'origine di questo tipo di epica. La versione anglo-normanna è forse la più vicina all'originale (concetto che comunque viene messo in discussione), ma l'interesse del saggio non riguarda tanto la genetica testuale o tematica, piuttosto si concentra sulle differenze tra le versioni anglo-normanna, francese e italiane (in senso lato) per individuarne le costanti, cioè gli universali non negoziabili che rendono possibile la traduzione da una cultura all'altra e da una lingua all'altra, paragonati a una merce il cui valore è ampiamente riconosciuto. La modulazione delle varianti nel tempo e nello spazio mostra come i mutamenti marginali possano chiarire la natura stessa del centro fino a ridefinirlo, soprattutto quando le periferie sono multiple.

Rispetto alle intersezioni plurilingui proposte, in particolare quella dell'area anglo-francese e franco-italiana, l'opera di Llull viene considerata come esempio individuale di «multilingual trajectory». Il saggio di William Burgwinkle («The Translator as Interpretant: Passing in / on the Work of Ramon Llull», pp. 184-203) si concentra sui rapporti fra logica, teologia e autobiografia. Proprio per la centralità accordata al dato biografico, mi soffermo su alcune sviste prima di discutere la tesi centrale del saggio:

- (p. 184) Llull risulta morto nel 1313 anziché nel 1316. Avrebbe trascritto le parole di Dio ricevute in una visione collocata nel 1264, ma non è chiaro a quale episodio faccia riferimento perché l'illuminazione della Randa risale al 1274; la stessa imprecisione sulle tappe precedenti all'episodio si riscontra a p. 187;
- (p. 185) è ardito sostenere che la *Doctrina pueril* è un volume dedicato all'analisi delle altre tradizioni religiose, così come il *Book of the Gentiles*

- (dove in realtà il gentile è uno solo ma in compagnia di tre savi); la fonte dell'informazione, citata in nota, è l'antologia di Anthony Bonner, *Doctor illuminatus: A Ramon Llull Reader* (1993) che conterrebbe stralci delle opere menzionate e del *Blanquerna*: consultandola, si sarebbe potuto correggere il titolo *Book of Gentiles* in *Book of the Gentile and the Three Wise Men*, e verificare che la *Doctrina pueril* non vi è antologizzata;
- (p. 189) il primo viaggio di Llull a Parigi sarebbe avvenuto nel 1272 invece che nel 1288-1289;
 - (p. 191) la *Vita coaetanea* sarebbe stata tradotta immediatamente in catalano ed in immagini sotto la direzione del discepolo di Llull, Thomas Le Myésier, ma la prima traduzione catalana dell'opera fu svolta nel xv sec., probabilmente a Maiorca. Non è chiaro quando Llull avrebbe conosciuto Le Myésier (pare di capire che l'incontro sia avvenuto nel 1311) e quale ruolo abbia avuto (o non avuto) nella stesura della *Vita* (p. 192).

Al di là dell'approssimazione che questi particolari rivelano, colpisce l'approccio iniziale all'opera lulliana: «Despite this promising portrait, however, there is something that ultimately disappoints in Llull's work. [...] His translations from and into Arabic (ma le seconde non sono documentate) are no longer extant, so he can be forgiven on that count» (p. 185). Llull, indifferente verso gli ambienti in cui agisce, vi si infiltrerebbe come «interloper or imposter». La delusione verso questo soggetto promettente proviene dal fatto che, secondo Burgwinkle, Llull non offre della traduzione una lettura teorica, evita una riflessione sulle sue pratiche linguistiche –accusa che, in verità, può essere rivolta a gran parte del mondo medievale– per un'indifferenza verso l'alterità che sarebbe confermata dalla tendenza a non citare le fonti. La reticenza lulliana ci priverebbe di molti particolari della sua esperienza mistica: in quale modo Dio comunicò con lui? Dio parlò forse in catalano e Llull ne tradusse immediatamente il messaggio in arabo e latino, le due lingue sacre (cui si poteva aggiungere anche l'ebraico, dal momento che l'autore ipotizza per l'episodio della Randa una forma di xenoglossia)? E quale fu la natura del messaggio: conteneva formule matematiche, immagini o era solo verbale? Vorrei sottolineare che la *Vita* parla esplicitamente di «forma i manera», non di contenuti, in merito alla illuminazione e spiega quel rifiuto dell'autorità che coinvolge anche le fonti.

Ma la tesi centrale del saggio riguarda il corpo lulliano («sacred body») come forma di mediazione tra i mondi divino e terreno: la pratica della traduzione per Llull non sarebbe degna di commento perché, in quanto rivelazione individuale, l'Arte renderebbe necessarie la sua presenza e la sua funzione di *medium*. Il ruolo del traduttore sarebbe in tal senso primitivo e assimilabile alla nozione di «proto-empiricist» formulata da Venuti per indicare chi attraversa di territori fisi-

ci e culturali lontani senza subirne la contaminazione. Sempre a Venuti (p. 186) si fa riferimento per il concetto di «interpretant», a partire però da una citazione che risale a Charles S. Pierce, come segnalato in nota, che appare doppiamente problematica, perché priva di contesto e priva della discussione cui è sottoposta da Venuti stesso. Da qui si deduce che Lull è «bodily mediator between God, on the one hand, and his mediated *Art*, on the other; he becomes the fulcrum point for which truth points to both its divine and earthly, incarnated form». L'insistenza sul corpo ritorna nella seconda parte del saggio, dedicata ad alcune miniature del *Breviculum*, in particolare rispetto alla undicesima, che ritrae Lull e Le Myésier posti uno dinanzi all'altro con al centro i volumi artistici. Nella posizione dei corpi e all'orientamento dei «fumetti» Burgwinkle trova conferma dell'attitudine egocentrica di Lull e della diversa disponibilità alla traduzione, verbale e visiva, del suo discepolo. Sfugge il senso di questa osservazione rispetto alla miniatura: «Though the text is in Latin, it is more than likely that at least one of these figures was speaking in Catalan» (p. 201).

L'autore segnala, tra le altre, un'evidente contraddizione riguardo alla possibilità di trasferire la conoscenza da un luogo ad un altro (geografico, politico, religioso, divino) per risolvere le differenze tra le religioni del libro: Lull sarebbe infatti convinto di poter ottenere più attraverso la logica dell'Arte che attraverso la traduzione del testo sacro. Questo rilievo non tiene conto, come minimo, del contesto storico. Ma tutta l'argomentazione mi pare si sostenga su un equivoco di fondo perché, trascurando il ruolo di «mediazione» dell'Arte, fa interagire direttamente l'originale, cioè Dio stesso e le sue emanazioni, con le lingue umane. Poiché la «mediazione» tra divino e umano si colloca su un piano completamente diverso, le domande di Burgwinkle non possono che restare frustrate (p. 189). Esse avrebbero forse ottenuto una risposta soddisfacente se poste in un'ottica diversa, che avesse coinvolto la filosofia e la logica, invece di limitarsi alla psicologia del soggetto: «Like most mystics, he was compulsive and egocentric and he expected to be understood, appreciated and acclaimed by those who listened. It must have been difficult to accept that appreciation of his work, then as today, was very mixed» (p. 189). A Lull si sarebbero potute applicare le potenzialità di una visione ampliata della traduzione messa a frutto in altri saggi. Invece di ridurre il pensiero lulliano alla polarità Dio-corpo, si sarebbero potuti sviluppare altri temi: Lull come *dérimeur*, la traduzione del suo metodo in generi diversi, i riferimenti all'*altro* che abbondano nella copiosa opera del filosofo maiorchino, tanto per fare alcuni esempi. Qualche sfumatura in più sul concetto di traduzione nel Medioevo avrebbe poi permesso di distinguere la portata delle traduzioni lulliane sulla base delle lingue coinvolte, perché una cosa è tradurre dal catalano al latino, un'altra dal catalano all'occitano. Ma

per giungere alla formulazione di domande pertinenti è necessario conoscere l'oggetto investigato.

Poiché il volume vanta una solida prospettiva teorica e ideologica nel ripensare il tema della traduzione dal punto di vista dell'etica e della politica, penso sia legittimo segnalare in questo lavoro su Llull alcuni limiti della logica coloniale: l'adeguamento forzato alla propria ottica, la scarsa curiosità verso l'*altro*, l'approssimazione stereotipata e pregiudiziale, l'adozione del monolinguisimo come unico punto di vista (la bibliografia citata è, con poche eccezioni, solo in inglese), la negazione della parola all'interlocutore (le citazioni da opere lulliane sono esigue, poste in nota e di seconda mano) e la riduzione della prospettiva storica a quadri confusi che contribuiscono a privare il soggetto della propria identità.

E. Pistolesi

32) Colish, «Ramon Lull's Book of the Gentile and the Three Sages: Empathy or Apology?»

L'articolo presenta una sinopsi bastant detallada del *Llibre del gentil*, amb la finalitat de mostrar que les demostracions *per aequiparantiam*, que, segons l'autora, s'hi troben, i que serien basades en una mala interpretació d'al-Ghazzali, no són lògicament acceptables. L'autora no s'ha adonat dels mecanismes de l'Art que fonamenten les proves del llibre, i no fa referència a cap altra obra del beat. El resultat és que tracta el *Llibre del gentil* com a mostra única de la lògica lul·liana, sense veure que és una aplicació popularitzant de les tècniques justificades en altres obres. L'àmplia bibliografia (dividida entre crítics i defensors de Llull) dona evidències de ser més citada que consultada: per exemple, anomena com a arabistes Jordi Rubió i Hillgarth, i cita el conegut article de Cordeschi per justificar l'asseveració que «some scholastics, regarded these claims [que les conclusions presentades al *Llibre del gentil* produeixen demostracions racionals] as bizarre when Llull's work was translated into an academic Latin».

A. Bonner

33) Colomba, «L'*Ars impectorabilis* di Raimondo Lullo»

Il breve saggio introduce in maniera sintetica all'*ars combinatoria* focalizzandosi specialmente sull'aspetto mnemotecnico, ampiamente analizzato negli studi di Frances Yates, Paolo Rossi e Lina Bolzoni, cui la studiosa fa riferimen-

to. La centralità della memoria, sia rispetto al funzionamento dell'*ars*, sia rispetto alla sua utilizzazione, viene messa in risalto attraverso la terminologia di due scritti lulliani legati al ciclo della *Tabula generalis*: la *Lectura compendiosa* e la *Lectura super tertiam figuram* (III.20 e III.20bis nel catalogo della Llull DB). La locuzione *cordetenus scire* segnala la necessità di memorizzare l'alfabeto e le definizioni, per poter utilizzare correttamente l'*ars*, che –data la sua *impectorabilitas* ('portabilità' nel *pectus* ovvero nel cuore, cioè facilità di memorizzazione; il termine è un *apax* nell'opera lulliana)– costituisce un pratico strumento di elaborazione delle conoscenze sempre a portata di mano. Opportunamente, peraltro, Coralba Colomba sottolinea la sfumatura che i due termini portano con sé: «il cuore è la stanza della memoria lulliana» (p. 66) significa infatti che il valore cognitivo e strumentale dell'*ars* è profondamente legato alla dimensione interiore, oltre che intellettuale, dell'essere umano.

In poche pagine, adatte anche a una lettura di prima introduzione a Lullo, la studiosa condensa alcuni temi centrali per la comprensione del significato complessivo dell'*ars* –a sua funzione di strumento (*instrumentalitas* è, come hanno messo di recente in rilievo Marta Romano e chi scrive queste righe, una nozione-chiave nel pensiero lulliano), il suo legame con l'esperienza interiore ('mistica' in senso lato), la sua brevità e facilità (*brevis*, *abbreviata*, così come *facilis*, *facilitas* sono termini che Lullo utilizza a piene mani nei suoi titoli e nella caratterizzazione delle sue opere)– e ne segnala la pertinenza alla cultura laica del suo tempo.

M. Pereira

34) Colomba, «Ramon Lull at the Council of Vienne (1311-1312): the Last Anti-Averroistic Fight for the Demonstrability of the Faith»

Accurata rassegna delle opere e degli studi concernenti la definitiva presa di posizione lulliana nei confronti dell'aristotelismo radicale scolastico, corredata da una serie di utilissime appendici: lista delle opere (per le quali non sarebbe stato inopportuno indicare anche il riferimento al numero di catalogo nella Llull DB), elenchi degli 'errori di Aristotele ed Averroè' nelle opere lulliane ecc. Non è stata utilizzata la recente dissertazione di Costantin Theleanu (Université Paris-Sorbonne 2011; citata alla nota 20 con l'annotazione *not seen*).

In un momento degli studi lulliani in cui si fa sempre più vivo l'interesse per una contestualizzazione più ampia del pensiero di Lullo rispetto alla filosofia universitaria, da un lato, e alla 'filosofia dei laici', dall'altro, la messa a punto di Coralba Colomba offre una esauriente e corretta prospettiva sullo stato degli studi rispetto al rapporto di Lullo con le dottrine degli 'artisti' parigini.

M. Pereira

35) Compagno, «Missionary Intent in Ramon Llull's Proposal at the Council of Vienne»

Il saggio, ben strutturato e documentato, esamina uno degli episodi più rilevanti della vita di Lullo, ovvero la sua partecipazione al Concilio di Vienne. Di essa considera sia le premesse ideologiche, colte attraverso precise citazioni dal *Liber natalis pueri paruuli Christi Jesu*; sia le richieste presentate all'assemblea conciliare, con la *Petitio in concilio generali* (parte del *Liber de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*). Da quest'opera vengono citati ampi estratti relativi ai singoli punti o *ordinationes*: 1. la fondazione di scuole di lingue, un leitmotiv lulliano fin dai primi anni della sua produzione; 2. l'unificazione degli ordini militari; 3. la crociata; 4. la regolamentazione delle prebende ecclesiastiche; 5. l'abbigliamento del clero; 6. l'ordinato rapporto tra filosofia e teologia; 7. la condanna dell'usura; 8. la predicazione a ebrei e musulmani nei regni cristiani *et maxime in Hispania*; 9. la riforma degli studi giuridici e, 10. di quelli medici. Si tratta, con l'eccezione di alcuni punti più strettamente connessi al contesto politico del concilio, di una *summa* dei temi portanti dell'attività intellettuale di Lullo, ribaditi nelle loro linee essenziali anche nella coeva *Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici*. La soddisfazione di Lullo per le decisioni conciliari, che con le bolle *Vox in excelso*, *Ad prouidam*, e il decreto *Inter sollicitudines* (tutti del 1312) venivano incontro ai suoi *desiderata* principali, si coglie nel prologo del *De locutione angelorum*, dedicato in quello stesso anno a Federico III di Sicilia.

