

## RESSENYES

1) Arnau de Vilanova, *Expositio super Aphorismo Hippocratis In morbis minus, Repetitio super aphorismo Hippocratis Vita brevis*

L'any 1290, Arnau de Vilanova va escriure un comentari en llatí a l'aforisme II.34 d'Hipòcrates, «In morbis minus». El 1301, en les seves classes a Montpeller va comentar el primer i famós aforisme, «Vita brevis, ars vero longa». La *reportatio* d'un alumne (Arnau se'n va quedar una còpia) és el que ha arribat fins a nosaltres i el que editen els curadors del nou volum de les Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia.

Michael R. McVaugh i Fernando Salmón han fet una feina a l'alçada de la col·lecció que acull el volum. Les introduccions ressalten el mèrit dels dos comentaris coneguts d'Arnau als aforismes hipocràtics. N'emergeix la importància que tenen els comentaris que en va fer Galè (Arnau va llegir i estudiar els *Aforismes* d'Hipòcrates amb els ulls del comentarista de Pèrgam) i el mètode d'ensenyament escolàstic. Especialment interessant és l'apartat dedicat a l'ètica mèdica i a les actuacions que ha de tenir un bon metge, que ha de saber establir un pacte de confiança amb el malalt, ha de saber identificar la malaltia que pateix i després prescriure el règim curatiu adequat, sense deixar de consultar llibres o col·legues si no està segur del diagnòstic que ha d'emetre. A més, els dos comentaris ens proporcionen dades sobre l'evolució intel·lectual d'Arnau quan ensenyava a Montpeller: si en el primer comentari (el de l'aforisme II.34), sembla creure que la medicina pot establir regles de caràcter universal, en el segon (I.1) és molt més conscient de la contingència de la pràctica mèdica.

Antònia Carré

2) Barenstein, «Fe y razón según Ramón Llull: el *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* (1314)»

Aquest article ofereix una traducció castellana –la primera a una altra llengua– del *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* de Ramon Llull.

Tant la traducció com la breu introducció mostren un bon coneixement de la tradició filosòfica i de la importància sistemàtica de l'enfocament lul·lià de la relació entre fe i raó. Dissortadament, des del punt de vista històric i filològic, s'hi detecten carències que desvirtuen el treball.

Així, la introducció conté nombrosos errors històrics, començant per la data de redacció de l'opuscle (1309, i no 1314). Tampoc no són sostenibles afirmacions com ara que la família de Llull era noble, que Llull era preceptor de Jaume II, que en els seus anys d'estudi arribà a dominar el dret, la medicina i la teologia, etc.

Al seu torn, la traducció està farcida d'errors filològics, els quals fan necessari una revisió a fons del text. A títol d'exemple, donem un pasatge del començament que versa sobre un tema recurrent en l'obra de Llull, a saber, la màxima de sant Gregori sobre el mèrit de la fe:

<p>Algunos dicen que no es bueno que la fe pueda ser probada, porque si pudiese ser probada, se admitiría &lt;solo&gt; el mérito, y la fe no valdría nada. Y para confirmar esto, recurren a la autoridad &lt;de esta sentencia&gt;: «La fe no admite mérito como para que la razón humana efectúe semejante experimento.» (p. 133)</p>	<p>Aliqui dicunt, quod non sit bonum, quod Fides possit probari, quia, si posset probari, amitteretur meritum, et Fides esset nulla, et ad hoc confirmandum adducunt istam auctoritatem: «Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.» (MOG IV, p. 571)</p>
---	---

És evident que, per un costat, el traductor no s'adona del significat d'*amittere* (perdre) que tradueix com si fos *admittere*, mentre que, per l'altre, tampoc reconeix la màxima de sant Gregori, que tradueix d'una manera força fantasiosa. La llista d'errors de traducció d'aquesta mena és llarga i no paga la pena insistir-hi. Més aviat voldria cloure aquesta nota subratllant la importància d'aquest text poc estudiat fins ara i que Barenstein ha sabut triar amb bon olfacte.

A. Fidora

3) Llull, *Arte breve de la invención del derecho*, trad. Ramis Serra i Ramis Barceló

Aquesta edició consisteix en la traducció a l'espanyol de l'*Ars brevis quae est de inventione iuris*, darrera obra de Ramon Llull dedicada a l'aplicació de l'Art al dret (1308). L'originalitat del text rau en el fet que ací Llull intenta transformar l'Art en una teoria de l'argumentació, adoptant terminologia aristotèlica i casos extrets del dret civil i canònic. Per això, l'obra va adreçada a un auditori més acadèmic que l'*Ars de iure* (1304), també traduïda pels mateixos autors i publicada en la mateixa editorial (2011). En aquest sentit, el text suara editat té un caràcter més argumentatiu, adreçat als juristes perquè puguin resoldre casos.

Un aspecte que cal remarcar és que per tal d'assolir l'objectiu proposat, Llull encunya nous significats a determinats models llatins d'ús habitual als tractats escolàstics. Per això hem d'agrair als autors el fet que, en nota, ofereixen solucions de la traducció, sempre ben raonades.

A diferència d'una part molt significativa dels escrits lul·lians, ací ens trobam davant una obra tècnica que, com les de medicina, lògica o retòrica, no facilita que el lector tengui una visió de conjunt sobre Llull. I és que el propòsit que persegueix el beat és que el jurista, en el repertori de temes plantejats, pogués fer ús dels que trobàs més adequats per a l'exposició.

Per a l'estudiós de l'obra lul·liana en tot el conjunt, l'aspecte que per força més li ha de cridar l'atenció és que ací l'Art passa d'èsser una font del dret natural a una eina per a una adequada argumentació jurídica. És a dir, ras i curt, Llull pretén que els juristes raonin correctament, de manera sistemàtica i certa. La conseqüència òbvia d'un tal plantejament és que el beat du a terme una rebaixa de les pretensions de l'Art, que aquí queda reduït a una funció molt concreta.

Gabriel Ensenyat

4) Ramon Llull, «Llibre de Evast e Blaquerma», ed. Cyril P. Hershon

L'edició que Hershon presenta a *Revue d'Études d'Occ* és d'un gran interès, ja que posa a l'abast del públic la versió occitana del *Blaquerma* de Ramon Llull, conservada només en un manuscrit (París, Bibliothèque nationale, esp. 478). Tot i així, tant la introducció com l'edició del text —que es presenta com una edició crítica— tenen mancances evidents. En termes generals, hauria calgut que l'editor examinés el seu treball a la

llum de l'edició crítica del text original de Llull, el *Romanç d'Evast e Blaqueria* a cura d'Albert Soler i Joan Santanach (NEORL, VIII; Patronat Ramon Llull, 2009). En aquest sentit, la «version catalane» que s'esmenta tant a l'estudi introductorí com a l'edició de Hershon, i d'on procedeixen les citacions que reconstrueixen la versió occitana o que n'aclareixen algun aspecte en nota, és el text publicat per Edicions 62 (1982), de caràcter divulgatiu, que reproduïx l'edició de Galmés (Barcino, 1935-1954) modernitzant-ne l'ortografia.<sup>1</sup> Les referències i les citacions de l'original haurien hagut de procedir d'una font primària, en aquest cas el manuscrit Hisp. 67 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, designat amb la sigla *A*, el testimoni més proper a l'arquetip i l'únic que transmet el text gairebé complet,<sup>2</sup> o bé potser hauria estat millor fer servir com a punt de referència per controlar el text occità l'edició crítica esmentada de Soler – Santanach 2009, atès que s'hi recull el conjunt de la tradició (el testimoni occità se situa en una branca diferent de la del manuscrit *A*).<sup>3</sup> Sigui com sigui, la col·locació de la versió occitana amb el testimoni *A*, digitalitzat i accessible a través d'Internet,<sup>4</sup> o amb l'edició Soler – Santanach 2009 hauria evitat, per exemple, la hipòtesi totalment esbiaixada de la nota 304 (p. 407):<sup>5</sup>

ED. E com aïssò sia enaïssi, de la influencia de la pleneza de gracia **don ton fil es ple, es, Regina, plena de gratia, major que non podem membrar ni entendre ni amar. E de la tua pleneza de gratia**<sup>304</sup> ve influencia a la memoria e al entendement e a la voluntat, que contempla en compliment de gratia que es tant plena que complix totz aquels que per ta gracia an [a] venir a perdurable compliment.

<sup>1</sup> No s'indica amb claredat d'on procedeix el text català. L'edició Galmés 1935-1954 i l'edició Soler – Santanach 2009 no s'esmenten ni apareixen a la bibliografia. Es dedueix que la «version catalane» és la publicada per Edicions 62 el 1982 (3a ed., 1991) perquè se'n dona la referència, juntament amb la del manuscrit occità, després del títol (p. 160) i perquè les reconstruccions en català del text occità hi coincideixen, si bé en algun cas sembla haver-hi errors de transcripció (els marco en negreta): «E penseron moltras diversas manieras de benezir Dieu, [e per açò fo qüestió qual és **mellor maniera** d'aquestes en benier Déu]» (ed.: cap. 83, p. 300); «e pensaren molt diversas manieras de benier Déu, e per açò fo qüestió qual és millor maniera d'aquestes en benier Déu» (Edicions 62, 1982: cap. 83, p. 232).

<sup>2</sup> Soler – Santanach 2009: 61-63. Designo els manuscrits i les edicions del *Blaqueria* de Llull amb les sigles establertes per Soler – Santanach (2009: 38-47).

<sup>3</sup> Vegeu l'*stemma codicum* de l'obra a Soler – Santanach 2009: 62.

<sup>4</sup> <[http://freimore.uni-freiburg.de/receive/DocPortal\\_document\\_00014499](http://freimore.uni-freiburg.de/receive/DocPortal_document_00014499)> (8 de novembre de 2016).

<sup>5</sup> En els exemples, marco en negreta les grafies, els mots o els passatges que m'interessa destacar.

<sup>304</sup> *don ton fil... ..plena de gracia* ne se trouve pas dans le catalan. Est-il possible que le copiste ait pu utiliser un manuscrit plus vieux que celui-ci?

En aquesta nota, l'editor considera el fragment en negreta exclusiu de la versió occitana perquè no apareix al text d'Edicions 62, que reproduïx l'edició Galmés 1935-1954, on aquest passatge és omès segurament per descuit o per una errada d'impremta.<sup>6</sup> La lectura del manuscrit *A* (o de l'edició Soler – Santanach 2009) hauria estalviat, doncs, la conjectura de la nota 304:

Ms. *A* On con aço sia enaixi dela influencia de la plenea de gracia don ton fill es ple es regina plena de gracia major que no podem membrar ni entendre ni amar e dela tua plenea de gracia havem influenza ala memoria e al enteniment e ala volentat quins contempla en lo compliment de ta gracia on beneyta sia regina la tua gracia qui es tan plena que compleix tots aquells qui per ta gracia han avenir aperdurable compliment.<sup>7</sup>

(ff. 251v-252r)

A més, manca en l'edició del text occità la reconstrucció entre claudàtors del passatge «on beneyta sia regina la tua gracia», omès a causa d'un salt per homeotèlèuton.<sup>8</sup>

Vegeu ara algunes qüestions de caràcter més concret. Pel que fa a l'estudi que precedeix l'edició del text, no hi hauria estat sobrer presentar un panorama complet, molt succint, dels testimonis conservats del *Blaquerna* en català i en altres llengües, per situar el lector. Així, en la descripció de l'únic manuscrit que ha transmès la versió occitana

---

<sup>6</sup> Vegeu l'edició Galmés 1935-1954 (p. 144): «On, com açò sia en axí, de la influència de la plenea de gràcia ve influència a la memòria e al enteniment e a la volentat, qui contempla en lo compliment de ta gràcia. On, beneyta sia, regina, la tua gràcia, qui és tan plena, que compleix tots aquells qui per ta gràcia han a venir a perdurable compliment»; i el text d'Edicions 62 (p. 335): «On, com açò sia enaixí, de la influència de la plenea de gràcia ve influència a la memòria e a l'enteniment e a la volentat, qui contempla en lo compliment de ta gràcia. On, beneita sia, regina, la tua gràcia, qui és tan plena, que compleix tots aquells qui per ta gràcia han a venir a perdurable compliment».