Nella seconda parte del saggio, Carla Compagno si sofferma a riesaminare la questione della crociata attraverso l'esame di alcuni testi (*Liber de Antichristo*, *Liber contemplationis*, *Liber de participatione christianorum et saracenorum*), richiamando la discussione critica più recente, in particolare gli studi di Fernando Domínguez, di cui la studiosa accetta e ribadisce le conclusioni in questi termini: «it seems a misintepretation to explain the development of the idea of crusade in Llull's though as a definitive intellectual change from an extreme pacifism to a full warmongering» (p. 77). Compagno sottolinea l'attenzione di Lullo alle *political strategies* e fa notare il suo abbandono dell'idea di crociata nel *Liber de participatione christianorum et saracenorum* dedicato a Federico III. Proprio sulla base dell'articolata riflessione offertaci in queste pagine mi chiedo se, per procedere a elaborare *further insights* sul rapporto fra missione e crociata come viene qui auspicato nella conclusione, non sarebbe opportuno mettere alla prova, nei confronti dei testi lulliani che affrontano questo tema, la categoria di 'pragmatismo' quale è emersa nei più recenti lavori sul multilinguismo di Lullo; e sviluppare a fondo il confronto, qui significativamente abbozzato, con gli scritti coevi di giuristi e canonisti sulla crociata.

36) Cordes, «Raimondo Lullo – Amico di Gesù e incessante araldo»

Traduzione italiana di Cordes, P. J., *Spuren-Sicherung. Mystiker bezeugen Gott*, Kevelaer: Butzon & Bercker, 2012, pubblicato in occasione della proclamazione di Ildegarda von Bingen a Dottore della Chiesa. Il volume vuole essere un percorso di riflessione su alcune figure della mistica non esclusivamente medievale. Il capitolo 4 è dedicato a Llull, ed è un ripasso della vita del beato letta alla luce dei versetti del *Libre d'amic e amat*. Nonostante venga ben spiegata la compresenza dell'azione e della contemplazione non solo nell'opera ma anche nella vita del beato, la bibliografia è abbastanza antiquata e quasi esclusivamente di area germanica, il che conduce l'autore a molte generalizzazioni ed errori che l'edizione di A. Soler (1995) aveva già chiarito e risolto.

Simone Sari

41) Di Luca, «Tracce di versificazione epica nelle *novas rimadas* catalane»

In questo interessante articolo, Di Luca riapre una questione sopita della letteratura catalana medievale, portando nuovi e interessanti spunti di riflessione. Lo studioso parte da una rilettura di un famoso passaggio del *Prohemio o Carta al condestable de Portugal*, dove il marchese di Santillana elogia la produzione letteraria catalana, facendo chiarezza sul significato che il marchese attribuiva al genere delle *novas rimadas*. A differenza di quanto si è sempre pensato, in questo caso non ci si riferirebbe al distico di ottonari a rima baciata, tipico di tutta la tradizione galloromanza, ma probabilmente a una forma più libera, non strofica e non necessariamente in distici in rima baciata, come già aveva indicato De Girolamo.¹ Lo studioso si concentra successivamente su quest'ultimo punto, elucidando come l'affermazione del marchese: «*algunos consonavan e otros non*» debba riferirsi a composizioni monorime o assonanzate. Di Luca cerca conferma alla sua ipotesi negli unici poemi in catalano che rispettano questa nuova interpretazione, ossia composizioni monorima con versi più lunghi di 10 sillabe, ritrovando questo schema in tre poesie di Llull (il *Desconhort de Ramon*, il *Desconhort de nostra Dona* e le *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa*) e nel *Sermo* di Muntaner. Aggiunge inoltre che se il *consonavan* sia da intendersi in riferimento all'accompagnamento musicale² sia il

¹ De Girolamo C., «La versification catalane médiévale entre innovation et conservation de ses modèles occitans», *Revue des langues romanes*, 107 (2003), pp. 41-74, qui p. 64.

² Cfr. Cabré LL., «Notas sobre la memoria de Santillana y los poetas de la Corona de Aragón», in *Cancionero Studies in Honour of Ian Macpherson*, ed. Alan D. Deyermond (London, 1998), pp. 25-38, qui 28.

Desconhort de Ramon che il *Sermo* di Muntaner erano salmodiati sulla melodia di alcune *chansons de geste*. Vengono poi riportate la nota teoria di Riquer sulla possibile prosificazione di alcune canzoni epiche perdute nelle cronache catalane e le due confutazioni di Cingolani e Asperti, alle quali aggiunge l'interessante ipotesi di Rossell che reimposta il discorso basandosi sull'oralità come caratteristica principale del genere, da ritrovare non necessariamente nei documenti, ma negli stilemi che lo caratterizzano: formule performative, metrica e musica, ed è sotto questi tre aspetti che Di Luca prosegue nella sua analisi dei quattro poemi, ben presentati e interpretati. Sono chiaramente esposti i problemi che questi testi comportano, particolarmente importanti a mio avviso più per Lull che per Muntaner. Il primo è l'uso della lassa in contesti estranei all'epica, giustificato dal modo con cui si voleva fossero diffuse queste opere, ossia lo stesso canale per il quale si diffondevano le canzoni di gesta, l'altro è l'apparente irregolarità della misura del verso, già analizzata da Perugi,³ e che Di Luca giustifica grazie soprattutto alle ipotesi di Rossell⁴ secondo il quale la melopea epica ortopedizzerebbe la misura dei versi irregolari. L'articolo si conclude confermando in parte l'ipotesi di Asperti: non potendo affermare che i quattro testi appartengano alla tradizione epica *tout court* (solo il *Sermo* di Muntaner potrebbe in effetti appartenervi) si può confermare che gli autori hanno fatto una riflessione stilistica precisa, dovuta probabilmente alla necessità di diffusione delle opere, che dimostrerebbe una conoscenza profonda dell'antico genere letterario nelle terre catalane.

All'approfondita analisi di Di Luca mi permetto di aggiungere alcuni dati, frutto della nuova edizione del *Desconhort de nostra Dona* (NEORL XI, 2012) a mio carico, confermando la probabile esecuzione cantata dell'opera mariana e il legame quasi indissolubile tra i due *Desconhort*. Di Luca porta alcuni esempi di *recommencent* interni al *Desconhort de Ramon*, ma come ho indicato in precedenza⁵ tra i due poemi si trova il riciclo di molte rime e di alcuni emistichi, che diventano vere e proprie formule epiche, confermando anche la volontà precisa di usare, da parte di Lull, tutte le caratteristiche del genere. Un piccolo appunto va fatto sul numero delle lasse del *Desconhort de nostra Dona* che sono 32 e non trentuno come indicato a p. 6 e sull'affermazione che le *Regles*

³ Perugi M., *Il «Sermo» di Ramon Muntaner* (Firenze, 1975).

⁴ Rossell, A., «L'oralitat com a argument per la recerca del context èpic medieval català», in *ACRINET. Èpica europea de frontera: el eco de la èpica en las literaturas y el folclore hispànic* (Barcelona, 2004).

⁵ Sari S., «Osservazioni sulla rima finale del *Desconhort* di Ramon Lull», *Revista de Lengüas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* XIII (2007-2008), pp. 233-258, e Id., «L'ufficio lulliano delle Ore», *SL* 51 (2011), pp. 53-76.

siano meno interessanti degli altri componenti: il primo emistichio di quest'ultima «*Deus, ab joy xant*» già nasconde una precisa imitazione letteraria che viene assolutamente disillusa dal proseguo dell'opera, ma che proprio per questo diventa importante per capire le strategie di diffusione dell'opera lulliana.

Simone Sari

43) Drews, «Integration or Exclusion of Judaism in the Later Middle Ages? The Apologetic Strategies of Ramón Llull»

Analitzant la postura de Llull davant del judaisme a partir de tres textos: el *Llibre del gentil*, el *Liber praedicationis contra iudaeos* i, en menor mesura, el *Liber de fine*, l'autor creu poder detectar un canvi d'actitud en l'obra de Llull a través del temps.

Mentre que qualifica el *Llibre del gentil* com un «diàleg emergent» –en el qual la veritat no és el punt de partida sinó l'objectiu de l'esforç compartit–, en el *Liber praedicationis contra iudaeos* veu un enduriment important de la posició lulliana que acaba en un monòleg cristià. Segons l'autor, aquest canvi d'actitud estaria directament relacionat amb les experiències vitals de Llull, val a dir, el fracàs del seu projecte missioner. Si bé l'autor aporta unes categories hermenèutiques suggerents, aquesta interpretació no va més enllà del conegut model psicològic segons el qual l'ideari missioner de Llull s'anà radicalitzant en la mesura que semblava no donar els resultats que ell s'hi esperava –una interpretació seriosament qüestionada als darrers anys.

En el cas concret analitzat per Drews caldria preguntar-se sobretot si el *Liber praedicationis contra iudaeos* és realment fruit d'un canvi radical de l'estratègia apològica de Llull o si, més aviat, reflecteix de manera accidental la seva primera aproximació a l'homilètica: el *Liber de praedicatione* de 1304. Tal i com s'ha observat, no és fàcil harmonitzar aquest llibre amb el pensament lullian, ja que, igual que el *Liber praedicationis contra iudaeos* (1305), es fonamenta en cites autoritatives. No és d'estranyar, doncs, que uns anys més tard, amb l'anomenada *Summa sermonum*, Llull revisés i corregís aquesta primera aproximació a l'homilètica, que trobem al fons del *Liber praedicationis contra iudaeos*.

A més, una valoració adequada del tractament que Llull dona al judaisme haurà de tenir en compte el segon llibre que Llull dedicà exclusivament als jueus, a saber, el *Liber de adventu Messiae*, del qual C. López Alcalde està preparant l'*editio princeps* per a les TOLRL.

A. Fidora

44) Ensenyat, «Imatges del jueu a la literatura catalana medieval»

La bibliografia sobre les relacions de Ramon Llull i el món jueu és extensa, especialment referida a les possibles fonts hebrees de l'Art i a la percepció que Llull demostra sobre els jueus en les seves obres. En aquesta ocasió, l'objecte d'estudi del treball d'Ensenyat és l'anàlisi de la presència de la figura jueva en la incipient literatura catalana, és a dir, com es plasma literàriament l'afer jueu en l'àmbit català, en un moment, recordem-ho, de forta convulsió antisemita arreu d'Europa.

Ensenyat distingeix dos vessants: d'una banda, l'àmbit de les disputes i, de l'altra, l'àmbit literari pròpiament dit. En el primer dels casos, en defineix les característiques, com ara que el cristià elegit és sempre un jueu convers (Pau Cristià, per exemple) que coneix el món cristià (la Bíblia) però sobretot que domina internament el bagatge jueu (la literatura rabínica però també els punts febles del judaisme), i per tant resta en avantatge respecte del representant jueu (encara que aquest sigui un personatge de la mida de Nahmànides). Per a Ensenyat, cal tenir en compte, també, el context de les controvèrsies, en les quals participaven laics que debatien sobre l'espiritualitat al llarg del s. XII i XIII, com és el cas de les controvèrsies de Ceuta o de Mallorca. Per a l'autor, hi ha un abisme entre aquesta darrera controvèrsia (protagonitzada per Inghetto Contardo a Mallorca el 1286) i el model literari que plasmarà Llull, la primera caracteritzada per l'argumentació ponderada i simplista envers la contundència de l'Art, context en què cal encabir la recomanació de Llull que els laics tinguin una formació adequada per tal de poder disputar amb garanties. Precisament, les tres grans disputes (París–1240, Barcelona–1263 i Tortosa–1413-14) són analitzades àmpliament per l'autor, especialment la segona, de la qual se'n celebrà recentment el 750è aniversari. Segons Ensenyat, la disputa de Barcelona va suposar un canvi d'estratègia respecte de la de París de 1240 perquè la tàctica ja no consistia en atacar la literatura talmúdica, sinó aprofitar-la a favor dels cristians. Així mateix, els jueus únicament podien aspirar a no ser derrotats: no podien atacar ni negar el cristianisme. Sens dubte, la diferència amb la controvèrsia anterior és el final insòlit, amb la intervenció del rei en Jaume a la sinagoga, on elogia Nahmànides i el recompensa amb una quantitat de diners; fins i tot el rei mateix evita que l'adversari sigui punit, encara que no en pot evitar l'exili que li imposa l'església. En contraposició, Ensenyat analitza la disputa de Tortosa de 1413-1414, que degué tenir un impacte desastrós per als jueus: les conversions foren massives –es documenten els batejos de 12 dels 14 rabins que hi assistiren– i es féu una lectura triomfalista de la butlla papal amb mesures discriminatòries contra els jueus. Les predicacions eren obligatòries per a jueus i musulmans, que no

només havien d'assistir-hi sinó que, a més a més, havien de contestar preguntes sobre la qüestió tractada.

Aquestes traces configuren, al cap i a la fi, el context en el qual es gesta la figura literària del jueu, representada en Llull, Anselm Turmeda, Eiximenis i Sant Vicenç Ferrer.

No cal insistir que en la literatura de Llull, com en la de Ramon Martí, Arnau de Vilanova o fra Bernat Oliver, el motiu de la conversió jueva hi era del tot present. El *Llibre del gentil*, la *Disputació dels cinc savis*, el *Liber praedicationis contra judaeos*, el *Liber de adventu Messiae* o el *Liber tartari et christiani* són mostres en les quals es manifesta aquest conflicte i hi apareix la figura jueva. Seguint les hipòtesis de Colomer, Ensenyat afirma que Llull va posar en pràctica amb els jueus les mateixes estratègies que havia fet servir amb els musulmans, com ara la predicació directa, per a la qual havia obtingut un permís reial. De fet, l'autor considera que el que 1299, amb el *Dictat de Ramon*, Llull s'adreçava al rei per demanar-li permís en aquest sentit. El nostre Ramon es mostra dialogant amb els jueus, sobre els quals té una percepció diferent respecte dels musulmans: Llull manifesta com els jueus se'n van a mitja predicació, aclaparats per l'Art. D'aquí es desprèn que els consideri en una situació de preparació intel·lectual inferior (s'entén, la població en general i no l'elit intel·lectual jueva) en relació amb els musulmans, menys receptius a les raons necessàries. Cal tenir en compte, igualment, que Llull no reconegué explícitament que hagués après la llengua hebrea: segons Ensenyat, no la deuria considerar necessària o imprescindible per a la predicació, en tant que els jueus aprenien les llengües romàniques dels llocs on vivien. Alguns sabien àrab, ignoraven el llatí i fins i tot desconeixien l'hebreu, l'ús del qual restava reduït a l'àmbit de la pregària.

En definitiva, la presència de la figura jueva en Ramon Llull en particular i en la literatura catalana medieval en general respon al context històric real, en el qual la necessitat de conversió, no tant per motius religiosos sinó sobretot per motius polítics, generava un discurs propi, amb elements prototípics però també amb enfocaments i solucions diferents segons els autors.

M. Ripoll

47) Fidora, «Herder, lector de Ramon Llull? Una nota a propòsit del llibre de Ralph Häfner, *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungstheorie*»

Després que Ralph Häfner apuntés, en el seu *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungstheorie*, la influència de la definició dinàmica de l'home proposa-

da per Llull («Homo est animal homificans») en l'antropologia de Herder, Alexander Fidora estira el fil del possible coneixement que el pensador alemany tenia del mallorquí. Amb aquest objectiu, localitza fins a quatre esments de Llull en obres de Herder –en què fluctua de la crítica a l'admiració– i apunta dues fonts lul·lianes que aquest hauria tingut ocasió d'emprar. Així, identifica el llibre *Raym Lullii et al.*, tal com és consignat a l'inventari de la biblioteca de Herder, amb l'antologia de textos lul·lians publicada per Llätzer Zetzner a Estrasburg el 1598, repetidament reimpressa en anys posteriors. I, sobretot, esmenta un extracte de la *Historia del Reyno de Mallorca que escrivíó Vicente Mut* (Palma, 1650), que conté una biografia de Llull i la sentència definitiva a favor de la doctrina lul·liana, copiat a mà pel mateix Herder. Fidora acaba apuntant que segurament hi ha altres àmbits de la producció herderiana en què es podrien detectar petges lul·lianes, com per exemple «el llenguatge i la parla (el famós *affatus* lul·lià), un altre tema que apassionava tots dos pensadors» (p. 321). Es tracta d'un suggeriment que cal tenir molt en compte.

J. Santanach

49) Fidora, «Ramon Llull aproximándose a la mirada del “otro”. *Saraceni et Iudaei credunt quod nos credamus...*»

Com és freqüent, l'autor sotmet a un estudi molt acurat un punt concret espigolat dins la mar lul·liana. En aquest cas se tracta del sentit de la repetida frase: «credunt quod nos credamus...», que Llull utilitza per referir-se a les opinions de jueus i musulmans sobre doctrines de la fe cristiana.

En el punt de partida, com a contrast, se descriu l'actitud de Tomàs d'Aquino. Per a Tomàs, les afirmacions posades en boca dels musulmans serien motivades per un desig de denigrar el cristianisme, *irrisio infidelium*. Contra aquestes objeccions sols hi cal una actitud apologètica, és a dir de desfer les objeccions, però no de demostrar la veritat de les doctrines cristianes. No se fan més precisions sobre l'actitud de Tomàs en relació a l'islam.

A diferència de Tomàs, Llull sembla descartar el motiu de la *irrisio* i encetar la via de l'explicació gnoseològica. Els musulmans formulen equivocadament les doctrines cristianes no per mala voluntat, sinó per deficiència en el seu coneixement. D'aquesta manera Llull vendria a classificar les opinions dels musulmans en el terme de «creença», del *credere*. I, com és sabut, per a Llull la creença no diu res sobre la veritat o falsedat del contingut de l'afirmació. La base (sensual o imaginativa) de la seva posició se sostreu encara a l'anàlisi de la raó, de la ciència. De retruc s'opera una equiparació entre la creença del

musulmà (referint-se a les doctrines cristianes) i la creença original del cristià (que creu per haver-ho sentit a dir als pares, per exemple). Tot plegat crea una situació comuna que obre pas al diàleg (per raons necessàries) en el respecte i la comprensió. En aquest diàleg, l'altre podrà reconèixer el seu error d'interpretació no com a conclusió d'un refutació (apologètica), sinó pel coneixement de les raons que fonamenten la doctrina, és a dir superant el seu error epistemològic.

En aquesta exemplar obertura a l'altre, tan ben exposada per Fidora, hi ha lloc encara per a alguns interrogants. Un seria la sospita que Llull assumeix, al manco no el rebutja clarament, el prejudici sobre la «sensualitat» de la fe musulmana, en persones que, per altra banda, són tan enteses «en lògica i ciències». I una segona qüestió sorgiria del fet que Llull s'interroga molt poc sobre les raons que, des de la pròpia teologia islàmica o jueva, justifiquen el «dir» d'allò que «creuen que creiem».

I encara un apunt sobre el tema de la *irrisio*: Lull esmenta algunes vegades que els infidels adopten aquesta actitud com a mitjà dissuasiu, ja que els cristians no volen entrar en disputa «ut non derideantur ab illis». La falsedat d'aquesta actitud dels infidels amaga, però, el fet que ells no tenen «rationes cogentes» contra la fe cristiana.

J. Gayà

50) Fidora, «Ramon Martí in context: the influence of the *Pugio fidei* on Ramon Llull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximenis»

L'article analitza la influència del dominicà Ramon Martí (ca. 1220-1284) sobre tres figures del pensament català medieval: Ramon Llull, Arnau de Vilanova i Francesc Eiximenis. La conclusió general d'Alexander Fidora és que, tot i que se n'hagi parlat menys que de les suposades crítiques de Llull als mètodes apologètics de Ramon Martí o que de les referències d'Arnau al seu deute intel·lectual respecte a l'autor de *Pugio Fidei*, la influència de Martí sobre Eiximenis és molt més rellevant. L'apartat de l'article sobre la possible influència de Ramon Martí sobre Llull se centra bàsicament en l'*exemplum*, repetidament explicat en l'obra lul·liana, del soldà Miramolí, que no estava disposat a canviar una fe per una altra, però sí a deixar la fe per entendre i que, després de deixar-se convèncer de la falsedat de l'Islam per «un cert religiós cristià», va veure frustrats els seus desitjos, perquè aquest religiós li va dir que la religió cristiana no es podia demostrar. Fa poc més de vuit dècades Éphrem Longpré va proposar d'identificar aquest religiós cristià amb Ramon Martí, una identificació que ha fet fortuna en el lul·lisme posterior, però que també ha estat qüestionada. Fidora

analitza diverses raons a favor i en contra de la proposta de Longpré i conclou que, si s'acceptés la identificació del missioner anònim amb Ramon Martí, només es podrien entendre les crítiques de Llull cap al dominicà com una estratègia per promoure el seu propi projecte apològic usant Martí com a contraexemple i no com a resultat d'una familiaritat genuïna amb els textos.

J. M. Ruiz Simon

51) Forgetta, «Ramon Llull: l'allegorismo 'cortese' nel *Arbre de filosofia d'amor*»

Emanuela Forgetta s'interessa per la pervivència, en les obres filosòfiques i teològiques de Llull, de motius que cal relacionar amb la formació cortesana de l'autor. Amb aquest objectiu, se centra en l'*Arbre de filosofia d'amor*, i els paral·lelismes que s'hi observen amb dues altres obres al·legòriques contemporànies, com són el *Roman de la rose* i el *Convivio*. A totes tres, la reflexió filosòfica se serveix de metàfores procedents de la tradició lírica com a mitjà per aproximar l'especulació abstracta a la intimitat de l'experiència personal.

Seguint Michela Pereira, Forgetta destaca igualment alguns punts de contacte de l'*Arbre* amb el *Miroi des simples âmes* de Margarida Porete, com és la presència de les figures al·legòriques d'Entendement de Raison i d'Entendement d'Amour, equiparables als personatges de Filosofia de Saber i Filosofia d'Amor de l'obra lul·liana.

L'*Arbre de filosofia d'amor* s'estructura, aprofitant un recurs que Llull ja havia desenvolupat a l'*Arbre de ciència*, sobre el símbol de l'arbre i les seves diverses parts (ràils, tronc, branques, rams, fulles, flors, fruits). L'estudiosa fa una glossa de cadascuna d'aquestes parts i de les seves seccions, i n'analitza la funció que exerceixen, a cavall de la ciència i l'amància, en el complex ascens de l'amic vers el fruit d'amor.

J. Santanach

55) Higuera, «El "atomismo" luliano y el problema del continuo: una explicación lógico-geométrica de la constitución elemental de las sustancias»

Aquest article de José Higuera Rubio s'ocupa dels plantejaments de Llull en relació a una qüestió de gran importància en la història de la Física: el problema del continu. L'article comença assenyalant que aquest problema ja interessava

Llull quan va escriure el *Llibre de contemplació*, on el concepte d'àtom, usat en sentits no sempre coincidents, apareix múltiples vegades. Després de posar en relació aquest problema amb el tractament aristotèlic de la categoria de quantitat i de recordar la distinció que el mateix Aristòtil estableix entre el problema geomètric de la divisibilitat de les quantitats contínues i el problema físic de la composició dels cossos, Higuera Rubio analitza com Llull, tenint en compte els plantejaments de la teoria mèdica medieval sobre la composició de les substàncies elementals, transforma el llenguatge i les nocions aristotèliques en l'exposició de les seves idees sobre les parts indivisibles que componen la naturalesa i les relacions internes existents entre les parts de les substàncies naturals. L'article apunta la hipòtesi que l'esquema dels correlatius lul·lians s'hauria originat a partir de les especulacions físiques de Llull a propòsit del problema del continu i que, per aquesta raó, gran part de l'evolució de l'Art lul·liana es troba estretament vinculada a la reflexió sobre aquesta qüestió estel·lar de la filosofia natural.

J. M. Ruiz Simon

56) Hösle, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*

57) Hösle, *The philosophical dialogue: a poetics and a hermeneutics*, trad. Steven Rendall

Vittorio Hösle, filòsof alemany que treballa a Indiana (Estats Units) i és, per cert, fill del catalanòfil Johannes Hösle, presenta un llibre que es proposa de dibuixar unes línies de guiatge per a la comprensió del gènere textual del diàleg filosòfic. No abraça, per tant, el diàleg com a gènere literari en la seva totalitat, sinó que s'ocupa del subtipus pròpiament filosòfic. Dins del ventall dels gèneres filosòfics literaris, el diàleg ocupa una posició especial pels problemes hermenèutics que planteja, bo i havent-hi una diversitat de veus que la filosofia, per les característiques d'aquesta disciplina, ha de buscar de reduir a un missatge únic del seu autor. La introducció del volum es dedica a les qüestions bàsiques, com són la teoria dels gèneres i de la ficcionalitat, així com la definició del diàleg com a gènere en prosa –amb l'excepció notable de *Lo Desconhort* de Ramon Llull, explícitament esmentada– i la distinció dels seus nivells de comunicació intern (entre personatges) i extern (de l'autor al lector). La part central del llibre comença per un repàs de l'evolució històrica del diàleg filosòfic. Sense pretensions d'exhaustivitat, els autors considerats bàsics són, en l'Antiguitat, Plató i, ja en menor grau, Ciceró. Per al primer cristianisme, ho és Agustí d'Hipona; en l'Edat mitjana, Ramon Llull i Nicolau de Cusa –«die originellsten Pro-

duzenten philosophischer Dialoge im Mittelalter» (p. 105) – i, per a les èpoques següents, Hösle tria autors com Bodin, Descartes, Hume, Diderot, Kierkegaard, Gide, Paul Feyerabend i Iris Murdoch.

El capítol «L'univers del diàleg filosòfic», que forma la part més extensa del llibre, presenta els eixos d'anàlisi; primer els aspectes associats pròpiament al caràcter de conversa dels diàlegs, com són el temps i l'espai, els participants i circumstàncies, i després els aspectes de l'argumentació, com són l'objectiu de la conversa, els seus principis ètics i la lògica conversacional. La tercera i última part del llibre aborda qüestions de recepció que van més enllà de textos singulars, com ho són les relacions d'intertextualitat entre diàlegs o la possible continuació de la conversa ficcional en la ment del lector. Tots aquests, i d'altres, aspectes són desenvolupats basant-se sempre en el comentari de textos concrets –platònics en primer lloc. Tot i que el llibre es planteja de limitar-se al subgènere filosòfic del diàleg, els eixos d'anàlisi s'apropien clarament les perspectives pròpies de la teoria literària; sobta per tant, l'absència de referències als sistemes terminològics que aquesta, en el moment de gestació del llibre, ja utilitzava (K. W. Hempfer, ed.: *Möglichkeiten des Dialogs*, Stuttgart, 2002, i *Poetik des Dialogs*, Stuttgart, 2004, i volums subsegüents). També, en alguns casos, la complexitat comunicativa del diàleg sobretot renaixentista sobrepassa els exemples discutits aquí. En canvi, l'abast cronològic, i continental, del corpus, així com la perspectivització filosòfica, fan que el llibre sigui una aportació innovadora.

Des de la perspectiva estrictament lul·lística que aquí s'haurà d'assumir, crida l'atenció com Ramon Llull i el seu corpus dialògic ocupen un lloc destacat i de preferència per davant, per exemple, d'Abelard o dels altres autors mediolatins que ja havien estat estudiats per Peter von Moos. De les dues dotzenes de diàlegs lul·lians existents, Hösle tria com a exemple, en primer lloc, el cas excèntric del diàleg en vers *Lo desconhort*, text que el mateix Hösle havia coeditat i traduït a l'alemany (1998). Després, dos diàlegs lul·lians amb personificacions fan d'exemple per al subtipus 'no-realista', al costat de la *Consolatio Philosophiae* de Boeci. En l'apartat sobre l'espai de la conversa, el *locus amoenus* del *Llibre del gentil* és l'únic exemple medieval esmentat (p. 211 i ss.); entre els diàlegs que tematitzen el jo, figura *Lo desconhort* (p. 260), i el *Llibre del gentil* és esmentat tot i que és un diàleg que no sembla prioritzar cap de les diferents posicions articulades (p. 276). El *Phantasticus*, i el seu concepte de *phantasia*, es mereix l'anàlisi més detinguda (p. 317-320). A més, Llull fa d'exemple d'un autor que, contràriament als clàssics antics, s'encara amb el fet diferencial cultural (p. 377) i es preocupa d'establir bases argumentatives comunes per als interlocutors (*Declaratio Raimundi*, p. 399). Aquestes consideracions, sempre

pertinents, generalment, però, no es proposen de portar més enllà el debat sobre cada text lul·lià, sinó d'il·lustrar l'aspecte dialògic que respectivament està en joc. La gairebé totalitat dels autors esmentats corren aquesta sort, i difícilment podria ser d'una altra manera, atesos l'enfocament teòric i l'estructura panoràmica del llibre. La seva aportació lul·lística, per tant, rau en el fet d'haver situat els diàlegs lul·lians, potser per primera vegada, en un context genèric i històric adequat, i encara, atribuint-los el lloc de representativitat per al diàleg filosòfic medieval que es mereixen per la seva varietat i riquesa. Qui estudia el diàleg lul·lià trobarà en el llibre de Hösle el context interepocal que permet de calibrar millor quines possibilitats del gènere són realitzades per Llull.