<sup>7</sup> Vegeu l'edició Soler – Santanach 2009 (p. 553): «On, con aço sia enaixí, de la influencia de la plenea de gracia d'on ton fill es ple, es regina plena de gracia major que no podem membrar ni entendre ni amar. E de la tua plenea de gracia havem influencia a la memoria e al enteniment e a la volentat qui ns contempla en lo compliment de ta gracia. On, beneyta sia, regina, la tua gracia, qui es tan plena que compleix tots aquells qui per ta gracia han a venir a perdurable compliement.» A la llum d'aquesta edició, caldria revisar la puntuació editada del fragment occità.

<sup>8</sup> L'omissió tampoc no es consigna en nota.

(París, BnF, esp. 478), designat amb la sigla *P*, caldria esmentar-hi algunes qüestions importants, com ara les anotacions que féu Joan Bonllavi al «Llibre d'amic e amat» d'aquest manuscrit en el procés d'elaboració de la seva edició, el testimoni *v* (València, 1521).<sup>9</sup> De fet, en l'estudi introductori no s'expliquen totes les mans que intervenen en el testimoni occità i, d'altra banda, les que hi són esmentades no estan prou ben descrites; a més, en les notes de l'edició no es destriuen les diverses intervencions en el còdex –no hi ha una denominació específica per a cada mà–, la qual cosa pot crear fàcilment la confusió que anotacions i esmenes provenen dels mateixos copistes del text.<sup>10</sup> D'altra banda, les notes recullen poques remarques sobre els usos lingüístics del traductor, la qual cosa no seria censurable si això s'hagués detallat en l'estudi introductori, il·lustrant amb exemples algunes característiques de la traducció descrites, com ara els «erreurs de compréhension du catalan» i el seguit de «formes [...] ou constructions catalanes» emprades (p. 165), no sempre evidents per al lector.

Pel que fa a l'edició, no estan ben explicats els criteris d'edició en l'estudi introductori, i n'hi ha alguns que no són prou clars o generen confusió: la cursiva, per exemple, es fa servir en les obres citades dins del text, en la reconstrucció entre claudàtors de passatges omesos i en les transcripcions del manuscrit reproduïdes en nota; i els claudàtors s'empren tant per a la reconstrucció de passatges omesos a partir de la versió catalana (amb el text en cursiva) com per a les restitucions d'una lletra a cura dels editors (amb el text en rodona), si bé aquest darrer ús no és sistemàtic. Hauria estat tot plegat més entenedor per al lector si s'haguessin adoptat unes normes de transcripció i d'edició ben explicades a la introducció i coherents. Així, per exemple, les anotacions marginals s'haurien hagut de consignar a l'aparat crític (que en aquesta edició s'integra en les notes a peu de pàgina) i no pas tal com es presenten, inserides en el text i acompanyades d'una nota de vegades ambigua o poc precisa (vegeu, per exemple, la nota 47, p. 198, o la nota 40, p. 190); cal afegir-hi, com s'ha dit més amunt, la confusió que causa al lector no

---

<sup>9</sup> Albert Soler, «Joan Bonllavi, lul·lista i editor eximi», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, 31 (=Miscel·lània Germà Colón, 4) (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995), pp. 125-150. Vegeu també: Soler – Santanach 2009: 60-61.

<sup>10</sup> Això és general en tota l'edició (tret d'algunes indicacions de «main postérieure»). N'esmento només un cas a tall d'exemple: al capítol 50, que al manuscrit es titula «De fortitudo», aquest sintagma duu en l'edició la nota «en bas de la page on lit: *fortitudo, carita*» (p. 207, n. 53); s'hauria hagut de precisar que l'anotació marginal no és dels copistes i que l'original català titula el capítol «De fortitudo, caritat».

saber de quina mà procedeix l' anotació marginal, el mateix problema que afecta els mots ratllats i interlineats.

D'altra banda, s'hauria hagut de polir la puntuació d'alguns passatges, com els següents:

ED. Empero Dieus a donada vertut al entendemen com per las creaturas aia[m] conoixensa de Dieu, car, enaisi com l'entendement pot entendre que hom es una persona composta de doas naturas diversas, so es, cors e **arma**. **Enaisi** e mot miells ses tota comparacio por esser Dieus .i. en essencia e en tres personas, e que las tres personas sian una essencia. (p. 167)

Mas ab los ulls espirituals e corporals pot esser vist home, vezen l'entendemen l'**arma**, **entenent** e vezent los ulls corporals lo cors. (p. 168)

En el primer cas, entre els mots «arma» i «enaisi» hi hauria d'haver una coma, i, en el segon, la coma hauria d'anar després d'«entenent» i no abans. D'altra banda, la transcripció del text és poc acurada. Per exemple, molt sovint no es transcriuen les nasals provinents d'una abreviatura, com en algunes paraules del capítol 87 (ed., pp. 280-281; ms., f. 48) i del capítol 98 (ed., pp. 338-339; ms., f. 73). En ocasions també s'ometen o s'afegeixen grafies, o bé no s'interpreten correctament:

- |     |   |                                     |
|-----|---|-------------------------------------|
| ED. | Dieu creet Adam                         | (cap. 30, p. 168, , l. 7)           |
| Ms. | <b>Dieus</b> creet Adam                 | (f. 1r, col. 2, ll. 36-37)          |
| ED. | ell planhia la mort del pastor          | (cap. 52, p. 213, l. 18)            |
| Ms. | ell <b>plainhia</b> la mort del pastor  | (f. 20r, col. 2, ll. 36-37)         |
| ED. | et nasquet de ela home e Dieu           | (cap. 30, p. 168, l. 10)            |
| Ms. | et nasquet <b>dela</b> home e Dieu      | (f. 1v, anotació al marge esquerre) |
| ED. | lo terrat que era sobre la cella        | (cap. 98, p. 339, l. 15)            |
| Ms. | lo terrat que era sobre <b>sa</b> cella | (f. 73v, col. 1, l. 5)              |

En un cas almenys, l'error de transcripció afecta l'ordre de la frase:

- |     |   |                          |
|-----|---|--------------------------|
| ED. | en so que fa obra que natura non pot far        | (cap. 30, p. 168, l. 13) |
| Ms. | en so que fa obra <b>que non pot far natura</b> | (f. 1v, col. 1, ll. 7-8) |

Sovint es consignen les correccions que conté el manuscrit en nota, per

exemple les grafies expuntuades. Ara bé, en algunes ocasions aquestes expuntuacions no s'indiquen, com per descurt:

- Ed. gran (cap. 42, p. 186, l. 34) / ms. gracia (cap. 42, p. 186, n. 35)  
 Ms. gracia *amb* *cia expuntuat i titlla de nasal sobre la primera*  
*a* (f.9r, col. 2, l. 21)  
 Ed. son (cap. 43, p. 190, l. 16) / ms. sons (cap. 43, p. 190, n. 41)  
 Ms. sons *amb s expuntuada* (f. 10v, col. 1, l. 38)

Tampoc no és sistemàtica la consignació dels mots interlineats. Per exemple, en els casos següents no s'indica enlloc que els passatges contenen paraules a la interlínia:

- Ed. Tant fortment me destrein [e] treballa la malautia (cap. 33,  
 p. 172, l. 31)

**destrein**

- Ms. tant fortment me treballa <sup>la</sup> malautia (f. 3r, col. 2, l. 32)  
 Ed. ans que auza la messa (cap. 77, p. 280, l. 21)  
 Ms. ans que auza <sup>la</sup> messa (f. 48r, col. 2, l. 37 )  
 Ed. la ignorancia dels infiels (cap. 77, p. 280, l. 30)  
 Ms. la ignorancia dels <sup>in</sup>fiels (f. 48v, col. 1, l. 15)

De vegades tampoc s'indiquen els mots ratllats:

- Ed. sostener lo trebal de la nueg (cap. 98, p. 339, ll. 9-10)  
 Ms. sostener **lo trema trebal** (f. 73r, col. 2, l. 32)  
 Ed. el fes .i. libre de contemplation per art (cap. 101, p. 375, l. 34)  
 Ms. el fes .i. libre de contemplation **per arar art** (f. 87v, col. 2, l. 14)

Quant a la relació de la traducció amb l'original, normalment es restitueixen les omissions del testimoni occità entre claudàtors i en cursiva (com s'ha dit, a partir del text publicat per Edicions 62). El procediment no és sistemàtic: hom dedueix que es restitueixen amb l'original les omissions degudes a un error de còpia, sovint per homeotelèton, o bé els passatges clarament deturpats, i que, en canvi, no es restitueixen les omissions que podrien ser obra del traductor. Aquest criteri seria coherent, però el problema és que no s'explica enlloc i, a més, les omissions que no es restitueixen tampoc no s'acompanyen d'una nota amb el text català. Així doncs, el lector no pot saber en quins casos el



traductor s'allunya de l'original, un aspecte prou important en l'edició crítica d'una traducció. Vegem-ne un parell d'exemples:<sup>11</sup>

ORIGINAL deuen ans **ohir la missa o cantar missa** que façen altres faenes (cap. 77, p. 339, ll. 12-13)

ED. devon ans **auzir la messa** que fasson altras fazendas (cap. 77, p. 280, ll. 25-26)

ORIGINAL e que ells **les solvessen e les determenasen e que feesen les obres** (cap. 77, p. 340, ll. 39-40)

ED. e que els **las solvesson e que fezesson las obras** (cap. 77, p. 281, l. 16)

Si aquestes omissions es consideren errors de còpia, s'haurien hagut de restituir. Si, al contrari, l'editor creu que són innovacions o errors del traductor, hauria calgut consignar en nota el text català, altrament el lector no té constància de les modificacions que es produeixen en el procés de traducció. En l'edició d'una traducció s'han d'annotar aquesta mena de casos, més encara si es tracta, com el *Blaquerna* occità, d'una traducció molt fidel i, per tant, aquestes anotacions no haurien implicat una feina excessiva. Així, també s'haurien hagut d'indicar en nota tots aquells passatges en què el text occità amplia l'original o el modifica, com en aquest exemple:<sup>12</sup>

ORIGINAL con molt nos **encarregás** a si mateix a conexer e a amar (cap. 30, p. 177, l. 58)

ED. com mot nos **subjugues e entregues** a si mateix a conoixer e amar (cap. 30, p. 168, l. 2)

Pel que fa a les esmenes al text dutes a terme per l'editor, en primer lloc hauria calgut aplicar amb coherència el criteri per indicar-les. En els exemples següents, en un cas es restitueix la essa del plural indicant-ho entre claudàtors i, en canvi, en l'altre s'afegeix sense claudàtors ni cap nota consignant la lectura del manuscrit:

<sup>11</sup> A partir d'aquí cito el text català de Lull segons l'edició Soler – Santanach 2009.