Roger Friedlein

58) Jaulent, «Fé e razão em Raimundo Lúlio (1232-1316)»

El tema de les relacions entre fe i raó és tal vegada un dels més controvertits en els estudis lul·lians. En el present article no es fa tant un estudi de la qüestió com una exposició de les idees del seu autor sobre la relació entre el coneixement de la veritat i la fe (catòlica), tot prenent les idees de Llull com a suport de la pròpia tesi. Per a Jaulent, la veritat, definida en termes de correspondència entre l'enteniment i la realitat (sense matisar si per «realitat» hem d'entendre objectes, fets o estat de coses —«state of affairs»), sorgeix en la persona en un acte de pensament reflexiu que és qualificat igualment com a «instintiu». Il·luminat per Déu, l'enteniment pot aprehendre les veritats de fe de manera semblant a com ho fa amb les veritats naturals. No hi ha, doncs, contradicció entre fe i raó. L'article fa breus referències a Llull per recolzar aquesta concepció que, a parer de Jaulent, ha estat abandonada per culpa de la «concepció deformada de la fe» derivada de la filosofia de Suárez en l'edat moderna. No aprofundeix, però, en el tractament lul·lià d'una qüestió bastant complexa i amb moltes implicacions, i fa més aviat la impressió que atribueix a Llull afirmacions un tant controvertides per a subratllar el que és una concepció particular de l'autor de l'article, com que «l'home és capaç d'entendre-ho tot, d'entendre el que les coses són, el 'ser' de les coses». No obstant, reconeix que Llull posa límits a l'enteniment humà (i, en efecte, almenys pel que fa a les realitats espirituals, Llull afirma per exemple al capítol 177 del *Llibre de contemplació* que l'home no pot conèixer-ne l'essència).

J. E. Rubio

59) Jaulent, «Mudança nos valores e a paz mundial segundo Raimundo Lúlio»

Esteve Jaulent se centra en el estudio del concepto de *valor* que maneja Ramon Llull, detectando que la acepción luliana modifica la que usa la escolástica y la ética de su tiempo. Al desglosar el capítulo 48 del libro II del *Blaquer-na*, Jaulent percibe que Ramon Llull considera que el *valor* es algo superior al *bien* y aclara que «algo –uma coisa ou uma ação– tem valor quando é realmente bom para a pessoa que atua». De hecho, Ramon Llull encuentra la oposición con *desvalor* (ibid.), cuando lo deseado no sea bueno para la persona. Por ello, Jaulent detecta que Ramon Llull amplía la acepción de la moral plasmada por la escolástica contemporánea, de manera que el *valor* se concibe como *Valor* con mayúscula, que es propio de Dios y, en consecuencia, la ética pasa a fundamentarse en Dios y no en la finalidad de las acciones humanas para alcanzar un bien inmediato. Es necesario considerar que el concepto de *valor* pertenecía solamente al ámbito de la poesía y de las órdenes militares, desde donde salta, por primera vez en Ramon Llull, al ámbito de la ética-teología. Ramon Llull realiza el salto desde el punto en el que *valor* militar consiste en la lucha por la honra de Dios hasta el punto en el que *valor* se percibe en cualquier acción que honre a Dios. En palabras de Jaulent: «O Valor encontra-se entre estes dois polos: fazer o bem e batalhar por ele, e fazer isto por Deus, o Valor Supremo. Tudo quanto se encontra no meio desses dois extremos, Lúlio o considera ‘desvalor’».

A partir de esta esclarecedora explicación, Esteve Jaulent extrapola la reflexión a problemas de nuestra actualidad, reflejadas en el marco de la Comunidad Europea y de la política internacional de Paz. Movido por la denuncia habitual de «falta de valores», Jaulent nos recuerda que la política en activo continúa necesitando de la idea de *valor* en el sentido no estrictamente ético que planteaba Ramon Llull, sea cuando establece pactos diplomáticos, objetivos económicos comunes, ejercicios de solidaridad o decisiones de intervención para garantizar la paz en una zona del planeta. Sus reflexiones sobre la actualidad citan ideas lulianas, entre las que destacamos cuando dice: «o que Lúlio procurou durante toda a sua vida foi um Direito unificado que congregasse todos os povos num convívio de paz e de respeito mútuo».

Óscar de la Cruz

60) Kleina, «Trinitarisches Denken Als Weg Zur Gewaltlosigkeit, in Fides Quaerens»

El treball és una contribució a la reflexió teològica sobre la relació entre l’afirmació de Déu i l’origen de la violència. En la teologia cristiana recent i, en

general, en la discussió cultural contemporània, és freqüent la connexió entre l'afirmació de la unitat de Déu i la violència. Per això, ja des de fa temps, alguns teòlegs han insistit en la concepció trinitària de Déu com a antídoto a les derivacions exclusivistes i violentes que poden sorgir a partir d'una afirmació radical del monoteisme.

L'aportació de l'autor consisteix a comparar conclusions que se poden derivar de la doctrina trinitària de Ramon Llull (s. XIII), per una part, i, per l'altra, les que el teòleg alemany P. Lüning (mort fa pocs anys; en tenia menys de 50) extreu de la seva reflexió sobre la doctrina trinitària de teòlegs del segle XX (en especial K. Rahner i H. U. von Balthasar).

Pel que fa a Ramon Llull, l'autor n'assenyala els temes essencials, referint-se a l'operació de les dignitats com a punt central de l'explicació de la trinitat i a la imatge trinitària que, gràcies també a les dignitats, se troba en la creació. Aquest universalisme de les dignitats, que impregna cada ens creat de dinàmica pròpia, seria el fonament d'una autonomia / llibertat també en termes de confessió de la fe, que exigeix el respecte i obliga al diàleg.

En el conjunt de la teologia trinitària, en els autors analitzats per Lüning, se transparenta no sols un èmfasi en la consideració de la trinitat en Déu a partir de la història de salvació (trinitat econòmica), sinó també una major insistència en l'aspecte kenòtic introduït per l'afirmació de l'encarnació. Aspecte que té derivacions ètiques en reforçar l'autonomia de la creació i la llibertat de les persones.

D'aquesta manera, per tant, se pot veure com l'afirmació trinitària de Déu, encara que sia en èpoques tan diverses, pot promoure un seguici d'actituds ètiques que afavoreixin el diàleg i allunyin la violència.

J. Gayà

61) López Alcalde, «La literatura proverbial de Ramon Llull»

L'article presenta un breu panorama de les col·leccions de proverbis que Llull va escriure al llarg de la seva trajectòria intel·lectual, sense comptar l'*Arbre exemplifical*. Tot i així, els primers dos apartats del treball estan dedicats a resumir de manera molt sintètica la tasca de traducció de textos filosòfics i sapiencials d'origen oriental a l'Europa meridional dels s. XII-XIII. Dels segons, López Alcalde en destaca que els seus orígens es remunten a l'antic Orient, Mesopotàmia i Egipte; que fou sobretot la tradició bíblica la que va influir el desenvolupament de la literatura sapiencial occidental, i que a la península Ibèrica es van traduir de l'àrab obres com el *Kitab nawadir al-falasifa* de Hunayn Ibn Ishaq i el *Mukhtar al-*

hikam d'Al-Mubassir. Aquestes consideracions prèvies, però, només serveixen de base en el moment en què l'autora relaciona els *Mil proverbis* amb la producció gnòmica catalana coetània, especialment amb les *Paraules e dits de savis e filòsofs* de Jafudà Bonsenyor. López Alcalde exagera una mica quan diu que el denominador comú de la majoria de col·leccions de proverbis catalanes és que tradueixen materials que circulaven en àrab a la península (p. 69), cosa que només és certa per al text de Jafudà i el *Llibre de saviesa* del rei Jaume –i per als *Proverbia arabum* del ms. Santes Creus 108 de la Biblioteca Pública de Tarragona, tot i que López Alcalde no els cita. A partir de la comparació de l'índex de capítols dels *Mil proverbis* i del llibre de Jafudà, l'autora assenyala que les dues col·leccions són similars pel que fa al plantejament general i a certes temàtiques, cosa que li permet situar també Llull en la tradició que arrenca dels proverbis bíblics, passa per la *Selecció de perles* d'Ibn Gabirol i arriba fins a Jafudà. Al mateix temps, però, destaca que entre els dos reculls hi ha nombroses divergències –una de prou evident és que Llull no és, com Jafudà, un compilador de sentències d'altres autors– i que persegueixen finalitats diferents. De les altres obres proverbials lul·lianes, López Alcalde remarca que els *Proverbis de Ramon* no es redueixen a continguts de caràcter sapiencial i que pertanyen parcialment als gèneres erudits i científics; que a la *Retòrica nova* Llull bascula cap a una perspectiva més persuasiva del gènere i menys demostrativa, i que els *Proverbis d'ensenyament* suposen «la renúncia a los afanes doctrinales de su autor» (p. 73) i es poden prendre com un exemple de literatura d'entreteniment destinada al consum de Jaume II. Encara que aquesta darrera observació no sembla del tot encertada, cal dir que malgrat la seva brevetat l'article de López Alcalde està en general ben enfocat, sobretot perquè parteix de la «variedad en los enfoques» de les col·leccions lul·lianes, que deriva dels objectius concrets de cada obra i dels seus destinataris potencials (p. 66). En canvi, les dades contextuais fornides pels dos primers apartats de l'article esbossen un marc històric excessivament limitat per interpretar correctament l'aportació de Llull en l'àmbit de la literatura proverbial.

Francesc Tous

- 63) Mastrantuono i Livia, «Il ritratto di Raimondo Lullo e i rapporti con il mondo clericale a lui contemporaneo nel *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus*: un'interpretazione storico letteraria»

L'articolo dei due studiosi vuol essere un'interpretazione storico-letteraria del tardo dialogo lulliano, che riesce solo parzialmente nei suoi intenti. Il contesto storico è correttamente esaminato attraverso un breve confronto con le

altre opere preparate per il concilio di Vienne (1311-12) e la spiegazione dei motivi che spingono Llull a parteciparvi. Una piccola annotazione deve essere fatta rispetto alla nota 11 p. 360, dove vengono elencate le dieci proposte della *Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam* (Bo IV.46a): al punto 9 si afferma che Llull proponeva: «la riforma degli studi elementari», mentre nel testo lulliano si indica di riformare e semplificare la giurisprudenza attraverso l'*Ars iuris* lulliana,⁶ collegandosi quindi al punto successivo che riguarda la riforma della medicina.

L'analisi letteraria parte dalla trama dell'opera e dal paragone fra i due apparentemente incompatibili protagonisti, ben condotto in una prospettiva cristiana, alla ricerca di chi sia il più *phantasticus* tra i due. I due protagonisti vengono confrontati anche grazie all'ausilio di alcune tabelle esemplificative, dove sono chiaramente poste in luce le qualità di Ramon contro quelle del chierico Pietro. Gli autori riescono all'inizio a distinguere bene tra il «personaggio-Ramon», una personalità di semi-finzione creata *ad hoc* da Llull per mettersi in luce agli occhi dei potenti del tempo,⁷ e la vita reale dell'autore, come rappresentata nella *Vita coaetanea*, anche se poi questa distinzione si perde e non si capisce più di quale Ramon si parli, se dell'autore o del personaggio. Nelle conclusioni viene infine indicato come l'opera sia da intendere come: «piuttosto un vivace *pamphlet* satirico sulla corruzione del clero [...] che una strutturata trattazione apologetica: il vero folle, come spesso accade, è colui che accusa di follia» (p. 372), ma è nel testo stesso, all'inizio della terza parte sull'onore § 41⁸ che Llull avverte che l'opera è in realtà anche una piccola arte per distinguere l'uomo assennato dal folle, dando quindi il valore di trattato all'operetta solo apparentemente leggera e ironica. Gli autori dell'articolo, che identificano giustamente questa parte del volume come letterariamente diversa dal resto dell'opuscolo, non vi

⁶ Leggo questo passo della *Petitio* in Éphrem Longpré, «Deux opuscules inédits du B. Raymond Lulle», *La France Franciscaine: Revue d'Études Franciscaines pour les Pays de Langue Française* 18 (Paris, 1935), p. 153(9).

⁷ Non sono citati dagli autori i fondamentali studi sull'argomento di Lola Badia, «Ramon Llull: Autor i Personatge», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrughe / La Haia: Abbatia Sancti Petri / Martinus Nijhoff International, 1995), pp. 355-375 e Anthony Bonner, «Ramon Llull: autor, autoritat i il·luminat», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre del 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 35-60.

⁸ Come edizione di riferimento uso R. Llull, *Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic. Llibre de la ciutat del món*, ed. Lola Badia, TOLRL 2 (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2008), pp. 142-143.

hanno forse posto la giusta attenzione come invece Lola Badia aveva già fatto per l'edizione TOLRL, pp. 65-69, non citata dagli autori. Mancano inoltre, per completare l'analisi letteraria dell'opera, un accenno alla mancanza di manoscritti medievali dell'opera con l'indicazione che il latino del testo e forse anche molti degli accenni biografici su Llull siano da attribuire a Lefèvre d'Étaples, primo editore dell'opera, e un esame della struttura dialogica, sulla quale Roger Friedlein ha prodotto un magnifico volume.⁹

Anche la frase finale dell'articolo ci sembra affrettata e generalista: «Alla luce di queste considerazioni, il *Phantasticus* potrebbe essere definito, con un certo margine di plausibilità, un *pamphlet* satirico, storicamente contestualizzato e letterariamente complesso» (p. 372). Potremmo in effetti estendere questa laconica definizione a tutta l'opera lulliana che è sempre storicamente contestualizzata e letterariamente complessa, vista la capacità del beato di riutilizzare i tratti caratteristici della produzione letteraria del tempo ai suoi scopi. Se, in conclusione, alcuni punti dell'articolo possono essere un interessante spunto di riflessione sull'operetta, mancano troppi dati fondamentali per dare una completa visione della complessità e della funzione reale del dialogo lulliano.