<sup>12</sup> Per il·lustrar la tradició textual del *Blaquerna*, hauria estat molt interessant que alguns passatges s'haguessin anotat amb la versió francesa i l'edició de Bonllavi. En el fragment citat, per exemple, el francès (*F'*) tradueix «obligier» i l'edició de Bonllavi (*v*) «subjugas y obligas» (Soler – Santanach 2009: 177).

Ed.	molt[z] argumens	(cap. 77, p. 280, l. 22)
Ms.	molt argumens	(f. 48r, col. 2, l. 38)
Ed.	princeps crestians	(cap. 77, p. 281, l. 9)
Ms.	princep crestians	(f. 48v, col. 1, l. 38)

Aquest últim exemple podria fer pensar que es tracta d'un error de transcripció, però hi ha altres casos en què es corregeix el manuscrit sense indicar-ho:

Ed.	endressava	(cap. 98, p. 339, l. 35)
Ms.	endedreissava	(f. 73v, col. 2, l. 1)

En el cas reproduït a continuació, la correcció de l'editor no sembla tenir cap fonament, atesa la coincidència de la lliçó del manuscrit, que fa sentit, amb l'original:

ORIGINAL	e per açó cogitá con ajudás a la donzella ab fotitudo, caritat, qui <b>son</b> foçes sperituals. E per açó dix al cavaller est exempli (cap. 50, p. 237, ll. 19-21)	
Ed.	e per aiso penset com ajudes a la donzela ab fortitudo, caritat, que <b>sas</b> forsas espirituals, e per aiso dix al cavallier aquest exemple / ms. <b>son</b> (cap. 50, p. 207, l. 27 i n. 54)	

En una ocasió es corregeix amb encert un probable error de còpia:

ORIGINAL	Si romanch sens mestre, qui·m nudrirá a <b>amar, servir, honrar</b> Deu, qui es digne de tan gran honor e al qual yo son tan colpable? (cap. 52, p. 248, ll. 166-167)	
Ed.	Si romani sens maestre, qui·m noirira a <b>amar, servir, honrar</b> Dieu, que es digne de tan gran honor, e al qual ieu son tan colpable? / ms. <b>servir onrar_servir</b> Dieu (cap. 52, p. 217, ll. 8-9 i n. 63)	

En canvi, en l'exemple següent, una repetició amb força probabilitat fruit d'un error no es corregeix:

ORIGINAL	Deus ha major <b>poder e virtut e voler</b> que natura (cap. 30, p. 177, ll. 67-68)	
----------	---	--

ED. Dieus a major **poder e vertut e e poder e voler** que natura (cap. 30, p. 168, l. 12)<sup>13</sup>

Tampoc no s'esmena l'error evident del passatge següent, que pertany al capítol «De la Passion de Jesu Crist» –absent al manuscrit A–, en què «indignitatz» s'hauria d'haver corregit per «en dignitatz»:<sup>14</sup>

ED. gran es Dieus en essencia e essenciejar, e en Unitat e unir e **indignitatz** e dignificar (cap. 108, p. 395, l. 19)

Finalment, cal esmentar un cas de correcció en el qual hauria calgut afegir en nota una explicació, altrament l'esmena sembla una conjetura de l'editor:

ED. Fortz es coratge que no **s'ergulla** per honor d'abadia, ni per esser senhor de motz homes. / ms. **servis gola** (cap. 60, p. 236, l. 20 i n. 71)

Aquesta és l'única informació de què disposa el lector. Hauria estat convenient indicar en nota, a més del procés que ha conduït a l'error, que la correcció es fa a partir de l'original:<sup>15</sup>

ORIGINAL Forts es coratge qui no **s'ergulla** per honor d'abadia ni per esser senyor de molts homens. (cap. 60, p. 277, ll. 105-106)

Per concloure, és evident que aquesta edició crítica de la traducció occitana del *Blaquerna*, malgrat que tingui encerts, no és prou acurada, ni pel que fa a criteris generals d'edició, ni en la transcripció, la puntuació, les esmenes de l'editor, l'aparat i l' anotació del text: la transcripció del manuscrit hauria de ser impecable, i caldria haver restituit, a partir de l'original, només les omissions i els errors emmarcats en el procés de còpia; a més, en l'edició del text hi manca un aparat exhaustiu i acurat dels incidents del manuscrit (anotacions marginals, passatges cancel·lats, mots ratllats o interlineats, etc.), on en cada cas se n'indiqués el responsable amb claredat (una solució que distingís mans diferents) i s'hi

<sup>13</sup> La primera *e* de «e e poder» és un error de transcripció (ms.: «poder e virtut e poder e voler»; f. 1v, col. 1, ll. 6-7).

<sup>14</sup> Vegeu l'edició d'aquest capítol de la versió occitana a l'apèndix III de l'edició Soler – Santanach, on l'error és corregit (Soler – Santanach 2009: 688).

<sup>15</sup> Aquest és un dels casos en què no hi hauria estat sobrer anotar la lliçó que transmet la versió francesa (*F'*): «sert a geule» (Soler – Santanach 2009: 277).

consignessin aquells casos en què el text occità divergeix de l'original i aquells que l'editor considerés oportuns per tal de mostrar la relació de la versió occitana amb el conjunt de la tradició. En definitiva, tots aquests elements, requisits indispensables d'una edició crítica, són absents en l'edició de la versió occitana del *Blaquerna*.

Marta Marfany Simó

### 7) Llull, *Llibre de meravelles. Volum II. Llibres VIII-X*

El volum XIII de les NEORL completa el projecte d'edició crítica del *Fèlix o Llibre de meravelles* iniciat el 2004, que ja disposa d'una entrega dels set primers llibres de l'obra, el volum X, publicat el 2011 (ressenyat a *SL* 52 [2012], 107, 126-128). El segon volum, aparegut el 2014, és dedicat a l'edició dels tres darrers llibres i completa l'estudi del primer lliurament sobre l'obra i la seva tradició textual.

Malgrat que el *Fèlix* té una història editorial llarga, les NEORL tanquen la seva primera edició crítica en sentit estricte. Les dues primeres edicions, fetes amb criteris romàntics a cavall dels segles XIX i XX, les devem a Jeroni Rosselló. La sèrie *Obres de Ramon Llull* no va incloure l'obra, però Salvador Galmés, editor de les ORL, va oferir un bon text a *Els Nostres Clàssics* (1931-1934) basat en els mateixos manuscrits que havia utilitzat Rosselló, *A* i *B*, de referència fins a l'edició modernitzada i anotada d'Anthony Bonner, dins de les *Obres selectes de Ramon Llull* (1989). El projecte editorial que conclou el volum XIII és deutor de l'edició de Bonner, una contribució decisiva per a la comprensió textual del *Fèlix* ja que és la primera edició que va contrastar les dues branques de la tradició. El projecte, plantejat col·lectivament per la llargària del text i la complexitat de la seva transmissió, ha estat dut a terme per col·laboradors del Centre de Documentació Ramon Llull, sota la coordinació de Lola Badia. Es fonamenta en les tesis doctorals de Xavier Bonillo i d'Eugènia Gisbert, sobre l'edició crítica d'alguns llibres del *Fèlix*, i els estudis de Francesca Chimento de les versions romàniques de l'obra. Les aportacions de Lola Badia, directora d'aquests treballs, han estat el punt de partida per establir l'*stemma codicum* adoptat al primer volum i la tria del manuscrit de base (NEORL, X, 65-66).

Com passa amb altres obres lul·lianes, el *Llibre de meravelles* ens ha arribat en un nombre considerable de testimonis, que demostren la seva notable difusió. En català en conservem sis de medievals i cinc

de moderns, un manuscrit en occità i les traduccions medievals en castellà, en francès i en italià. Els testimonis catalans són tots de finals del segle XIV o del XV, i presenten múltiples interferències, però pocs accidents textuais que en dificultin la filiació. En la present edició queden plenament definides les dues branques de testimonis: la que anomenem  $\alpha$ , integrada pels còdexs catalans *A*, *B* i l'occità *V*; i la branca  $\beta$ , que consta dels testimonis catalans medievals *L*, *M* i *S*. El testimoni *C* és un cas particular. Tot i que l'edició de Bonner ja va tenir en compte diversos manuscrits medievals i assenyalava alguns llocs crítics clau, la present és la primera que té en compte la totalitat de la transmissió.

La tradició textual del *Fèlix* presenta una complexitat que ha fet difícil l'establiment precís de les relacions entre els testimonis catalans i l'elecció del testimoni de base. Les anteriors edicions sempre havien pres de referència el manuscrit *A*, editat amb esmenes de *B*. La col·lació dels set testimonis medievals i la consulta selectiva dels cinc d'edat moderna va portar a l'elecció d'un nou testimoni de base al volum X, el manuscrit *L*. Per primera vegada, el manuscrit de referència era de la branca  $\beta$ , una tria justificada per eliminació tenint en compte les característiques dels testimonis medievals catalans i occità i els resultats de la *recensio*. Dels testimonis de la segona meitat del segle XIV i del segle XV, *L*, copiat el 1386 per Joan Tolrà, és el més antic i acostat al subarquetip, després de *A* i *B*, datats el 1367 i 1458, respectivament, tots dos poc idonis per ser utilitzats com a testimoni de base d'una nova edició.

Les variants significatives dels manuscrits medievals catalans i occità, i altres incidències i afegits es reporten en l'aparat crític negatiu, com és el cas de les esmenes de *L*<sub>1</sub>, una mà correctora posterior de *L*. No s'han anotat les lliçons accidentals dels testimonis medievals ni les lliçons dels testimonis de l'edat moderna, ja que no presenten aportacions significatives. Els errors de *L* que remunten al subarquetip s'han esmenat a partir de  $\alpha$ , preferentment amb *V* i, en el cas de les lliçons adiafores, si no hi ha raons a favor de la branca  $\alpha$ , s'han respectat les de  $\beta$ . Són destacables els apunts sobre llocs crítics comentats a la Introducció, que complementen els del primer volum, així com els comentaris sobre llocs crítics i esmenes, en nota sobre l'aparat de variants. Tenen especial interès, al llibre VIII, cinc errors atribuïbles a l'arquetip (pp. 24-25), que s'afegixen als dos registrats als llibres I i VII (NEORL X, 53).

D'entre els testimonis del *Fèlix*, els editors comenten els casos excep-

cionals de *V* i *C*. *V* sobresurt pel seu valor textual, ja que es tracta d'una versió occitana probablement promoguda per Llull, un cas paral·lel al de la *Doctrina pueril* i al del *Blaquerna*. Malgrat que presenta una coloració occitana irregular, és l'únic manuscrit de primera generació d'entre els conservats i ofereix les lectures més antigues i fiables de la branca  $\alpha$ . Aquesta singularitat justifica que sigui l'única traducció que s'ha tingut en compte en l'establiment del text i que s'ha reportat a l'aparat. Contra el que és habitual a les NEORL, en canvi, no s'han pres en consideració les versions francesa, espanyola i italiana, que resten inèdites, pel volum de feina que implicava manejar dotze manuscrits d'una obra tan extensa. No obstant això, per a l'establiment del text s'han tingut en compte puntualment en algun lloc crític. El volum X, tanmateix, ofereix algunes informacions sobre el comportament textual d'aquestes versions (NEORL X, 62-64). Aquestes indicacions conviden a fer un estudi més exhaustiu i la pròpia edició de les traduccions romàniques del *Llibre de meravelles*, per a les quals la present edició és un punt de partida valuós. Al seu torn, contribuiran al coneixement del text català i podran beneficiar una futura edició crítica completa.

L'establiment dels llibres VIII, IX i X amplia i confirma les conclusions de la *recensio* dels llibres I-VII (NEORL X, 53-70), amb el matís, tanmateix, del cas especial del testimoni *C*, que resulta de col·locació dubtosa. En la transmissió textual dels llibres VIII-X *C* continua sent problemàtic com ho era en els primers (NEORL X, 59-61). Tendeix a donar lliçons correctes sempre que una de les branques incorre en errors, però comparteix errors de qualitat variable amb totes dues branques. Al volum I els editors trobaven indicis que feien pensar que *C* copiava un testimoni de la branca  $\beta$ , completat amb la lectura puntual de variants d'un exemplar de  $\alpha$  superior a *ABV* en l'*stemma*. És a dir, observaven que *C* transmet lliçons de les dues branques de la tradició, i per això s'havia considerat que l'antecedent d'aquest testimoni podria ser una *editio variorum* amb un text de base de la branca  $\beta$ . L'estudi de variants dels llibres VIII-X, en canvi, fa pensar que *C* alterna l'antecedent, és a dir, que per a uns capítols utilitza un testimoni de  $\alpha$ , i per a d'altres un testimoni de  $\beta$ , la qual cosa dificulta més la col·locació del testimoni en l'*stemma*. Atès el caràcter sincrètic de *C*, els editors consideren la branca  $\beta$  composta només per *LMS*, i *C* es té en compte només en darrera instància per a l'establiment del text, després de *S* i *M*.

La introducció del volum II sobre l'obra i els seus mecanismes nar-

ratiu complementa l'estudi del primer volum. Fa especial èmfasi en la descripció estructural i ecdòtica dels llibres VIII, IX i X en el conjunt del *Fèlix* i en la seva relació amb els primers llibres. Al costat de la peculiaritat del llibre VII, el famós apòleg sobre les bèsties, que modernament ha circulat amb èxit en diversos idiomes separat de la unitat del *Fèlix*, els editors assenyalen la singularitat del llibre VIII, que defineixen com un tractat d'antropologia filosòfica presentat en termes literaris. Molt més extens que la resta de llibres, ocupa 71 capítols i tot sol forma una unitat que desenvolupa en termes filosòfics la complexitat de l'objecte central de la creació, l'home. El llibre VIII abraça la variada casuística sobre les maneres com l'home es desvia del correcte funcionament de les potències de l'ànima i del cos, sobre les quals ha de governar la racionalitat. La dispersió temàtica i l'extensió d'aquest llibre contrasta amb l'estructura tancada dels llibres IX i X, una llargada excepcional que té una peculiar manifestació en el testimoni *L*. Els editors observen que el paper dels quatre darrers plecs del manuscrit és de diferent fabricació i gruix, que perd qualitat i presenta una escriptura progressivament més atapeïda. El copista devia acabar la provisió de paper al foli 116v, comptant que l'extensió del llibre no depassaria la dels altres, la qual cosa explica que s'hagués de proveir de més plecs.

El conjunt de l'obra avança amb el motor de dos recursos retòrics especialment dissenyats per Lull, la *meravella* i la *semblança*, analitzats al primer volum (NEORL X, 27-30). Els 71 capítols del llibre VIII s'articulen en exemples i analogies que desenvolupen aquests recursos didàctics, la immensa majoria creacions *ad hoc* lul·lianes, un corpus original i singular per les fonts subjacents que Lull va reestructurar d'acord amb els seus interessos. Es tracta d'una operació dialèctica pròpia de l'estil del beat, i que cal relacionar amb els procediments de la *nova* literatura. Els editors indiquen alguna d'aquestes fonts, com ara un exemple que recorda la primera estrofa del poema «Can vei la lauzeta mover» de Bernart de Ventadorn, al capítol 85 («De semblança et dessemblança»). Aquestes unitats breus, que Lull anomena «paraules», «eximplis», «semblances» o «meravelles», constitueixen el cos narratiu de l'obra.

El *Fèlix* és una mostra de la literatura alternativa lul·liana, una obra ambiciosa, de plantejament enciclopèdic, a cavall de la novel·la, el recull d'exemples i la divulgació filosòfica. La nova edició crítica del text català i el seu estudi detingut dels testimonis ha permès conèixer millor les relacions textuais entre les dues famílies de manuscrits que

apuntava Bonner, i ha servit per establir un nou testimoni de base. Terme final d'un projecte editorial d'una dècada, el volum XIII conclou l'establiment complet i fiable del *Llibre de meravelles*, una base sòlida per a l'estudi de l'obra i l'edició de les seves traduccions romàniques.

Arnau Vives Piñas

9) Raimundo Lúlio, *A Nova Lógica*, trad. Guilherme Wyllie

El volum presenta una traducció portuguesa acarada al text llatí de la *Logica nova*, amb una introducció brevíssima que explica la vida del beat, la seva Art i la seva nova lògica. La traducció en general sembla correcta, però es troba a faltar un mínim d'explicació per al lector desprevingut, que potser se sorprendrà amb un arbre de Porfiri al qual s'ha afegit un nus amb deu qüestions, que s'usen per estructurar gran part de les discussions successives, o amb les «flors» de l'arbre, de les quals ha penjat definicions com *homo est animal homificans*, o amb un llarg apartat que dona definicions (algunes d'aquesta mateixa manera tan peculiar) de cent formes, cosa que podria semblar estrany en un tractat de lògica. Tot això fa part de per què aquesta lògica es digui *nova*; però amb un text sense notes, i una introducció que distreu més que ajuda, el lector quedarà perdut o almenys despistat. En aquella introducció, per exemple, de l'Art només descriu les quatre figures i els seus mecanismes combinatoris, dues coses que no apareixen enlloc a la *Lògica nova*, i, en canvi, no explica que les deu Qüestions formen una peça essencial de l'Art en aquella època, o que és a la segona qüestió, la de *quid*, on Llull formula les seves definicions, ni que les Cent formes constitueixen una eina característica d'obres de més envergadura a partir de l'*Arbre de ciència*.

Finalment, de la llarga bibliografia existent sobre l'obra, a part d'un article de Lohr de l'any 1987 que a la Introducció li permet fer un excurs sobre dues miniatures del *Breviculum*, l'únic altre treball que cita és el seu excel·lent estudi fet en col·laboració amb Alexander Fidora, «Ramon Llull i el tractat *De fallaciis* del pseudo-Tomàs d'Aquino», *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 42 (2009), pp. 11-19, però que llavors no aprofita per explicar al lector que més de trenta pàgines del text (pp. 222-255) no són de Llull sinó d'aquest pseudo-Tomàs d'Aquino.

A. Bonner



12) Le Myésier, *La Parabola gentilis*, ed. Óscar de la Cruz Palma.

Aquest llibre ofereix la primera edició de la *Parabola gentilis*, un opuscle que el deixeble de Ramon Llull, Tomàs Le Myésier, inclou al seu *Electorium* com a introducció al *Llibre del gentil i dels tres savis* del seu mestre. Óscar de la Cruz ha col·locat el text tramès al famós *Electorium* de la Bibliothèque nationale de France amb set altres manuscrits, i ha establert un text de gran fiabilitat, del qual Giuliana Musotto ofereix una traducció italiana.

Cal dir que la *Parabola gentilis* és una obra extremament complexa, ja que, com va fer notar J. N. Hillgarth, Le Myésier hi cita un escrit contemporani, conegut com els *Testimonia paganorum* (o *gentilium*) de Joan de París (o Quidort). Aquest extens préstec, que ocupa més de la meitat de l'opuscle de Le Myésier, palesa de manera molt clara la seva voluntat de posar en diàleg el pensament de Ramon Llull amb el discurs parisenc d'inicis del segle XIV i de mostrar com el primer pot servir per tal de superar els límits del darrer. De fet, els «testimonis dels autors pagans» de Joan de París s'intercalen a la *Parabola* amb l'objectiu de demostrar que tots els arguments de la tradició filosòfica, per molt que prefigurin la veritat del cristianisme, no arriben a provar-la, i que, per consegüent, la via lul·liana es presenta com una gran oportunitat, si no necessitat.

Però l'entramat intertextual de la *Parabola* no s'acaba aquí, ja que els *Testimonia paganorum* de Joan de París s'alimenten, al seu torn, directament de l'obra de Roger Bacon. Per a un editor, aquesta situació planteja dificultats considerables, que Óscar de la Cruz ha sabut resoldre de manera exemplar i sense estalviar esforços. Així, a l'hora d'establir el text de la *Parabola gentilis*, de la Cruz ha tingut en compte el text de Joan, del qual afegeix una edició a partir de quatre manuscrits en apèndix, al mateix temps que identifica els passatges de Bacon que es troben subjacents en el text de Joan, com també els passatges dels autors «pagans» i les seves obres citades per Bacon i Joan.

Tot i que de la Cruz no entri en la qüestió de la relació entre el text de Joan i l'obra de Bacon, val la pena assenyalar que en el passat la dependència de tots dos va portar a Ferdinand Delorme i, més recentment, a Thomas A. Orlando (autor d'una tesi amb edició dels *Testimonia*, University of Virginia 1973) a atribuir els *Testimonia* a Roger Bacon en detriment de Joan. Ara bé, la referència explícita de Le

Myésier a Joan de París és un argument fort, car n'és contemporani, a favor de la seva autoria: «frater Iohannes de Parisius in quadam collatione» (p. 41, ll. 336 i ss. –de passada direm que en aquest lloc em sembla preferible la lectura «collectione» d'E i altres manuscrits, essent així com Joan descriu la seva obra, p. 137, l. 10).

En resum, es tracta d'un treball de gran diligència i erudició filològica que mostra que moltes vegades un text només es pot fixar i comprendre tenint en compte els seus con-textos, al mateix temps que es presenta com un exercici de diàleg filosòfic entre diversos autors, en aquest cas Llull i el filòsof i teòleg parisenc Joan Quidort.

A. Fidora

#### 14) Ripoll Perelló, *Ramon Llull. El viatger de la paraula*

Amb motiu del VII centenari de la mort de Ramon Llull, Illa Edicions ha inaugurat la «Col·lecció Protagonistes» amb un volum de la Dra. Maribel Ripoll Perelló dedicat al Mestre, que du el títol de *Ramon Llull. El viatger de la paraula*. Es tracta d'una obra escrita amb una intenció clarament divulgativa i que pot ser una eina eficaç tant per a les escoles i els instituts com per al públic general, perquè ofereix amb molt poc espai i d'una manera molt clara i didàctica una visió completa de Llull i de la seva transcendència.