Simone Sari

69) Pabón de Acuña, «Significado de *phantasticus* en la obra *Liber disputationis Petri et Raimundi* de Raimundo Lulio»

L'assaig explora els matisos del terme *phantasticus* al *Liber disputationis Petri et Raimundi* a través d'una lectura detallada del text, «escrito, por cierto, en latín a diferencia de la mayoría de sus obras» (p. 228). Aquesta observació inicial revela l'escassa familiaritat de l'autora amb l'obra de Llull i també mostra l'ús més aviat decoratiu de la bibliografia, ben triada i escaient, citada a les pp. 235-236. L'exploració lèxica produeix múltiples glosses i esquemes descriptius del text lul·lià a partir de les quaranta-dues vegades que Ramon i Pere es titllen respectivament de *phantasticus* en sentit negatiu o positiu depenent del contextos. Les conclusions aporten un resum del que s'ha exposat. El punt de partida de l'autora és esmenar les pp. 57-58 de la introducció de L. Badia (vegeu la nota 2, p. 228) a la seva edició i traducció catalana del *Liber disputationis Petri et Rai-*

⁹ R. Friedlein, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologistische Strategie* (Tübingen: Max Niemeyer, 2004), recentemente tradotto in catalano, Id., *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apologètica*, trad. Raül Garrigasait (Barcelona / Palma: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2011).

mundi al volum II de la sèrie TOLRL, on sembla que es renunciï, per incapacitat de comprensió, a trobar un equivalent català exacte per a cadascuna de les variades accepcions del terme *phantasticus* llatí. Les consideracions de Badia sobre la polisèmia de l'adjectiu *phantasticus* no són una confessió d'imptència lectora com malinterpreta Pabón de Acuña, sinó que, tot al contrari, donen la clau de la comprensió literària del text, atès que tanquen l'estudi crític del terme *phantasia* (vegeu les pp. 48-57), que és el que té una presència significativa en la història de la filosofia antiga i medieval. L'adjectiu que en deriva, *phantasticus*, és una eina d'expressió literària típicament lul·liana, volgutament i enginyosament polisèmica, els sentits de la qual es poden desentrellar gràcies al context del diàleg i sempre amb el suport dels sentits propis i documentats del substantiu del qual deriva. No sembla que l'autora de l'article hagi tingut en compte aquesta precaució quan llegeix el *Liber disputationis Petri et Raimundi*: només s'ha de veure l'ús que fa del terme «imaginación». Desplaçar el centre d'interès del substantiu als usos canviants de l'adjectiu en les diverses ocurrències com fa l'article que comentem només pot tenir una finalitat, que és la de trobar equivalències per a una traducció del terme que vagi variant segons les ocasions i els matisos. L'autora assaja molts termes saborosos: «lunático, imaginativo, primo o pringado, engreído, embustero, fantasmón...» (p. 234). És un exercici tan gratificant com subjectiu i foraviant perquè «la grandeza» del diàleg lul·lià, tal com admet Pabón de Acuña al final del seu treball, «està precisamente en el uso del adjetivo por las muy diversas aplicaciones que abarca» (p. 235). Són «aplicaciones» que s'han de descobrir cada cop d'una amb una acceptant el desafiament de Llull al lector –sí, el repte de Llull al lector– perquè el text diu sempre *phantasticus*, equívocament i picant l'ullet, i de vegades vol dir boig, d'altres inconstant, pertorbat, pervers, i d'altres prudent en sentit positiu.

L. Badia

70) Pereira, «Il santo alchimista. Intrecci legendari attorno a Raimondo Lullo»

Michela Pereira posa a contribució tota una vida de recerques sobre l'alquímia pseudolul·liana i la seva sòlida erudició relativa al Ramon Llull històric per construir una contribució escaient al tema del volum de *Micrologus* que l'acull: «The Medieval Legends of Philosophers and Scholars». Des d'Epicur a Albert el Gran o a Arnau de Vilanova el volum ofereix un repertori insòlit de materials d'història literària basats en les narracions més o menys fabuloses que envolten les biografies d'alguns dels grans intel·lectuals de l'antigor clàssica i de l'edat mitjana. El cas de Ramon Llull es presta a una recopilació extensa i variada de

dades, presidida pel fil conductor que s'explicita al títol: hi ha un llegendari hagiogràfic sobre la figura històrica de Ramon i un fil de pseudobiografies del Lull alquimista, dues línies que s'originen molt a començaments del segle XIV —i sempre en contacte amb l'illa de Mallorca— que es desenvolupen separadament durant segles i acaben convergint en la tradició ocultista a partir del segle XVII. D'aquí la noció pintoresca d'un sant alquimista, nascuda d'entrellaçar moltes i molt variades tradicions. La informació sobre la recepció ocultista de Lull és un sector poc present en la bibliografia acadèmica: la seva inclusió en el treball de Pereira és una aportació digna d'atenció i també ho és la cura que posa l'autora a explicitar les fonts d'on treu la informació; l'exercici la porta a citar la Lull DB sovint en els seus apartats d'apòcrifs i de catàlegs i personatge lul·listes.

El treball, sempre profusament documentat amb citacions de textos i notes a peu de plana, comença amb una presentació general de les dues branques del llegendari relatiu als «dos Llulls», l'històric i l'alquimista (pp. 471-475). La *Vida de mestre Ramon* o *Vita coaetanea*, carregada de recursos narratius de to hagiogràfic, és el punt de partida dels grans nuclis de la fabulació documentats entre els segles XVI i XIX en textos biogràfics, erudits, poètics, dramàtics i novel·lescos: l'aventura amorosa als orígens de la conversió de Ramon, el martiri nord-africà, la planta escrita, experiències visionàries espúries i la trobada a París amb Duns Escot. Els escrits alquímics pseudolul·lians, en canvi, atribueixen a l'autor haver estat deixeble d'Arnau de Vilanova i el viatge a Anglaterra, on va operar una transmutació per al rei anglès de conseqüències dramàtiques. La longevitat extraordinària del Lull alquimista és una creació de la literatura ocultista del vuit-cents.

El segon apartat (pp. 475-482) recopila, comenta i amplia les dades conegudes sobre la «leyenda del desengaño» —s'entén amorós—, tal com la va batejar Gabriel Llompарт. L'origen és en el poema que Lull escrivia quan va tenir la visió del crucifix, en termes de la *Vita coaetanea*. Pereira estira els fils d'una possible tradició oral mallorquina, que podria estar al darrera de la presència de la destinatària del poema en la miniatura de la conversió de Ramon al *Breviculum*. El relat de Charles de Bouvelles és el primer focus d'irradiació de la llegenda ja formada al segle XVI, amb el motiu del pit cancerós, que també es pot connectar amb suggeriments textuais lul·lians.

El tema del martiri, que ocupa les pp. 482-497, és el més ric de documentació i acaba absorbint els altres motius llegendaris menors esmentats més amunt. Crida l'atenció que tots els relats relatius al martiri —que arrenquen de suggeriments presos de la *Vita coaetanea*, degudament magnificats— connecten amb una devoció mallorquina molt antiga i popular per la figura de Ramon. Pereira fa un recorregut pels principals relats del fals martiri i en repassa la deconstruc-

ció erudita (Batllori) amb atenció als dubtes expressats per alguns crítics del nou-cents. També és remarcable que la llegenda del martiri penetri en la bibliografia alquímica entorn del *Testamentum* del ms. 244 del Corpus Cristi d'Oxford: és una pista de la veneració immemorial de Llull a Mallorca. A la p. 490 Pereira parla d'«incubazione orale» del llegendari lul·lià a l'illa natal. El motiu de la mata escrita també connecta amb tradicions rigorosament locals, com també ho fan els de les visions de Llull –una d'elles mariana– que deixen rastres iconogràfics. Resta fora de l'illa l'episodi més aviat pintoresc de Ramon i Escot.

Pereira mateixa és qui millor ha estudiat els camins de la pseudobiografia del Llull alquimista, i com arrenca de textos teòrics i pràctics d'aquesta disciplina. A les pp. 497-507 ens n'ofereix una revisió enriquida de nous matisos. No hi ha tradició oral als orígens del Llull alquimista sinó interessos molt concrets d'atribució de determinats escrits. Els noms d'Arnau i del rei Robert d'Anglaterra obeeixen a construccions ben documentades des del segle XIV al XVII, amb l'episodi –estudiat més recentment per Chiara Crisciani– de Guglielmo Fabri, conseller del papa Felii V als temps del final del Cisma (*SL* 43, 2003, pp. 133, 178-9).

La fusió dels dos Llulls en un «personaggio a tutto tondo» (pp. 508-516) comença amb Pierre Brantôme a principis del XVII. En un dels seus *Discours* aprofita la llegenda del desengany amorós per presentar un alquimista tocat per la dimensió il·lusòria de la bellesa exterior, capaç de dur a terme una transmutació metàl·lica inversa (l'or en plom). Les fonts orals i escrites s'entrellacen de manera curiosa en aquesta construcció, que és acollida calorosament per determinats escriptors ocultistes del XIX: Ole Borch, E. A. Waite, Eliphaz Lévi. El relat més complet del Llull alhora sant i alquimista és obra de Nicolas Lenglet-Dufresnoy (1674-1755), que dedica un espai important a Llull dins de la seva *Histoire de la philosophie hermétique*: val la pena recórrer l'exposició que en fa Pereira, atenta a l'acurada reconstrucció cronològica d'aquesta falsíssima biografia lul·liana.

L. Badia

71) Pereira, «Nuovi strumenti per pensare. Ramon Llull e la filosofia per i laici nel *Liber de ascensu et descensu intellectus*»

El *Liber de ascensu et descensu intellectus* és una obra lul·liana més citada que estudiada. Tenia una difusió amplíssima a l'edat mitjana, té un lloc d'honor en l'*Electorium*, i tothom està d'acord que conté l'explicació potser més completa de la teoria del coneixement del beat, però hem hagut d'esperar fins ara per tenir-ne l'estudi monogràfic que mereixia.

Al pròleg, Llull declara que ha escrit l'obra per ajudar els *homines saeculares* qui *desiderant scientias acquirere*, però que troben que *l'introitus est eis valde difficilis*. Per tant, el treball ara ressenyat comença descrivint la situació de Llull com a laic, la més indicada per comunicar amb altres laics per intentar satisfer els seus desitjos d'accedir al coneixement. L'obra fou escrita a Montpeller de 1303 a 1309, en mig d'una etapa en la qual hi va escriure unes trenta-cinc obres. Era una ciutat de «laici altolocati e de nascente borghesia» a més de ser «uno dei grandi centri culturali del tempo». Aquesta obra demostraria com Llull va entendre la divulgació filosòfica: com una presentació de la teoria del coneixement a través d'«una sorta de fenomenologia degli atti cognitivi, consistente nella descrizione articolata del modo in cui l'intelletto opera *ad inferiora descendendo et ad superiora ascendendo*», que funcionaria com «una rielaborazione della filosofia scolastica destinata a uno stratto sociale di 'intellectuali laice' o aspiranti tali».

L'obra descansa sobre la *mixtio* de tres «escales» de conceptes: 1) *lapis, flamma, planta, brutum (leo), homo, caelum, angelus, Deus*; 2) *actus, passio, actio, natura, accidens, substandia, simplex, compositu, individuum, species, genus, ens*; 3) *sensibile, imaginabile, dubitabile, credibile et intelligibile*. La primera és una reordenació dels nou Subjectes de l'Art ternària (reordenació ben explicada a l'article), i la tercera representa els cinc graus de l'adquisició del coneixement. La interacció de les primeres dues es mostra en una taula orientadora (p. 117). L'ascens i descens del títol opera amb la tercera escala, on, per exemple, l'intel·lecte descendeix a una escala inferior per construir un argument analògic, que li permet tornar a pujar altra vegada. L'agent comunicatiu entre aquests nivells de coneixement és l'affatus, i això més en les primeres distincions que en les darreres. Ressalta que al primer apartat de la Distinció V, *De bruto*, Llull introdueix la seva *scientia de definitionibus*, explicant que no tan sols s'aplica al lleó, sinó també als altres graons de la primera escala. L'autora remarca com, en la progressió de la segona escala dintre de cada distinció de la primera, els motius gnoseològics es van rarificant, per donar lloc a temes típics del pensament lul·lià. Resumeix el lloc de l'obra dient que dintre de la funció propedèutica de l'obra resideix la seva importància unànimement reconeguda: lluny de ser una senzilla obra de divulgació, és una mena de *Discours de la méthode*.

A. Bonner

72) Pistolesi, «La grammatica lulliana dal *trivium* all'Arte»

La gramàtica és un tema en el qual el beat demostra un interès esporàdic, com es demostra per les úniques set cites que l'autora ha trobat rastrejant la

vasta producció lul·liana, cites que reproduïx en un apèndix de tres pàgines al final d'aquest treball. A l'inici de la seva carrera (en la *Doctrina pueril*) la tracta merament com una de les arts liberals, concretament del *trivium* (juntament amb lògica i retòrica). En dóna un tractament tradicional com a propedèutic («portal»), i sempre referit a la llengua llatina. Sobre aquest darrer punt, l'article analitza la proposició a *Blaquerna* de propagar el llatí com a vehicle universal. Amb la *Taula general* es comença a parlar de la gramàtica com a art o ciència, però no és fins a l'*Ars generalis ultima* que el tema és tractat amb extensió, concretament a la forma 88 de les *Centum formae*. Aquí Llull divideix la gramàtica en nou *modi*: parts de l'oració, cas, conjugació,¹⁰ declinació, gènere, *regimen* (sintaxi), construcció, ortografia i figura. Les parts de l'oració són les tradicionals a l'edat mitjana, però en aquesta obra són explicades en termes de l'Art, i sobretot la Regla de C (llevat de la interjecció que cau sota *voluntas*), de la qual utilitza la segona espècie (la de la *quidditas*). És en aquest lloc de l'Art ternària que Llull presenta els correlatius, que aquí aplica per explicar no tan sols les parts de l'oració, sinó també el cas, la conjugació i la declinació. Dels darrers quatre *modi*, la sintaxi és tractat amb el tercer triangle de la Figura T (majoritat, minoritat, igualtat), la construcció amb el segon triangle (començament, mitjà, fi), l'ortografia amb la Regla K (la de *quo modo* i *cum quo*), i la figura amb el primer triangle de T (diferència, concordança, contrarietat). La complicada graella d'aquestes aplicacions és explicada i exemplificada de manera instructiva i aclaridora en l'article.