El llibre s'organitza en dues parts: la primera té un caràcter essencialment explicatiu entorn de qui fou Ramon Llull, del seu pensament i de la importància que ha tengut posteriorment fins a l'actualitat; la segona és una antologia de textos del beat, que permet al lector fer-se una idea de l'abast de la figura de Ramon Llull i del seu pensament. Ripoll estructura el retrat del beat sobre la idea d'un Llull que es va centrar en la difusió de l'Art, un mètode que podia donar resposta a qualsevol pregunta sobre el món i sobre Déu. D'aquí que «tota la vida del nostre autor va girar al voltant de la paraula, escrita i parlada» (p. 13). L'autora ens dibuixa un Ramon Llull que sobretot cercava ser allò que avui en diuen un «comunicador», que volia que el seu missatge arribàs tant als infidels com als cristians, al poble com als reis, als clergues com als seglars, als il·letrats com als universitaris... La diversitat de receptors que Llull pretenia atreure és el que l'obliga a plantejar-se estratègies diferents per a cada cas, fet del qual es deri-

va la varietat de gèneres usats i l'originalitat de la seva obra. D'aquí també el plurilingüisme que la caracteritza i la multitud de viatges que el Mestre va dur a terme.

En primer lloc, Ripoll comença per sintetitzar el que sabem de la biografia de Llull, bàsicament a partir del que en diu la *Vida coetània* o *Vida de mestre Ramon*, i ho completa amb altres documents i amb el que els investigadors n'han esbrinat més recentment. En segon lloc, passa a oferir-nos una visió sintètica i alhora molt clara del que representa l'Art. Segurament per raons d'espai, no n'explica el funcionament, però sí que es refereix als seus fonaments: sobretot al fet que aquest mètode pretén substituir les argumentacions basades en el criteri d'*autoritats*, tan emprat a l'època, que Llull comprova que és ineficaç. Tanmateix, tot i que l'Art sigui un mètode aplicable a qualsevol realitat, el beat el crea amb la finalitat que sigui una eina útil per a la conversió. A continuació, *Ramon Llull. El viatger de la paraula* passa a oferir una síntesi de la difusió del lul·lisme arreu d'Europa des del mateix moment de la mort de Llull fins a l'actualitat, tot referint-se als principals nuclis lul·lístics d'Europa i, també, a les lluites dels antilul·listes encapçalades per Nicolau Eimeric. A més, ens proporciona una guia dels recursos bibliogràfics, digitals i audiovisuals que avui ens permeten conèixer millor el Doctor Il·luminat i la seva obra.

La segona part del volum, com hem dit, consisteix en una antologia de textos de Ramon Llull. Ripoll selecciona catorze fragments, ordenats cronològicament: des del *Llibre de contemplació* i el *Llibre del gentil e dels tres savis* fins al *Testament* i *La ciutat del món*, tot passant per la *Doctrina pueril*, el *Llibre d'amic e amat* o l'*Arbre de ciència*, entre d'altres.

Hem de destacar que, tot i que *Ramon Llull. El viatger de la paraula* sigui un llibre divulgatiu, demostra uns coneixements molt sòlids del tema i, a diferència del que passa sovint amb aquest tipus d'obres, ens ofereix una visió de Llull fàcil d'entendre i, alhora, aprofundida. Hi té molt a veure, sens dubte, el fet d'estar escrit amb un estil senzill i molt clar, amb una molt lloable capacitat de síntesi.

15) Villalba i Varneda, Pere, *Ramon Llull. Vida i Obres* Volum I

Aquest primer volum de Pere Villalba es presenta amb unes condicions d'enquadernació i mida (28 x 30,5 cm, en tela, amb inscripció del títol en relleu daurat, el cap i el canal amb capa de protecció daurada, cinta de punt de lectura amb els colors de la senyera catalana) que l'apropen a una edició de luxe. Tanmateix, el llibre no està a la venda, sinó que la Fundació Elsa Peretti, principal font de finançament amb la premsa de l'Institut d'Estudis Catalans, el distribueix gratuïtament. A més, el volum és acompanyat d'un sobre que conté dues maquetes de les figures Demostrativa i Universal major, ambdues de mida 23 x 23 cm. I també hi trobem dos díptics que recullen en color tota la sèrie de figures lullianes documentades al llarg de la producció artística. El material referit que acompanya el llibre inclou finalment un estoig amb dos CD: un amb una versió en pdf del mateix volum primer i un segon CD amb el documental fet per Alessandro Tessari i Patrizio Rigobon i que ressenyarem a part.

A causa de la nombrosa informació que conté aquest voluminós treball, a continuació ens limitarem a fer-ne una descripció dels continguts que ens semblen més significatius. Per començar, vull destacar que aquest llibre es llegeix des de les guardes mateixes: en comptes de ser blanques contenen un recull en lletra petita de centenars d'invocacions a Déu que trobem escampades al *Llibre de contemplació*, cadascuna citada correctament segons l'edició de les OE.

Una altra característica destacable i immediatament evident és la presència de colors. Es tracta d'una codificació que sobta a qui obre atzarosament el llibre per gairebé qualsevol pàgina, i que el lector anirà descodificant a mesura que avanci en la lectura. Per tant, la presència de colors a l'escriptura (no cal dir que les imatges també són en color) no és un simple element decoratiu, sinó un missatge més d'aquesta obra, que, en conjunt, ha de ser vista com un exercici rigorosament científic, però molt a prop de múltiples aportacions que s'expliquen tenint en compte la personalitat i la capacitat intel·lectual de Pere Villalba. Així, els títols de les obres de Llull apareixen sempre de color blau marí; les cites de la *Vita coetania* traduïdes en català per l'autor, sempre de vermell, sovint acompanyades en paral·lel amb el mateix lloc citat al *Breviculum* (també en traducció catalana de l'autor); els títols dels capítols del *Llibre de contemplació*, de color rosa; les dignitats de Déu, de color blau; les categories aristotèliques (Diferència, Contrarietat, Concordança), de

verd; els principis de Majoritat, Igualtat i Minoritat, de groc; i els de Principi, Mitjà i Fi, de vermell clar; les potències de l'ànima, de taronja; Déu sempre apareix amb una lletra A de tipus gòtic, de color vermell; etc. També cal destacar un exercici original, útil i enormement laboriós d'aquest treball: quan desenvolupa el discurs artístic de Llull, sempre inclou en lletra volada i amb el color que li pertoca el valor de la lletra de la figura en qüestió. Així, fent una ullada, per exemple, a la pàgina 319 o a la 321, es percep immediatament el valor afegit d'aquesta feina interpretativa; perquè, com hem dit, tota aquesta codificació de colors i descodificació dels valors de les lletres de les figures envaeixen completament el volum. Només una lectura lenta podrà apreciar i agrair la utilitat d'aquest immens exercici.

Ressenyem encara algunes característiques que afecten el conjunt del volum. Les obres de Ramon Llull se citen sempre amb el nombre que va assignar Fernando Domínguez al seu catàleg publicat al volum d'A. Fidora i J. E. Rubio (eds.), *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought* (Turnhout: Brepols, 2008, pp. 125-242), numeració que ara ja es comença a fer servir de manera força habitual. Com que aquest primer volum es tanca en el període de 1287-1288, és a dir, en la primerenca producció feta entre Mallorca i Montpeller abans del seu primer viatge a Roma (1288), podem comprovar que l'última obra comentada és l'op. 37 *Liber exponens Figuram elementalem Artis demonstratiuae*. Ara bé, l'enumeració d'algunes obres ha sofert una correcció en relació amb el catàleg esmentat. Els desplaçaments són els següents:

Catàleg de F. Domínguez	Catàleg de P. Villalba ( <i>hic</i> )
op. 1-11 sense discordança	
op. 12 <i>Liber principiorum theologiae</i>	op. 12 <i>Ars uniuersalis</i> o <i>Lectura Artis compendiosae inueniendi ueritatem</i>
op. 13 <i>Liber principiorum philosophiae</i>	op. 13 <i>Liber principiorum theologiae</i>
op. 14 <i>Liber principiorum iuris</i>	op. 14 <i>Liber principiorum philosophiae</i>
op. 15 <i>Liber principiorum medicinae</i>	op. 15 <i>Liber principiorum iuris</i>
op. 16 <i>Ars uniuersalis</i>	op. 16 <i>Començaments de Medicina</i>

op. 17-21 sense discordança	
op. 21a <i>Llibre d'Ave Maria</i>	op. 21, cap. 61-66
op. 21b <i>Llibre d'amic e amat</i>	op. 21, cap. 99-100
op. 22-29 sense discordança	
op. 30 <i>Regules introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa</i>	op. 30 <sup>1</sup> <i>Regules introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa</i>
op. 30a <i>Regulae introductoriae in practicam Artis demonstratiuae</i>	op. 30 <sup>2</sup> <i>Regulae introductoriae in practicam Artis demonstratiuae</i>
op. 31-35 sense discordança	
op. 36 <i>Lectura super figuras Artis demonstratiuae</i>	op. 36 <sup>1</sup> <i>Lectura super figuras Artis demonstratiuae</i>
op. 36a <i>Liber chaos</i>	op. 36 <sup>2</sup> <i>Liber Chaos</i>
op. 37 sense discordança	

Mirem ara l'estructura d'aquest primer volum. L'estudi arrenca amb una introducció que descriu el marc històric i cultural (de l'illa de Mallorca, però també europeu) en què Ramon Llull desenvolupa la seva activitat. Segueix un capítol titulat «Espai documental» en què es ressenyen les principals fonts d'informació sobre la biografia de Ramon Llull. El treball ressegueix la biografia de Llull de manera exhaustiva, partint dels seus antecedents familiars i de la seva infantesa, de manera que Pere Villalba descriu i analitza les obres de Ramon Llull d'una a una. És un pla de treball que, efectivament, s'ajusta literalment al títol del volum: *Ramon Llull. Vida i Obres (anys 1232-1287/1288; obres 1-37)*, és a dir, una biografia amb atenció a l'estudi de les obres. En aquest primer volum, Pere Villalba distingeix tres etapes en la vida de

Llull: «etapa inicial (1232-1264)»; «etapa de formació (1265-1273)» –hi apareixen les obres 1 *Compendium logicae Algazelis* i 2 *Llibre de contemplació en Déu*–; i «etapa d'introspecció (1274-1287)» –obres 3-37. Pere Villalba, doncs, s'incorpora a una llarga tradició biogràfica de Ramon Llull que parteix de la mateixa *Vita coetania* (op. 189) i que, probablement, havia arribat al màxim d'exhaustivitat i aprofundiment amb les *Vindiciae Lullianae* de Pasqual (4 vols., Avignon, 1778). Naturalment, els punts que uneixen aquesta línia i els que la segueixen fins a l'actualitat són tinguts en compte en aquest treball, tot i que alguns dels estudis esmentats no apareixen citats a la bibliografia –per la qual cosa suposem que hem d'esperar a l'aparició de l'últim volum III– (vegeu la nostra ressenya sobre el llibre de P. Villalba, *Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferència. Palma de Mallorca, 1232-1316*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015).

Encara la nostra ullada sobre l'índex general i l'estructura de l'obra ens permet assenyalar-ne més característiques generals: les pàgines 857-967 (és a dir, 110 pàgines en cos 10 i a dues columnes!) desenvolupen 103 monumentals notes finals, sovint redactades amb l'ajut de diversos especialistes, i sobre les quals tornarem. Les pàgines 968-969 ofereixen un recull de les citacions bíbliques que trobem a les obres de Ramon Llull que aquest volum estudia (no, però, de les citacions bíbliques que cita Pere Villalba durant la redacció del seu estudi), cosa que és també una novetat. Les pàgines 969-979 desenvolupen un ingent «mapa de continguts» o esquema sinòptic, també inèdit en els estudis lul·lístics, que ens permet veure la relació entre el moment biogràfic de Ramon Llull, la seva producció, el moment històric influent, el tema que està tractant puntualment i si aquesta informació es troba a la *Vita coetania* o al *Breviculum*. Les pàgines 980-995 recullen un índex de noms de persones, de llocs i de matèries (hem d'agrair que no l'hagi relegat al tercer volum, perquè igualment és útil per moure's en aquesta obra); i després l'índex general del volum primer. Encara a continuació apareix un escrit (trilingüe) titulat «Per portulam salus» (una salutació per la porta del darrera) signat per Alessandro Tessari, uns dels col·legues que ha donat suport a la publicació d'aquesta obra. I, finalment, les guardes posteriors, que, com les anteriors, apareixen atapeïdes d'invocacions a Déu.

Tant el seguiment per la biografia de Ramon Llull (incloent-hi les arrels de la família a Sant Andreu de Llaveneres des del 1171) com

la descripció de les obres que apareixen pertanyents al període que afecta aquest volum I estan plens d'informacions inèdites. De la mateixa manera que les pàgines sobre la història, la cultura i la biografia de Ramon Llull estan enriquides i il·lustrades amb l'edició de textos documentals, quadres sinòptics, aclariments sobre aspectes culturals o material gràfic que el mateix autor ha pogut captar personalment, les pàgines dedicades al resum i comentari de cadascuna de les obres de Llull (op. 1-37) apareixen també complementades amb esquemes i notes crítiques o aclaridores sobre conceptes filosòfics, històrics o culturals necessaris per a l'enteniment de la qüestió relacionada.

Estant, doncs, plena d'elements particulars (de colors, esquemes, noves informacions –disseminades, però incalculables–, aclariments, fins i tot opinions raonades), per a Pere Villalba no és obstacle una de les dificultats més insalvables per a la gran majoria de lul·listes: la lectura de totes les obres del mestre Ramon Llull! Si estaven editades en llatí, a més les tradueix al català (per tant, per primera vegada en la història literària); si no estaven editades, les edita. I les edita críticament, és a dir, havent vist els testimonis conservats (i no només un manuscrit). L'op. 4 *Lectura compendiosa super Artem inueniendi ueritatem* (pp. 336-341), només llegible a les MOG I, Int. vii, 41-44, apareix en la seva edició crítica (vegeu l'aparat crític a les pp. 340-341) i amb traducció catalana (en aquesta ocasió feta *ad hoc* per Núria Gómez Llauger, però a més comentada per Pere Villalba, si més no, com hem referit, perquè ens desvela els valors que les lletres adquireixen en aquesta obra artística). Passa el mateix amb l'obra següent, l'op. 5 *Ars notatoria*, només llegible gràcies a Jordi Gayà segons el manuscrit de Salzburg, S. Peter b.V.17, que ens apareix llargament comentada (i més extensament explicada) a les pàgines 349-354, i en edició crítica (havent vist els cinc manuscrits conservats) amb traducció catalana pròpia a les pàgines 925-936, dintre de la nota 69, seguit de comentaris que amplien els que trobaven a les pàgines interiors. Els comentaris i aclariments sobre l'oblidat op. 36<sup>2</sup> *Liber Chaos* són encomiables, ja que ens ofereixen un resum titulat «Visions raonades vàries sobre l'Univers» (pp. 838-846) que té el valor de ser una breu història de la cosmologia, des del món clàssic, amb el suport d'especialistes que recullen també els coneixements actuals sobre la teoria de l'Univers (pp. 845-846, signades per Emili Elizalde).

No podem estendre'ns més. Voldríem finalitzar amb l'expressió d'una



opinió subjectiva, però que expressa el que pensem sobre el treball fet aquí per Pere Villalba: moltíssimes pàgines d'aquesta obra, aïlladament, requereixen més hores treball i aporten més idees que desenes d'articles o, inclús, d'alguns llibres que hem pogut conèixer sobre el mestre Ramon.

Óscar de la Cruz Palma

19) Berlin, «Introduction: Lull among the Disciplines»

Queste pagine introduttive alla sezione monografica dedicata a Lull nel VII centenario della morte della rivista *eHumanista/IVITRA* insistono sull'attualità del pensiero lulliano e assumono la prospettiva degli studi contemporanei per circoscrivere alcuni punti di interesse, in primo luogo l'approccio ecumenico in campo religioso e quello enciclopedico (oggi si direbbe interdisciplinare) verso la conoscenza. Berlin suggerisce di andare oltre l'interpretazione dell'Arte come strumento della missione per valorizzarne il carattere universale, dunque l'applicazione a tutti i saperi dell'epoca. Il titolo dell'introduzione, «Lull among the Disciplines», fa appunto riferimento, con moderata ambiguità, alla varietà dei campi affrontati negli scritti lulliani e alle discipline accademiche oggi interessate alla sua opera. I nuclei tematici che negli ultimi anni hanno attratto l'attenzione degli studiosi e che si prestano a questo tipo di attualizzazione sono: quello relativo al rapporto (ontologico) tra linguaggio e significazione, opposto alla semiotica strutturalista dominante nel secolo XXI; la possibilità di affrontare il dibattito odierno sulla *convivencia* alla luce della tolleranza di Lull, del suo rifiuto delle autorità e della sua relazione con le altre culture del Mediterraneo, visti in contrapposizione alle ideologie nazionaliste del secolo scorso; il rapporto con il potere, preoccupazione costante di Lull, ma sempre improntata all'autonomia e subordinata al proprio progetto universale. L'ultimo tema che Berlin indica come ambito d'interesse è la relazione fra il filosofo laico e l'esplorazione letteraria di forme nuove, universali quanto variegate. Per tutte queste ragioni, uniche e originali, la figura di Lull pretende oggi un approccio interdisciplinare.

Elena Pistolesi

## 20) Bonillo Hoyos, «Catálogo de ejemplos lulianos»

Elenco degli *exempla* lulliani estratti da alcune delle opere del beato, riassunti in un titolo accompagnato dal tema trattato. L'idea di base, creare un catalogo degli *exempla* lulliani da collegare agli altri database europei su questa produzione letteraria, è eccellente, ma per come è ora non è di molto aiuto agli studiosi. Uno strumento del genere prevedrebbe infatti la creazione di un database disponibile in rete (o appunto collegato ad altri) e di libero accesso, come ThEMA<sup>16</sup> a cui l'operazione di Bonillo si ispira; lo spoglio di tutta la produzione lulliana; e l'accesso al testo (o a un riassunto) dell'*exemplum* stesso, al quale un titolo può rimandare solo in maniera soggettiva e polivalente, non rendendo possibile una ricerca effettiva sui personaggi, sulla costruzione del racconto e infine sulla sua morale, che nel caso di Llull può non essere univoca. Tutti questi punti non sono preventivati nella breve introduzione che anticipa il lungo elenco. Si augura quindi un perfezionamento di questo lavoro che può portare alla luce i vari modi nei quali Llull creava queste brevi storie che costellano praticamente tutta la sua produzione.

Simone Sari

## 22) Butinyà, «Llull y la filosofía laica medieval»

Il titolo è fuorviante, poiché il saggio non è imperniato su Llull ma su Bernat Metge, e si basa sull'equiparazione fra «laico» e «umanista», superata alla luce degli studi ormai trentennali sulla filosofia dei laici nel Medioevo. La studiosa tiene presente un unico studio sul tema, la rassegna pubblicata da Catherine König-Pralong nel 2009, cui si riferisce per sostenere che nella sequenza di filosofi laici proposta da König-Pralong (Llull – Dante – Petrarca) dev'essere inserito Bernat Metge. Per dimostrarlo, confronta diverse idee di Metge con i temi corrispondenti in Llull, esposti quasi esclusivamente alla luce di una conferenza tenuta da Fernando Dominguez Reboiras a Palma nel febbraio 2015, della quale riporta numerose ampie citazioni.

M. Pereira

---

<sup>16</sup> <<http://lodel.chess.fr/gahom/thema/>> (8 de novembre de 2016).

23) Cambi, «Bindo Guascappa copista per la Corona siculo-aragonesa: l'apporto pisano al mito di Federico III»

Bindo Guascappa apareix com a «Bindo Guastappum», copista al servei de Percival Spinola, principal contacte de Llull a Gènova, en un colofó copiat en un manuscrit del pas del segle XIV al XV (Hisp. 52 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, foli 96). El còdex original que contenia el colofó indicat havia de ser presentat al rei Frederic III de Sicília i transmetia tres obres lul·lianes. L'autor del present treball identifica perfectament el personatge i la seva circumstància històrica: pisà, notari, canceller i diplomàtic del Comú; va ser fet presoner a Gènova, moment en què va treballar com a copista per a l'Spinola. Resulta especialment remarcable la reconstrucció del context polític europeu que conté l'article.

A. Soler

25) Cassanyes Roig i Ramis Barceló, «Fray Junípero Serra y la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca»

Tradicionalment, i sobretot fora dels àmbits especialitzats, la figura de Fra Juníper Serra s'ha presentat vinculada a la fundació de la missió de Califòrnia. Això no obstant, i com demostren els autors al llarg d'aquest documentat article, Fra Juníper va formar-se en el context lul·lista i escotista propi del convent dels franciscans de Palma. És per això, per deixar ben fixades les línies en les quals s'inscriu aquesta formació i, sobretot, per poder explicar la regència de la Càtedra de Prima de Teologia escotista que va exercir el Pare Serra (1744-1749), que els investigadors ofereixen una història minuciosa sobre les arrels intel·lectuals del que consideren lul·lisme mallorquí, arrels que a partir de Pere-Joan Llobet s'expandiren en l'arbre de la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca, creada específicament per a l'estudi i difusió de la doctrina de Mestre Ramon, institució sobre la qual els dos experts han donat àmplies mostres de coneixement.

Feta aquesta primera anàlisi contextual, hom passa a definir la trajectòria acadèmica de Fra Juníper des de l'ingrés al convent franciscà de Palma. Totes les dades apunten clarament a la devoció que sentia el missioner per la figura de Ramon Llull, no tan sols en el caire espiritual sinó també i especialment en l'acadèmic: afirmen els autors que

«El dominio que Fr. Junípero tenía del lulismo le servía, incluso, para tomar partido en clase en las polémicas académicas de su tiempo» en relació amb el que anomenen lul·lisme maguntí (modern, il·lustrat i alquimista) envers el lul·lisme tradicional.

L'estudi és, en definitiva, una excel·lent aportació quant a la definició de les línies intel·lectuals i acadèmiques de Fra Juníper, estretament vinculades al lul·lisme franciscà desenvolupat a la Mallorca del segle XVIII. És, sens dubte, una passa més en la desmitificació d'un personatge històric complex i contradictori des de la perspectiva històrica actual.