També s'hi expliquen les connexions entre les formulacions lul·lianes i la gramàtica tradicional medieval, com també amb la filosofia del llenguatge del seu temps. En aquest darrer apartat és particularment interessant l'anàlisi de possibles semblances entre les propostes lul·lianes i la gramàtica especulativa amb els seus *modi significandi*. En els estudis lul·lians és un suggeriment que ha circulat des de Platzek, però l'article ressenyat aquí explica que per a Llull la gramàtica no és un tema d'especulació orgànica i rigorosa com ho és amb els *modisti*, sinó que forma part d'una filosofia del llenguatge «dispersa», que respon a qüestions puntuals, i que la seva coherència deriva de l'Art i de la seva evolució.

A. Bonner

¹⁰ L'autora se sorprèn, amb raó, de la paraula *conjunctio* al text de ROL XIV, p. 367; de fet, els dos manuscrits més antics, París, BNF, lat. 16115, f. 86v, i lat. 15450 (l'Electorium), f. 216v, tenen *conjunctio*.

74) Ramis Barceló, «La enseñanza en el convento de Santo Domingo de Palma de Mallorca durante el siglo XVII»

Arran de la llei de desamortització de 1835, la ciutat de Palma perdia una de les construccions més emblemàtiques de la Mallorca medieval. El 1837, en poc més d'un mes, era esbucat el convent dels dominics. La història del convent es remunta a la conquesta catalana del rei en Jaume, que en cedí els terrenys a l'ordre de Sant Domingo per a la construcció del convent. Seguint el fil conductor de les investigacions que duu a terme el jove autor, Rafael Ramis Barceló, aquest article és un treball minuciós sobre l'ensenyament al convent dominic de Palma al llarg del s. XVII, que es presenta com un primer esbós per a un futur estudi aprofundit sobre la història del convent palmèsà. És un treball exhaustiu quant a dades exhumades sobre la importància intel·lectual que tengué el convent des de la seva fundació i en el qual el 1250 es llegí teologia, llengua àrabi-ga i arts, que conegué el moment d'esplendor medieval quan els dominics regentaren l'escola conventual de Mallorca més famosa i la càtedra de Teologia de la Seu, aspectes que es transposaven en la sumptuositat arquitectònica de l'edifici i en la sumptuositat librària de la biblioteca. Aquesta magnificència conventual contrasta amb el relaxament que s'experimentà a partir del s. XVI, sobretot després de la creació de l'Estudi General de Mallorca (1483) i de l'establiment de la Companyia de Jesús al col·legi de Montision de Palma el 1586.

Considerant la relació de Lluïl amb els dominics (i aquí l'únic punt fràgil del treball present seria l'afirmació sobre la «gran amistad de Ramon Lluïl con los miembros de la orden de los Predicadores», pàg. XX), cal preguntar-se per què ressenyam aquí aquest article. La resposta rau en el context d'ensenyament de les doctrines lul·lianes, que l'autor ha estudiat minuciosament en altres treballs. Segons Ramis, el conflicte que es va generar entre les diferents institucions, sobretot amb l'Estudi General, va ser arran de la convivència en el marc ideològic de la Universitat lul·liana i de l'ensenyament que se'n derivava. Així mateix, és rellevant la llista de noms de professors exhumats, que permeten copsar la importància que tingué l'estudi de l'obra lul·liana en la Mallorca del segle XVII.

M. Ripoll

75) Ramis Barceló, «La fundamentación y la estructura del derecho en el *Ars brevis quae est de inventione iuris* de Ramon Lull»

L'article presenta l'*Ars brevis quae est de inventione iuris* (1308), la quarta i última obra que Lluïl dedica de manera específica al dret. L'anàlisi de Rafael

Ramis se centra en la quarta distinció d'aquesta obra, que proposa una classificació dels diferents àmbits del dret: l'*ius divinum*, l'*ius gentium* –que Llull introdueix per primera vegada–, l'*ius naturale* i l'*ius positivum*.

En comparació amb les altres obres jurídiques seves, i d'acord amb l'evolució general del seu pensament, Llull hi exhibeix una clara tendència a la formalització lògica del discurs jurídic al servei d'un marcat iusnaturalisme. Així, Llull defineix el dret positiu com «objectum intellectus per credere» i el dret natural com «objectum intellectus per intelligere», és a dir, en termes sil·logístics: el dret positiu es presenta com a conclusió d'un sil·logisme dialèctic, mentre que el dret natural ho és d'un sil·logisme demostratiu. D'acord amb el seu programa intel·lectual de convertir els sil·logismes dialèctics de la fe en sil·logismes demostratius de ciència, Llull exigeix la transformació dels sil·logismes dialèctics del dret positiu en sil·logismes demostratius, reduint, d'aquesta manera, el dret positiu al dret natural.

Val la pena afegir a l'anàlisi molt suggerent de Ramis que les definicions del dret positiu i natural, com a dialèctic i demostratiu respectivament, seran recollides més tard a les *Definitiones Magistri Raimundi Lulli* del ms. Lió, Bibliothèque municipale, Fonds général 258, fol. 113v.

A. Fidora

76) Ramis Barceló, «La Inquisición de México y la calificación del *Árbol de la ciencia* de Ramon Llull (1665-1669)»

Aportació a la història del lul·lisme mexicà. S'estudia i edita en apèndix una censura del tribunal de la Inquisició de Mèxic (1666-1669) a la traducció castellana de l'*Arbre de ciència* publicada per Alonso de Cepeda a Brussel·les el 1663. L'aparició del llibre en aquesta ciutat es devia a la necessitat de fugir de la pressió inquisitorial contra el lul·lisme, que havia augmentat progressivament després de la mort de Felip II, la política protectora del qual no va ser continuada pels seus successors. La versió de Cepeda es presenta com una apologia de Llull gràcies als textos preliminars en defensa de la seva ortodòxia, que inclouen la sentència de 1419. L'autor relaciona la censura en un tribunal perifèric com el mexicà, la primera documentada contra una obra del beat, amb l'emergència del lul·lisme al virregnat de Nova Espanya, especialment en cercles franciscans (Diego de Valadés i Juan de Zumárraga) –també demostrada per alguna actuació prèvia contra possessors de llibres lul·lians–, i la distància respecte d'una metròpoli política afeblida, situació que permetia als dominics renovar els atacs del seu coreligionari Eimeric contra Llull.

Maria Toldrà

79) Robson Girardi, «A leitura de Lúlio. Uma experiência de leitura de Lúlio com Hermógenes Harada»

Aquest article de Dennys Robson Girardi és la resposta a la invitació feta al seu autor d'escriure una breu presentació de les lectures sobre Llull realitzades pel filòsof i teòleg Hermógenes Harada (1928-2009). Dennys Robson Girardi deixa clar que el text no pretén ser una publicació científica, sinó un mer registre de la seva pròpia experiència de lectura de Llull sota l'orientació d'aquest frare franciscà, que es va encarregar de l'edició dels volums VII i VIII de les *Raimundi Lulli Opera Latina*. Les aportacions del seu article no van més enllà d'aquesta pretensió explícitament declarada.

J. M. Ruiz Simon

82) Romano, «Le facoltà dello spirito e della sensibilità nell'arte di contemplare di Raimondo Lullo»

L'autora es proposa precisar quin és el lloc que la contemplació ocupa en la vida i l'obra de Ramon Llull. Centra el seu treball en l'estudi de l'antropologia lul·liana, de la concepció de l'home com a mediador entre el món natural i el sobrenatural i com a centre de recepció potencial de l'experiència de Déu. Analitza el paper clau que les tres potències de l'ànima racional fan en l'*ascensus*, però també el que fan els sentits espirituals i corporals, i els sentiments i les passions, mitjançant textos extrets del *Llibre de contemplació*, el *Gentil*, el *Llibre d'amic e amat* i, sobretot, l'*Art amativa*.

En resulten tot d'observacions valuoses, com ara el lloc central que ocupa el diàleg –incloent-hi l'anècdota i el relat– en l'art de contemplar de Llull, que s'expressa en una diversitat de formes i de gèneres literaris, i que revela una determinada manera de concebre la relació entre l'home-Déu en què els dos subjectes mantenen la seva pròpia identitat i alteritat (pp. 384-385). «La contemplazione lulliana è infatti il contatto tra le persone» (p. 386), expressat sobretot en la metàfora de l'amic i de l'Amat, dos subjectes vinculats per l'amor en la seva indefugible i irreductible diferència. Una metàfora, d'altra banda, que centra l'atenció en l'home com a agent de l'amor i en Déu com a pacient –un punt de vista poc freqüent: «in altre parole la contemplazione lulliana è antropocentrica» (p. 388). L'*amabilitat* és la qualitat pròpia de Déu, mentre que la de l'home és l'*amativitat*; d'aquesta manera, Llull desenvolupa un discurs innovador, que insisteix sobretot en la participació activa de l'home en la seva pròpia història de salvació, superant la contraposició clàssica entre natura corrupta i

natura redimida, i vinculant aquesta operativitat humana al procés dinàmic pel qual l'home esdevé home (p. 389): «Homo est ens homificans et homificabilis», és a dir, mitjançant el desenvolupament natural de totes les seves capacitats espirituals i corporals. D'altra banda, Romano remarca en el seu treball que no es poden separar les obres lul·lianes filosòfiques i les espirituals perquè ambdues estan al servei de la causa apologètica que condiciona l'entera vida de Ramon.

A. Soler

83) Rosselló Bover, «Cartes d'Edgar Allison Peers a Salvador Galmés»

Pere Rosselló Bover, excel·lent coneixedor de la figura de Mn. Salvador Galmés, completa el panorama de l'insigne lul·lista amb la presentació i edició de les cartes que s'intercanvià amb una altra eminència lul·lista, l'hispanista anglès Edgar Allison Peers. Amb la publicació d'aquestes cartes no només s'esbossa la relació amical que mantingueren Peers i Mn. Galmés, òbviament motivada per interessos lul·lians, sinó que sobretot permet de fer palesos alguns aspectes que sempre resten amagats o en segon terme en la labor d'investigació i d'edició d'obres, i que no per això deixen de ser significatius.

En les cartes, 20 de Peers a Mn. Galmés i 3 de Mn. Galmés i que abracen un període temporal d'11 anys (1923-1934), destaca en primer lloc com el castellà exercí la funció de *lingua franca* entre els dos estudiosos: Peers inicià la relació epistolar en francès, que seguí Galmés en català, per passar després tots dos al castellà, llengua en la qual es redacten la majoria de cartes i targetes d'agraïment. En segon lloc, i en relació amb la qüestió lingüística, les tres cartes de Mn. Galmés posen de manifest la unitat de la llengua que defensava, de manera que responia a Peers que el que es parlava a Mallorca era un dialecte del català. Igualment, es fa evident com Peers volia aprendre la llengua de Llull, com demanava consell a l'editor franciscà i com desitjava passar la seva primera estada a l'illa allotjat en una casa catalanoparlant per tal de fer una autèntica immersió lingüística. És en aquest sentit, també, que destaquen les consultes de Peers a Galmés sobre aspectes puntuals de traducció del *Blaquerna*, sobretot en qüestions de precisió del sentit. És precisament en l'establiment del procés de traducció i publicació del *Blaquerna*, i en el procés editorial de la resta d'obres que l'estudiós anglès va dur a terme, que l'epistolari pren valor: la preparació lingüística n'és un aspecte, que es perfila amb els contactes (destaca com en la primera missiva es demana informació sobre la «Société Lullienne»), els viatges arreu (Mallorca inclosa, en una ocasió, i l'estada llarga d'un any a Amèrica), els

intercanvis bibliogràfics i els entrebancs que caracteritzaren tot el procés (especialment la greu malaltia de l'esposa de Peers). En el cas del *Blaquerna*, queda reflectit com el professor Peers demanà permís a Galmés per fer servir la seva edició com a base de la traducció, a la qual cosa Galmés no s'hi oposà. Un altra qüestió summament rellevant és la preocupació que tengué Peers perquè la col·lecció completa de les Obres de Ramon Llull fos a Liverpool, objectiu que sembla que va aconseguir.

En definitiva, la publicació d'aquest epistolari permet il·luminar no tan sols la relació prou coneguda entre els dos insignes lul·listes, sinó que sobretot permet precisar-la, i perfilar la tasca investigadora i editorial que Edgar Allison Peers, especialment, i Mn. Galmés dugueren a terme des de les illes respectives durant el primer terç del s. XX.

M. Ripoll

85) Ruiz Simon, «De guineus, lleons, llops i pastors: domini i govern en el pensament polític de Llull»

És sabut que Llull va dedicar dues obres, el *Liber de consilio* (Montpeller, 1304) i l'*Ars consilii* (Tunis, 1315), a l'art d'aconsejar; Ruiz Simon, tanmateix, remarca que hi ha una tercera obra lul·liana dedicada al tema, encara que centrada en el mal consell, el *Llibre de les bèsties*. Partint del *De officiis* de Ciceró (I, 12, 41), fa evident que és del tot natural que Ramon tracti de la part més fosca de la política, de la força i del frau, en el llibre setè del *Fèlix*, que es dedica als animals; i que ho faci en forma de faula i en el marc de la tradició dels miralls de príncep com el *Secret dels secrets*, el *Calila i Dimna* –que Llull coneixia tan bé– o el *Llibre del Sidrac*.