Maribel Ripoll

26) Cassanyes Roig i Ramis Barceló, «Los grados de artes y filosofía en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca»

27) Cassanyes Roig i Ramis Barceló, «Los grados en Teología escotista en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1823)»

Aquests dos treballs contribueixen a omplir parcialment un buit que tenim amb relació a la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca, ja que, mentre que les facultats de Medicina i Lleis i Cànon han estat més estudiades, les d'Arts i Filosofia i, sobretot, la de Teologia han estat més desateses.

D'antuvi, cal remarcar que l'Estudi General Lul·lià no pogué conferir graus fins al 1692, després d'obtenir-ne la potestat pontificia. Fins aleshores els estudiants illencs els havien d'obtenir a fora. Val a dir que Felip II havia accedit a reforçar els estudis d'Arts i a crear càtedres de Medicina, Lleis i Cànon (1597), però els dominicans ho obstaculitzaren a Roma. El 1626 el mercader Gabriel Riera dotà tres càtedres de tomisme per als dominicans, els quals s'instal·laren a l'Estudi General Lul·lià. Era una situació d'equilibri que havia d'afavorir els estudis universitaris, però no aconseguí que l'orde dels predicadors acabàs de donar un suport decidit al centre, a causa de la qüestió lul·liana, sobre la qual es mostraven inflexibles quant al culte.

El primer article ofereix notícies sobre els graduats en Arts i Filosofia de la Universitat entre 1692 i 1831. Això significa pràcticament la

identificació de tots els graduats durant el període, ja que per accedir als graus majors era imprescindible posseir el grau de batxiller en Arts.

S'expliquen els antecedents de la Facultat, la seva estructura en la col·lació de graus i es fa una breu caracterització dels graduats, entre els quals apareixen figures tan notables com el bisbe Bernat Nadal, fra Juníper Serra, Antoni R. Pasqual, etc. Cal destacar que s'estudiaven les tres opinions (tomisme –dominicans–, escotisme –franciscans– i suarisme –jesuïtes–) a més de Llull, que és el que dóna una veritable singularitat a la Facultat. Els problemes, però, hi foren presents, amb puntes com l'expulsió dels jesuïtes (1767), que suposà la suspensió de l'opinió suarista, la privació de les càtedres dels dominicans arran d'incidents antilul·lians (1750) o l'antilul·lisme del bisbe Díaz de la Guerra, que, juntament amb la crisi dels estudis escolàstics, portà la decadència irreversible a la institució.

A continuació el treball exposa com era la col·lació dels graus i les vicissituds que se'n derivaven: l'exclusió dels xuetes, l'assistència obligatòria als cursos per part dels estudiants, l'aprovació de tots aquests cursos per obtenir el grau de batxiller, la defensa d'unes conclusions, les proves per obtenir el doctorat, etc.

Un aspecte interessant el constitueix la sociologia dels graduats. La gran majoria eren mallorquins, així com menorquins i eivissencs que començaven els estudis a les respectives illes i els acabaven a Mallorca. Quant a la procedència social, cal parlar d'endogàmia: famílies acomodades i llinatges que es repeteixen. Pel que fa a l'extracció social, cal distingir entre els qui volien el grau de batxiller en arts per passar a les facultats majors, que eren la gran majoria, i els qui només volien el títol com a tal. D'altra banda, els estudiants de teologia eren quasi tots clergues; mentre que els de medicina i lleis eren pràcticament tots laics alhora que els canonistes pertanyien a una o altra condició.

Val a dir que els alumnes ingressaven a la institució entre els 16 i els 18 anys. Tot i així trobam casos de precocitat (13-14 anys). De qualsevol manera, tots havien d'haver aprovat els cursos de gramàtica i de retòrica.

Una última circumstància que cal tenir en compte és que, ateses les característiques que hem indicat, aquesta facultat era, en bona part, una escola de lul·lisme. El fet encara es va veure més accentuat quan

el 1633 Bartomeu Llull erigí el col·legi de la Sapiència per promoure el lul·lisme, a través de becar estudiants pobres.

El segon treball du a terme una anàlisi semblant en relació amb els graus de Teologia escotista cursats en la mateixa institució. El període comprèn de bell nou des del començament de les col·lacions dels graus de Teologia (1692) fins que el Pla Calomarde canvià el pla d'estudis (1823).

L'estudi permet escatir l'escotisme i el pensament franciscà durant aquests anys a Mallorca. En aquest sentit, hem de destacar un seguit de franciscans dels segles XVIII-XIX. Així mateix, cal remarcar una procedència geogràfica i una extracció social dels estudiants molt semblants als del treball anterior.

Com a conclusió general relativa a ambdós treballs hem de valorar l'aportació que suposa la coneixença de tots aquests aspectes a l'hora de saber començar a tenir una certa informació sobre totes dues facultats, a través d'una feina de recerca documental seriosa i ben elaborada.

Gabriel Ensenyat

32) Demontis, «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*. Fidenzio da Padova, Raimondo Lullo e il "superamento" della crociata»

L'autor presenta el contingut del *Liber recuperationis Terrae Sanctae* que el vicari provincial dels Frares Menors de Terra Santa, Fidenzio de Padova, redactà poc abans de la caiguda de Sant Joan d'Acre l'any 1291, per tal de comparar-lo amb el *Liber de passagio* de Ramon Llull de 1292.

En el seu exercici de comparació, Demontis identifica diversos punts de convergència entre ambdós autors, com ara la unificació de les ordres militars o el paper clau de la flota naval per tal d'imposar un embargament. Amb tot, també assenyala diferències fonamentals que es manifesten sobre tot en els diferents objectius dels dos plans estratègics de recuperació de Terra Santa: la creació d'una societat cristiana modèlica a Terra Santa, per part de Fidenzio, i la missió dels musulmans, per part de Llull. Basant-se sobre les coincidències d'ambdós autors, juntament amb el fet que Ramon Llull era proper als francis-

cans, Demontis conclou que «è plausible» que Llull tingués accés al tractat de Fidenzio en algun monestir franciscà de Roma, i s'hi hagués inspirat (p. 560).

Si bé sembla raonable acceptar aquesta possibilitat, no entenem com Demontis passa d'aquest punt de vista a afirmar, poques línies més tard, «un'indubbia influenza» de Fidenzio sobre Llull. Al nostre parer, una afirmació tan rotunda hauria de descansar sobre un estudi no només doctrinal, sinó també filològic d'ambdós textos i, sobre tot, de la difusió contemporània de l'obra de Fidenzio que, avui, es conserva només en un sol manuscrit.

A. Fidora

33) Díaz Marcilla, «La influencia de Ramon Llull en el entorno del *Cancionero* de Juan Alfonso de Baena»

Com és sabut, el *Cancionero* recopilat per Juan Alfonso de Baena a finals del segle XIV i no més enllà dels anys 20-30 del segle XV té algunes traces que el poden lligar a la recepció de l'obra de Ramon Llull en terres peninsulars hispàniques. De fet, ja s'havia donat notícia anteriorment que el mateix Juan Alfonso de Baena, l'any 1417, hauria copiat (o traduït) alguns títols clarament atribuïbles a la factura del Doctor Il·luminat. Díaz Marcilla revisa un conjunt de dades per intentar determinar fins a quin punt influeix l'obra de Llull en la constitució del cançoner. Així, distingeix dos grans grups: d'una banda, a) el dels poetes «claramente lulistas» i, de l'altra, b) el dels poetes «cuyo interés por las obras y pensamiento de Ramon Llull es más circunstancial, menos evidente y no totalmente concluyente». En el primer grup, els de la influència evident, hi inclou Juan Alfonso de Baena: se'n fa el perfil biogràfic i es fa especial esment a la circumstància documentalment constatada que va obtenir, el desembre de 1417 i del prior de Sant Jeroni de Valparaíso, uns llibres lul·lians per «trasladar». Segons l'investigador, això basta per demostrar que Juan Alfonso de Baena estava capacitat per dur a terme tasques editorials. Amb aquest aspecte, justificaria la inclusió del recopilador al grup dels lul·listes evidents. L'altre membre d'aquest grup és Fernando Manuel de Lando, el lul·lisme del qual «salta a la vista a través de sus discursos poéticos» segons l'autor i que s'estudia posteriorment.

El segon grup (b) l'inaugura Fernán Páez Guzmán, un autor que, des del nostre punt de vista hauria de situar-se clarament al primer grup, i això per un motiu que, ens sembla, pot passar inadvertit. Díaz Marcilla explica que Páez Guzmán era home de lletres i que la seva vàlua literària «se observa no sólo en sus muchos poemas que compuso, sino también en los libros de su autoría, como su famosa crónica *Generaciones y semblanzas*, el *Tratado de vicios e virtudes*, los *Proverbios*, las *Quatro virtudes cardinales* y varios tratados teológicos y filosóficos». Justament aquests darrers tres títols tenen una vinculació directa amb Ramon Llull, en tant que els dos primers es corresponen a la versió castellana de títols clarament lul·lians. El primer pot referir-se en primera instància al *Llibre de virtuts i vicis*, encara que tampoc no es podria descartar que fes referència al *Llibre d'intenció*, com passa a l'inventari del rei Martí (vegeu l'edició del *Llibre d'intenció* a NEORL XII). El segon títol podria relacionar-se clarament amb el *Llibre de proverbis* i amb els *Mil proverbis*. Sobre el darrer títol, també a NEORL XII, vam explicar que aquesta obreta pseudolul·liana apareixia en diferents manuscrits transmissors del *Llibre d'intenció*. El fet que l'investigador concretí que en la biblioteca de Páez Guzmán s'hi localitzava una *Doctrina pueril* seria un indicatiu clar de l'interès que el Doctor Il·luminat podria despertar en l'autor castellà, interès compartit amb la cosina sor Teresa de Ayala, possessora d'una obra no especificada de Ramon Llull. Des d'aquesta perspectiva, ens sembla que la relació d'aquest autor amb Llull resulta molt més estreta i sòlida que no l'esmentada sobre Juan Alfonso de Baena.

Aquest segon grup es completa amb l'anàlisi de Pedro González de Uceda, l'interès lul·lià del qual era degut a son pare, Gonzalo Sánchez de Uceda, traductor el 1378 del *Llibre del gentil*.

El segon punt de l'estudi és dedicat a analitzar la possible influència de la doctrina lul·liana en diferents composicions del cançoner, influències de molt poc pes, sobre les quals l'autor reconeix no poder-ne aportar dades concloents. Els temes mariològics (sobretot en relació amb la Immaculada), la conquesta de territori musulmà, el tractament de la Trinitat i de l'Encarnació, en serien els més destacats, però no necessàriament integrats des del lul·lisme. Aquí cal fer una observació, perquè pensam que per ventura caldria matisar l'ús que es fa del terme «lul·lisme»: arran de les observacions fetes, seria escaient parlar de la recepció de l'obra de Llull, però no de «lul·lisme» en sentit estricte,



com seria el cas de Juan Alfonso de Baena. Com reconeix Díaz Marcilla, el recopilador «no contiene ningún atisbo de teorías lulianas. No hay evidencia de que haya asumido ideas del filósofo mallorquín. Nos ha comunicado que ha leído Llull y tenemos constancia de ello en la documentación». Finalment l'autor avisa de les investigacions sobre la penetració del lul·lisme a Castella, no pels franciscans com sempre s'havia cregut, sinó pels jerònims.