Sobre l'art de governar, el *Llibre de les bèsties* es limita a subratllar dues idees bàsiques que es plasmen en el desenvolupament de la trama: el rei ha de saber regir-se ell mateix i ha d'envoltar-se de bons consellers. L'obra explica el cas del rei Lleó, capaç d'assolir el poder per la força, però incapaç de mantenir-lo perquè no sap contrastar la *maestria* i la hipocresia amb què l'acaba dominant Na Renard, l'astut conseller; el rei demostra ser presa dels vicis de la ira, la intemperància i la luxúria i, en conseqüència, esdevé progressivament més estult. D'aquesta manera, el *Llibre de les bèsties* il·lustra, en negatiu, la via que mena indefugiblement a la injustícia i ensenya més sobre com evitar l'engany que no pas sobre com exercir el govern.

El príncep té necessitat de conèixer aquest cantó fosc de la política, la violència i el frau, tant com de conèixer els mecanismes del bon govern, i Llull

la retrata en forma de mirall realista i pragmàtic, i plantejat en clau naturalista –els animals com a mirall de la bestialitat humana.

Ruiz Simon desenvolupa de manera suggerent i brillant aquesta interpretació del *Llibre de les bèsties* i la posa en relació amb la *Commedia* de Dante –especialment amb l'episodi de Guido de Montefeltro al cant XXVII de l'*Inferno*– i el capítol 18 d'*El Príncep* de Maquiavel.

A. Soler

86) Sacarès Taberner, «*Dispositor sum sanitatis*: el sepulcre de Ramon Llull»

87) Sacarès Taberner, «“En un instant li venc certa il·lustració divinal”. L'episodi de la il·luminació a la iconografia de Ramon Llull»

El primer dels articles repassa el procés de creació i d'execució del sepulcre de Ramon Llull que es troba al convent de Sant Francesc de Palma. El cos inferior, planejat i impulsat per Pere Joan Llobet a mitjan segle xv, amb un programa innovador en escultura funerària, consistent en les representacions de les set arts liberals, que malauradament restà inacabat. El cos superior, que conté pròpiament la tomba, a càrrec del prevere i escultor Francesc Sagrera, executat abans de 1492, però també inacabat. L'autora analitza també la realització d'aquest monument funerari i els gravats que l'han representat. Per cert, les figures inscrites d'un quadrat, un cercle i un triangle, que simbolitzen la geometria en la peanya del cos inferior, formen la Figura Plena lul·liana, que representa la totalitat de l'ésser.

En el segon dels articles publicats, l'autora fa un repàs complet del tractament iconogràfic que ha rebut al llarg de la història l'episodi de la il·luminació de Ramon Llull al puig de Randa. El primer model, segons les representacions més antigues (la làmina IV del *Breviculum*, la miniatura del *Fèlix* conservat a la Staatsbibliothek de Munic, de 1406) apunta al de l'ermità solitari pregant en un entorn natural que rep la visita del Crist crucificat o de la divinitat en forma de raigs. El patró inicial queda fixat al segle xvi i es difon àmpliament mitjançant xilografies i gravats. Al segle xvii es desenvolupa un segon model, que coexistirà amb l'anterior perquè n'és una derivació, però que acabarà imposant-se i essent present fins al segle xx, el del Doctor Il·luminat, que representa Llull rebent la il·luminació però en acte d'escriure, amb ploma, tinter, llibres lul·lians identificables pels títols o perquè contenen les figures de l'Art; en alguns casos, a més de l'aparició del crucificat, s'hi afegeix la de la Immaculada en segon terme. Aquest segon patró es divulgarà tant en gravats com en pintura. L'un i l'altre poden contenir, a més, elements característics, propis de la tradició lul·liana que apareixen en moltes representacions; d'una banda, un paisatge

marítim de fons, amb un port i vaixells, que fa referència tant a Mallorca com als viatges de Ramon; de l'altra, la presència, en segon terme, de la mata escrita. Una variant secundària d'aquest segon model, la constitueix la representació de Ramon, envoltat de llibres, però abraçat a la creu. Les fonts narratives de tota aquesta iconografia cal buscar-les, en primer lloc, és clar, a la *Vita coetanea*, però també en molts episodis de les obres lul·lianes que tenen com a protagonistes a ermitans i contemplatius (*Blaquerna*, *Fèlix...*) i en les biografies que es difonen a partir del segle XVI i que ja incorporen molt de material llegendari. Una observació pel que fa a l'episodi del pastor que s'explica a la *Vita coetanea*, tot just després de la Il·luminació: l'estrofa V del *Desconhort* no es pot considerar de cap manera que relati aquest mateix encontre, ja que no descriu altra cosa que la trobada de Ramon amb l'ermità que li farà d'interlocutor.

Miquela Sacarès ha fet dues aportacions rellevants al coneixement de la tradició iconogràfica lul·liana, a les quals, sens dubte, en seguiran d'altres provinents de la tesi doctoral que ha presentat recentment.

A. Soler

89) Santi, Francesco, «“Guardarsi dagli amici” nella storia del libro filosofico di Ramon Llull»

L'autor parteix de la consideració dels modes de producció i de difusió del llibre filosòfic al segle XIII, sobretot el que es produeix en àmbit escolàstic, les formes i els canals previstos i les anomalies que es detecten. En aquest context, Santi caracteritza Llull a partir «della sua condizione de mercante, accreditato alla corte del re di Maiorca» (p. 213) –una categoria que no em sembla prou ajustada a la realitat històrica ni adequada per explicar qui va ser Ramon; més endavant s'insisteix que era «un ricco mercante» (p. 217) –, com a laic il·letrat que se sent cridat, malgrat aquests condicionants, per Déu a lliurar-se a l'escriptura i que és objecte d'una revelació. L'obra que en resulta, centrada en l'Art, és peculiar, pels seus pressupòsits, pel seu plurilingüisme, per les dimensions, per la varietat, pels mecanismes gràfics que incorpora, etc. (Per cert, Llull no hauria dit mai una cosa com la següent, que tampoc no crec que es pugui deduir del seu pensament, i menys en aquests termes: «la Bibbia non serve più all'uomo razionale della fine del XIII, serve per la devozione, non per la diffusione e la coscienza della vera teologia», p. 217). A partir d'aquí, l'autor se centra en les formes de producció de l'obra i descriu un «*scriptorium* viaggiante» en què una «comunità intelletuale» elabora, i si convé reelabora, contínuament obres al costat del mestre, amb un cert grau d'autonomia, en diverses llengües. «Llull ha bisogno di proliferare e di proliferare in

maniera plurilinguista, di rappresentarsi come una macchina per la scrittura e anche come auto-traduttore» (p. 218). Le Myésier és un exemple d'aquests 'amics' de Llull, que reescriu les obres lul·lianes de tipus lògic «cercando di perfezionarle» (p. 220); i n'hi ha d'altres, que intervenen anònimament en alguns còdexs, com el 1001 de la Riccardiana de Florència, de final del segle XIV, on hi ha una introducció a la lògica lul·liana que es vol fer compatible amb la *Summa logice* de Guillem d'Ockham. Aquest concepte ampli de «comunitat intel·lectual» lul·liana, que s'estén en els segles i que intervé i modifica l'obra del mestre, em sembla particularment interessant: «Llull aveva escogitato un tipo di discorso filosofico che si prestava a piccole e grandi manipolazioni» (p. 222).

A. Soler

91) Serra Zamora, «Iconografía performativa en Ramon Llull: Imágenes móviles y pensamiento inventivo»

L'article se centra en un aspecte de la iconografia lul·liana estretament relacionat amb el pensament de Llull, com són les figures mòbils de l'*Ars* (el que l'autora anomena «iconografia performativa»). En realitat, són poques les figures que emprà Llull dotades de moviment, però no deixa de ser un aspecte interessant de la seua producció. Aquest estudi posa en relació el recurs lul·lià amb altres diagrames mòbils i n'estudia l'evolució a través de l'ús i de la interpretació que van fer alguns editors de l'*Ars*. L'autora estudia l'aparició de figures mòbils complexes en alguns manuscrits dels segles XIV al XVI i sobretot en l'edició de les *Opera omnia* de Lavinjeta editada per Alsted. Es tracta doncs d'una aportació a la història del lul·lisme que conclou que el peculiar ús de les figures mòbils en aquests textos és una mostra de la deriva cabalística i enciclopèdica de l'*Ars* en alguns lul·listes, més interessats per establir una mecànica combinatòria que per l'origen missional del mètode. És un encert establir aquesta diferència entre les figures originals de Llull i les interpretacions un tant hipertrofiades, però molt suggestives, dels lul·listes del Barroc, alguns exemples de les quals estan reproduïts en l'article. Només convindria tenir en compte que quan Llull parla de «figures» en les seues obres pot referir-se a qualsevol recurs sensual que serveixi per a manifestar a l'enteniment una significació intel·lectual; així, en el passatge del capítol 331 del *Llibre de contemplació* citat a la pàgina 136, les «figures sensuales» que s'esmenten no són ni diagrames ni figures mòbils, sinó les lletres, com ja van precisar els germans Carreras en explicar el triple sentit de «figura» en el *Llibre de Contemplació* (Ca I, 359).

J. E. Rubio

93) Szpiech, «Rhetorical Muslims: Islam as Witness in Western Christian Anti-Jewish Polemic. Musulmanes retóricos: el Islam como testigo en la polémica cristiana anti-judía en occidente»

Ryan Szpiech atiende un aspecto particular, aunque, dada la gran fortuna de los referentes, no sin importancia, de la literatura cristiana de refutación del judaísmo. Trata de ofrecer una explicación a la función de argumentos referidos al islam que aparecen dentro de textos principalmente destinados a la refutación del judaísmo. De entrada parecería que la literatura cristiana que se ocupa de la demostración de la falsedad de las religiones infieles de judíos y musulmanes (sic) empleara las mismas armas argumentativas en contra de ellas. Pero, con un mínimo de proximidad a los textos, pronto se hace evidente que los argumentos no podían ser compartidos: desde el punto de vista del cristianismo, el problema del judaísmo tiene una naturaleza y unas dimensiones diferentes del problema del islam. Los ejemplos son múltiples y muy significativos y, por citar alguno de peso, podríamos recordar que el asunto de la infidelidad del judaísmo, que se arrastra desde época paleocristiana, marcó la propia definición de los dogmas cristianos al ser aquél la raíz de éste (sin decir más, léase san Pablo); y recordar también que la distancia mayor está marcada en torno a la figura de Cristo. La aparición del islam –cuando la literatura antijudía ya contaba con textos fundacionales– plantea otros problemas distintos, también por razones no sólo ideológicas, sino también históricas: su presentación en territorio cristiano por medio de la fuerza de las invasiones era un aspecto desconocido respecto al judaísmo, y los dogmas del islam fueron recibidos, en primera instancia, como una herejía del cristianismo y no como una religión de infieles, en razón de argumentos enormemente importantes, como, por ejemplo, la aparición en el Corán de Jesús –aunque como profeta–, María, Abraham, Moisés y otros Patriarcas y Profetas reconocidos por la tradición judía y cristiana. Como se sabe, hasta el s. XII no se corrigió la percepción del islam como una herejía, para ver en ella otra religión distinta del cristianismo, aunque el peso de aquel primer argumento se ha sentido de manera incesante en toda la historia de las relaciones entre cristianismo e islam. Por estos y otros motivos evidentes, la literatura de refutación del judaísmo aparece en una tradición propia y distinta de la literatura de refutación del islam, aunque, desde el mismo s. VIII, no sea difícil encontrar en los textos latinos generalizaciones que descalifican toda infidelidad.

Partiendo de estas coordenadas –que Szpiech, naturalmente, no pretende aclarar, porque deben considerarse apriorísticas en un trabajo especializado como es el suyo–, el autor plantea el hecho de que, en textos antijudíos de los ss. XIII-XIV, aparecen argumentos referidos al islam, pero que tienen la función

de apoyo a los argumentos en contra del judaísmo. Esto es, se produce la argumentación de que ciertos dogmas del islam, especialmente aquellos que comparte con la tradición neotestamentaria, aportan pruebas evidentes de los errores del judaísmo. El esquema que podría trazarse es el de una mayor proximidad entre cristianismo e islam –y he aquí que la vieja percepción del islam como herejía cristiana se hace nostálgica–, y una mayor distancia entre cristianismo y judaísmo, religión que llega a ser presentada como la peor de todas las infidelidades. La recurrencia al islam en apoyo del cristianismo, dice Szpiech, gana fuerza a partir del siglo XIII, aunque aparecieron ciertos avisos en Pedro Alfonso de Huesca (inic. del s. XII) y en Pedro en Venerable (med. s. XII). Su trabajo detecta que este argumento es utilizado con mayor plasmación por Riccoldo de Monte Croce (estrictamente contemporáneo de Ramon Llull), pero analiza que el uso de este recurso argumentativo es importante sobre todo en Ramon Martí (también contemporáneo) y en la tradición que utiliza sus ideas, especialmente Alfonso Buenhombre (s. XIV) y el converso Alfonso de Valladolid (s. XIV).

Legítimamente, el trabajo de Szpiech se ocupa poco de Ramon Llull, al que sólo menciona en una ocasión para despejarlo de su línea de estudio, que, como hemos dicho, se apoya principalmente en Ramon Martí: comparándolo con el caso de Riccoldo de Monte Croce, dice que «Llull dedicates only a few select works out of his immense oeuvre to engagement with Judaism, and generally does not separate his polemic against Islam from his other polemical arguments» (p. 166), para lo cual remite escuetamente al trabajo ineludible de H. Hames, *The Art of Conversion* (Leiden: Brill, 2000). Pero lo cierto es que, una vez más, Ramon Llull debe explicarse a parte. Como señalamos en una ocasión, aunque en Ramon Llull también pueden hallarse referencias recriminatorias o descalificadoras hacia el judaísmo y siendo cierto lo que dice Szpiech, Llull es capaz también no sólo de exponer aisladamente la doctrina judía sino también de ofrecer reconocimientos que van en contra de las ideas que argumenta Ramon Martí, como la que presenta (correctamente) al judaísmo como una «religión buena, ya que es el fundamento de la ley cristiana».¹¹

A nuestro juicio el artículo de Ryan Szpiech es magnífico, principalmente porque se enfrenta a textos enormes y en absoluto críticamente editados, como el monumental y difícil *Capistrum Iudaeorum* de Ramon Martí, y también por-

¹¹ Ver A. Fidora et al. (eds.), *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought* (Turnhout: Brepols, 2008), p. 448. El texto citado es del op. 131 *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*, ROL XXII, 239, lin. 3-7: «Manifestum est, quod tres leges dicuntur esse, et non plures, uidelicet lex Iudaeorum et christianorum et Saracenorum. Lex Iudaeorum bona est, in quantum est fundamentum legis christianorum. Sed lex christianorum est melior, in quantum est complete».

que pretende ofrecer una teoría interpretativa que pueda generalizarse, como es el argumento del uso del islam a favor del cristianismo en textos influyentes de los siglos XII-XIV (aumento la datación, con su trabajo en mano y a pesar de su propia enmarcación entre los ss. XIII-XIV). Su conclusión, «the calculated invocation of Islam within late thirteenth and fourteenth century anti-Jewish arguments can be seen, at the very least, as a curious footnote to the accepted historiography of Christian-Muslim relations in the later Middle Ages» (p. 178), nos parece más bien una plasmación de la modestia del autor, porque sus ideas solucionan –parcialmente, creemos– una contradicción en el tipo de literatura de refutación, como es el uso del tema del islam como confirmación del cristianismo frente al judaísmo.

Óscar de la Cruz

94) Valriu, «El llegendari vinculat a Ramon Llull: conversió, saviesa i santedat»

L'interès per la presència de Ramon Llull en la cultura tradicional ha donat lloc recentment a dos estudis que semblen haver-se dut a terme paral·lelament. Em referesc al llibre *Ramon Llull, entre la història i la llegenda*, de Catalina Bonnín, i a l'article «El llegendari vinculat a Ramon Llull: conversió, saviesa i santedat», de Caterina Valriu, que ens aproxima a les diverses llegendes que tenen el beat com a protagonista. Curiosament, i a diferència d'altres personatges reals (com el rei Jaume I, el comte Mal o el glosador Tià de sa Real), Ramon Llull no és present ni en la rondallística ni tampoc en el romancer. Però, en canvi, hi ha una gran abundància de llegendes populars que el tenen com a protagonista. Valriu les classifica de la següent manera: a) llegendes sobre la conversió (grup en què s'inclouen tant la llegenda de l'aparició de Jesús crucificat com la de la persecució d'una dama dins el temple de Santa Eulàlia, que li mostra el pit cancerós); b) llegendes relacionades amb la saviesa (com la de la mata escrita del Puig de Randa); c) llegendes vinculades a la santedat (com la de la seva naixença després d'anys d'esterilitat de la mare, l'arribada miraculosa de les seves despulles a Mallorca, curacions, culte a les relíquies, etc.), i d) llegenda de la mort per lapidació.

Valriu ressegueix la presència d'aquestes tradicions en els autors cultes, per tal d'aclarir-ne l'origen o trobar-ne una explicació. Així, per exemple, quant a la llegenda de la dama amb el pit cancerós, una de les més conegudes i més fressades pels nostres literats, Valriu en ressegueix la presència en autors cultes i apunta la possibilitat que estigui relacionada amb un capítol del *Fèlix*. Igualment, repassa les notícies sobre la mata escrita que es troben en autors diversos

(Custurer, Guillem Mayol, Binimelis...). Tanmateix, li acaba donant una explicació ben plausible, car en vincular-la a les rondalles que donen una explicació d'un determinat fenomen botànic (com les titulades «Com és que a totes les festes de la Mare de Déu hi ha romanins florits» o «Com és que ets ametlers floreixen primer que tots ets abres»). Quant a la llegenda de la mort de Llull per lapidació, es refereix a la provada falsedat d'aquesta tradició, tot recollint les aportacions de lul-listes com Miquel Batllori, Sebastià Garcias Palou i Llorenç Pérez, però no té en compte que Salvador Galmés (1951), en un text escrit poc abans de la seva mort, ja havia provat la falsedat d'aquesta llegenda (vegeu «*La mort de Ramon Llull*, de Salvador Galmés», *SL*, 82, pp. 43-56).

Valriu conclou que Ramon Llull es revela com un personatge «entorn del qual graviten motius llegendaris diversos que també trobem en les biografies d'altres personatges històrics o mítics de forta incidència en el context cultural occidental». Els motius llegendaris que sovint s'han atribuït a Llull pertanyen a «la tradició hagiogràfica habitual de les vides de sants» i serveixen per remarcar l'excepcionalitat del beat. Les llegendes i tradicions centrades en el Mestre pretenen sempre subratllar la seva espiritualitat, oposada al seu passat mundà, i la seva saviesa extraordinària, que sols es pot explicar per la intervenció divina. «Les llegendes sobre Llull –conclou Caterina Valriu– són una manera popular d'apropriar-se del personatge, de donar-li una dimensió més entenedora, de fer-lo proper a la gent».

Pere Rosselló Bover

95) Vargas, «Beatriu de Pinós y Agnès de Pacs: el origen femenino de las escuelas lulianas en la Mallorca del siglo xv»

Aquest breu article presenta Beatriu de Pinós i Agnès de Pacs al públic de l'àrea d'història de les dones. Ambdues eren dames de la noblesa (catalana en el cas de Pinós, mallorquina en el cas de Pacs), interessades en l'estudi de l'obra de Ramon Llull, el coneixement de la qual es van proposar impulsar, amb èxit irregular.

S'hi resumeixen notícies prèviament publicades sobre Beatriu de Pinós i sobre Agnès de Pacs, a cada una de les quals es dediquen dues pàgines i mitja. Les de Pinós (1433-1484) descansen bàsicament en els treballs d'Álvaro Santamaría i d'Antoni Pons, tot i que se n'hi repesquen alguns detalls interessants esmentats per Aguiló, per Muntaner i Bujosa i per Hillgarth. Les de Pacs (*ca.* 1415-1485), més escasses, es basen en treballs de Maria Barceló Crespí i, de nou, Álvaro Santamaría.

Beatriu de Pinós va voler llegar els seus béns al regne de Mallorca perquè aquest creés un centre d'ensenyament lul·lià a Miramar o a Randa. Nombrosos litigis (començant per la impugnació del testament per la seva filla) van dificultar la concreció d'aquests plans tal com Pinós hagués volgut, però tot i així aquest va ser el germen del futur Estudi General de Mallorca.

Agnès de Pacs va quedar vídua molt jove, amb una gran fortuna, i va dotar una institució per a l'estudi lul·lià, amb un mestre i dos deixebles. Aquest projecte va xocar amb l'oposició de l'inquisidor Guillem Castells.

Resulta sorprenent per al lector de l'article que aquestes dues interessants figures, essent coetànies i vivint les dues a Mallorca (Pinós s'hi va traslladar en 1477), no són posades en relació l'una amb l'altra, sinó tractades de manera aïllada, com si haguessen pertangut a èpoques diferents.

La miscel·lània en la qual s'inclou l'article hauria necessitat una supervisió editorial molt més seriosa que no la realitzada. Hi apareixen abundants errates (algun «Llull», per exemple), i els cognoms catalans solen presentar-se enllaçats per i majúscula («Mas I Vives», «Gili I Ferrer», «Muntaner I Bujosa»). La remissió a *op. cit.* hauria de deixar-se d'emprar ja: a més d'impedir la indexació de les cites per part dels cercadors, és ben ambigua i no ajuda a la localització de treballs remesos quan són d'autors dels quals se cita més d'una obra.

Rosanna Cantavella

97) Vinti, *Faccia a faccia tra fede e intelletto. Introduzione e commento alla Disputatio fidei et intellectus*

És un motiu d'alegria veure entrar un nou estudiós en el món lul·lià, i més encara quan debuta de manera tan rigorosa i erudita com Matteo Vinti.

Prenent com a punt de partida la *Disputatio fidei et intellectus* (1303), el treball –dut a terme al Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg en Br.– proposa una interpretació de les complexes relacions entre fe i raó la qual supera l'oposició binària de fideisme i racionalisme.

En una primera part, que comprèn els capítols 1 a 4, Vinti presenta els fonaments de l'apologètica lul·liana. Hi ocupa un lloc central el capítol 4 (pp. 101-132) que examina la «necessitas probationis» tot mostrant com aquesta depèn en gran mesura del concepte específic de causalitat que Llull desenvolupa. Així, Vinti interpreta un passatge clau de la *Disputatio* en el qual Llull distingeix diferents modes de «necessitas probationis»: 1) Per ligamen et naturam, quae est inter subiectum et praedicamentum. 2) Per causam et effectum, sicut si sol est, dies est, et si dies est, sol est. 3) Per causam se ipsam causantem.

A pesar dels errors de l'edició de les ROL, Vinti explica correctament que el primer mode és el que es dona a partir de la necessària relació entre el subjecte i el predicat (*praedicatum* i no *praedicamentum*, o sigui categoria, com diu el text de les ROL); el segon mode abasta la *demonstratio propter quid*, però també –i aquí Vinti s'equivoca– la *demonstratio quia*; el tercer correspon a la *demonstratio per aequiparantiam*, que és central per a tota l'argumentació de la *Disputatio*. Al mateix temps, Vinti adverteix que la necessitat provativa que es deriva d'aquest tercer mode s'ha de veure sempre en el context del *lumen gratiae* que acompanya tant els actes de l'intel·lecte com els de la fe. A més, subratlla que el coneixement obtingut per l'intel·lecte *in divinis* mai no pot arribar a ser complet (una *comprehensio*), sinó que roman inevitablement parcial (una *apprehensio*).

Un cop presentades aquestes coordenades sobre les quals recolza tot el pensament de Llull, Vinti es dedica a una anàlisi doctrinal i narratològica de la *Disputatio* i, en particular, de la manera com Llull hi prova a) la Trinitat (pp. 156-169), b) l'encarnació (pp. 170-185), c) la creació del món (pp. 186-206) i d) la resurrecció dels cossos (pp. 207-219). Les seves reconstruccions mostren una gran familiaritat no només amb el pensament lul·lià, sinó també amb els debats teològics del seu moment, i no amaguen, tampoc, els problemes inherents a l'apologètica lul·liana, com ara la demostració de la distinció personal a l'hora de provar la Trinitat. Tot plegat, aquesta reconstrucció de l'argumentació de la *Disputatio* s'ha de considerar una reflexió de gran profunditat sobre els temes cardinals del pensament lul·lià.

Hi ha tan sols alguns punts on discrepo; per exemple, la classificació literària de la *Disputatio* com una *Quaestio disputata* (p. 79). Aquí hagués convingut tenir en compte la definició de «disputa» de Llull i les regles específiques que ell mateix elabora per a les disputes al *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*; així s'hagués pogut valorar millor la particularitat del text davant les qüestions universitàries. Tampoc és cert, com diu Vinti, que el *Liber de syllogismis*, al qual la *Disputatio* es refereix com a model, sigui un text perdut (p. 98); de fet, el *Liber de syllogismis* és idèntic al *Liber ad probandum aliquos articulos* suara esmentat. També cal assenyalar algun error menor (tot i que recurrent), com ara «Alexandrus de Hales» per «Alexander de Hales».

Amb tot, aquests punts no resten importància a aquesta publicació, que lamento no haver tingut a disposició quan Josep Batalla i jo preparàvem la traducció catalana de la *Disputatio*. Lluny de ser una primícia, aquest treball és una reflexió madura sobre el nucli del pensament lul·lià que es mereix l'atenció tant dels especialistes com dels *amateurs* de la filosofia i teologia medievals.

A. Fidora

98) Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*

Durant els anys transcorreguts des de la seva publicació, el llibre de Robin Vose ha generat un debat intens. L'objectiu de Vose fou revisar les interpretacions maximalistes, que situen la conversió i missió al cor del programa ideològic de l'Orde dels Predicadors del segle XIII. Tanmateix, com han remarcat alguns crítics, en revisar la posició maximalista, el llibre corre el perill d'adoptar-ne una de minimalista.

Com demostra de manera molt convincent Vose al llarg del seu llibre, als arxius dominicans queda poca evidència perquè es pugui parlar d'un interès sòlid i perdurable per la missió, amb dotacions de recursos, etc. D'altra banda, però, ens han arribat una sèrie de textos altament significatius, com ara els de Tomàs d'Aquino, de Ramon Martí, el protocol de la Disputa de Barcelona, etc. Qualificar aquests escrits, tal i com fa Vose, com a resultats d'iniciatives personals i excepcionals per a restar-los importància a l'hora de reconstruir la fisonomia dels dominicans del segle XIII, és, si més no, problemàtic.

En tot cas, aquest no és el lloc ni el moment d'entrar a discutir en detall un llibre que ja té la seva història, així que a continuació em limitaré a ressenyar les reflexions que l'autor dedica a Llull, és a dir, les pàgines 31-33 i 239-243, que es resumeixen molt bé en les següents paraules de l'autor: «In the end [Llull's] works reveal more about scholarly debates over the proper role of philosophy, then raging in and about medieval universities, than they do about contemporary missionary approaches to Muslims and Jews» (p. 33). Des d'aquesta perspectiva, que posa en dubte la representativitat de l'obra lul·liana per a les preocupacions apologetiques del seu temps, el major interès de Vose en Llull és mostrar que el famós *exemplum* del missioner cristià que viatjà a Tunis no es refereix a Ramon Martí, i per tant no pot ser llegit com un testimoni de la seva activitat al Nord d'Àfrica, i menys encara de les pràctiques missioneres del predicadors en terres islàmiques: l'*exemplum* no seria res més que una ficció literària al servei dels interessos propis de Llull –una conclusió compartida per Harvey Hames en un recent estudi ressenyat a *SL* 53.

A. Fidora

100) Wyllie, «Ambigüidade, inconsistência e a *fallacia Raimundi*»

L'article parteix de la constatació del fet que, des del segle XII, els lògics mantenien que totes les fal·làcies estudiades a les *Refutacions sofístiques* d'Aristòtil es podien reduir a la fal·làcia d'*ignorantia elenchi*. Després de fer una

presentació de diverses fonts que parlen d'aquesta possibilitat, Guilherme Wyllie juxtaposa aquesta constatació a l'afirmació feta per Llull al *Liber de novis fallaciis* segons la qual totes les fal·làcies aristotèliques es poden reduir a la seva nova fal·làcia de contradicció. Un cop recordada la coincidència entre algunes de les característiques de la fal·làcia d'*ignorantia elenchi* i la nova fal·làcia lul·liana, l'autor subratlla que, amb tot i tal com assenyala explícitament el mateix Llull, existeix una diferència essencial entre ambdues fal·làcies: mentre que les velles fal·làcies analitzades per Aristòtil significaven que allò que és fals és veritable, la nova fal·làcia descrita per Llull significa que allò que és veritable és fals.

J. M. Ruiz Simon