Sens dubte, l'article constitueix una aproximació minuciosa a la recepció que de Llull se'n féu en territoris hispànic. Sobretot, resulta un bon punt de partida per a la resolució de les perspectives d'estudi que s'obrin i d'alguns punts que no queden del tot resolts.

Maribel Ripoll

#### 34) Eco, «L'*Ars Magna* di Raimondo Lullo»

Nonostante che lo sviluppo degli studi su Llull, la sua *ars* e il suo pensiero filosofico, ne abbia mostrato largamente l'articolazione e la complessità, anche in Italia e anche in opere di prima consultazione o addirittura divulgative (si vedano, come esempi, la voce «Raimondo Lullo» nell'ultima edizione dell'*Enciclopedia filosofica* di Gallarate; e il capitolo a lui dedicato ne *Il Medioevo*, F. Motta Editore, Milano 2009, vol. 8, pp. 241-259), Umberto Eco si limita, in questo manuale universitario, a sintetizzare in poche paginette la vulgata manualistica tradizionale sul filosofo catalano, decontestualizzata ma corredata da un rapido excursus sulle nozioni di permutazione, computazione e disposizione. L'unico motivo per inserire Llull in una storia della filosofia medievale non può però essere, allo stato attuale degli studi, la constatazione che «certamente egli è stato il precursore degli ardimenti successivi che ha ispirato» (p. 529), ovvero dell'informatica. Il capitoletto riporta, a illustrare la scarsa esposizione, una «Tavola delle dignità» (*sic*, p. 528) che elenca i principi assoluti e relativi, *quaestiones*, *subiecta*, *virtutes* e *vitia* dalla versione ternaria dell'*ars*. Vi è poi riprodotta la figura A dell'*Ars brevis* (citata col titolo per metà latino e per metà catalano di *Ars breu*), seguita dalla terza e dalla quarta figura. La figura T viene dichiaratamente «sorvolata» perché «non contempla alcuna combinatoria» (*ibidem*).

M. Pereira

37) Forteza Oliver i Sacarès Taberner, «Las *Xilografías antiguas del Bto. Ramon Lull*. Repertorio luliano de la Imprenta Guasp»

El present article descriu el repertori de gravats lul·lians que la impremta Guasp va publicar l'any 1915 en commemoració del sisè centenari de la mort del beat. El llibre inclou la reproducció de divuit xilografies utilitzades en diversos impresos al llarg de la història d'aquesta impremta, fundada per Gabriel Guasp a Mallorca el 1576. El repertori fou reeditat el 1947 amb quatre imatges suplementàries. Atès que l'edició només reproduïx els gravats i no inclou cap mena de comentari, l'article ofereix una classificació temàtica dels materials que conté i n'esbossa el rerefons històric i editorial. En primer lloc, les autores proporcionen informacions bàsiques sobre la història de la impremta Guasp, sobre els autors de les xilografies lul·lianes –tot i que cal dir que la majoria són anònimes–, sobre la figura de Ramon Llull, i sobre la història del lul·lisme i la impressió dels seus llibres. A continuació, classifiquen les xilografies reproduïdes en el llibre en quatre apartats: retrats de Ramon Llull; episodis de la vida de l'autor (il·luminació i martiri); Llull, l'orde franciscà i la defensa de la Immaculada Concepció; i retrats de sor Ana Maria del Santíssim Sagrament i el canonge Bartomeu Llull –publicats només en l'edició de 1947. Les autores conclouen que els gravadors d'aquestes estampes, en la seva majoria mallorquins, es van limitar a adaptar i combinar models anteriors, i per tant van contribuir a difondre una iconografia estereotipada.

Francesc Tous

38) Forthomme, «La folie comme force réformatrice. Approche dialectique et romanesque selon Raymond Lulle»

L'autor proposa una aproximació al tema de la folia en la producció de Ramon Llull. En primer lloc, situa l'ús de les figures lul·lianes del joglar i del foll en un context de reforma espiritual, i les compara amb algunes imatges aplicades a Francesc d'Assís; observa que la folia lul·liana –retòrica, novel·lesca, social i espiritual– «est une ruse de la réforme universelle qui tend à s'imposer à tous [...] et à toutes les activités, y compris à la spiritualité amoureuse la plus élevée». A continuació, presenta diferents aplicacions de la folia com a força reformadora a partir de diverses figures del *Romanç d'Evast e Bla-*

*querna*: hospitalària, monàstica, eremítica, eclesiàstica, apostòlica i «apocalíptica» (relacionada amb l'abdicació voluntària i representada pel papa Blaquerna); observa que la follia d'amor lul·liana, exemplificada al *Llibre d'amic e amat* que inclou la novel·la, té en la base els fonaments filosòfics de l'Art (p. 517). L'enfocament del tema parteix principalment de bibliografia general, i segurament per això s'observen diverses mancances pel que fa a l'ús de bibliografia lul·liana, sobretot en la part d'interpretació del *Blaquerna* (només cita l'edició de les ORL i la traducció francesa de Patrick Gifreu).

Anna Fernàndez Clot

43) Gayà Estelrich, «Una teologia de la història, com a premissa del diàleg intercultural proposat per Ramon Llull»

L'article parteix de la tesi que la Teologia de la Història ofereix una teoria general que fonamenta i explica les propostes de Llull sobre el diàleg entre religions. Segons aquesta tesi, cal comprendre aquestes propostes en l'horitzó d'una visió de la Història, la del mateix Llull, que, en la seva forma més característica, segueix un esquema ternari i es caracteritza per la creença que cadascuna de les seves successives etapes significa, respecte a l'anterior, un augment de la saviesa humana i de la seva universalització. L'autor presenta i contextualitza en la tradició llatina alguns textos lul·lians que permeten de descriure aquesta visió i el paper que la missió de conversió dels infidels té a la que, d'acord amb la providència divina, hauria de ser l'última etapa de la Història. Segons Jordi Gayà, aquesta missió de conversió i l'Art i el diàleg que han de permetre fer-la efectiva tenen com a objectiu per a Llull l'assoliment d'una comunitat humana cada cop més àmplia fins arribar a una comunitat de saviesa universal que prefiguraria la comunitat celestial.

J. M. Ruiz Simon

47) Higuera Rubio, José, «Las artes del Arte: las artes liberales en la evolución del Arte luliano»

A partir de la presència de les set arts liberals en el programa iconogràfic del sepulcre de Llull a Sant Francesc de Palma l'autor de l'article es proposa d'investigar la relació entre les arts liberals presents al

currículum escolar del segle XIII i l'Art lul·liana, que les engloba totes. En primer lloc s'esmenta la polisèmia del terme llatí *ars* com a adaptació del grec *technè*. Seguidament s'exploren les definicions que Llull dona del terme art. No interessa la definició segons la qual *ars* «es una pràctica, una tècnica “sin doctrina”», que és la que segueix Bonner (p. 91). Interessa, en canvi, la definició de la *Doctrina pueril*, que encapçala els capitolets divulgatius sobre les arts liberals, citada en llatí: «*Ars est ordinatio et constitutio cognoscendi finem, cuius homo uult habere conditionem*» (p. 92). El text català original és menys maldestre: «Art es ordonament e establiment de conexer la fi de la qual hom vol aver conaxensa» (NEORL VII, p. 189), però en qualsevol cas, la definició de la *Doctrina pueril* és molt semblant de la de Joan de Dàcia, que diu: «*Ars est collectio multorum preaeceptorum ad unum finem tendentium*» (p. 92). Segons Higuera se'n desprèn que «para comprender mejor el Arte luliano convendría tomar como referencia la idea que *ars* es ante todo una *collectio principiorum* vinculada a una finalidad» (*ibidem*). L'autor no aprova la definició d'*ars* divulgada per Jaques Le Goff, que l'associa a la tècnica i insisteix en el fet que el terme *ars* implica uns determinats continguts encaminats a un fi. D'aquí la convergència *ars-philosophia*, una noció que l'autor documenta en Joan de Dàcia i en Gundisalvo. A les pp. 94-95 se'ns presenten unes taules on es poden llegir les definicions de les arts liberals de la *Doctrina pueril*, de l'*Arbre de ciència* i del *De divisione philosophiae* de Gundisalvo. Els textos llatins acarats tenen aire de família. La conclusió no aporta cap novetat: «la mayoría de los detalles presentes en las definiciones lulianas de las artes liberales provienen de la tradición medieval, aunque matizadas por las cuestiones que más preocupaban al *studium* universitario durante el siglo XIII» (p. 95). L'article estira el fil d'aquesta constatació proposant de posar-la en relació amb l'evolució de l'Art fins al punt de suggerir que es podria emprendre una investigació que mostri «otro modo de justificar la evolución del Arte luliano, alejada de la excesiva formalidad combinatoria, por medio del significado y la definición de cada una de las artes liberales» (p. 96). Com era de preveure, l'operació proposada podria tenir alguna forma d'aplicació a l'*Arbre de ciència*, i de fet, l'autor recull un proverbi greco-llatí que equipara la *scientia* amb l'*arbor*; ho documenta en Joan de Dàcia.

48) Higuera Rubio, «Saint Louis and Lull's "Plan" for the Crusade in the Western Mediterranean: *modo bellandi et modo convertendi*»

La intenció de l'article és mostrar que els plans de croada de Ramon Llull –que proposaven la conquesta dels pobles musulmans alhora que volien la seva conversió, la dels jueus i fins la dels mongols–, havien estat ja plenament executats en les expedicions –les croades, que l'autor anomena «pelegrinatges»– de 1248 i 1270 de sant Lluís, Lluís IX de França. En les croades del rei francès, l'autor hi veu, a més del component bèl·lic, la voluntat de mantenir tractats amb els governants dels pobles infidels a fi de garantir-hi la predicació. Les cròniques sobre sant Lluís remarquen les seves innovacions en la logística de la guerra al mateix temps que el seu afany per convertir els infidels, un aspecte que ha estat qüestionat per algun historiador contemporani (le Goff).

A continuació, es mostren les afinitats i coincidències entre l'*ordinatio* lul·liana de la croada i les croades de sant Lluís, a partir de les cròniques. I, tot i que Higuera accepta l'opinió de Perarnau que l'empresa militar estava subordinada a l'activitat missional, estableix una distància o separació entre l'empresa bèl·lica (*modus bellandi*) i la missionera (*modus convertendi*) per comparar les idees de Ramon Llull i les expedicions de sant Lluís.

Pel que fa al *modus bellandi* es basa en els tractats lul·lians del *Liber de Passagio* i el *Liber de Fine* i compara la manera de fer la guerra per mar i terra i els itineraris de les expedicions amb les empreses dutes a terme pel rei francès. Observa que aquest viatge per mar des d'Aigües-Mortes i arriba a Xipre, com a base d'una incursió a Egipte; Llull cita aquesta ruta, tot i que la rebutja perquè la considera massa llarga. La campanya per terra també presenta aspectes semblants: les armes, les tropes d'infanteria i cavalleria; el *Liber de Passagio* diu que les tropes han d'anar per mar i acostar-se a la costa que volen atacar, una estratègia seguida per sant Lluís, que li proporciona un èxit relatiu en la presa de Damietta. L'autor també compara –i ho acompanya amb un mapa– les rutes geogràfiques proposades al *De Fine* i seguides per sant Lluís: les bases a Xipre i a Tunísia; finalment, arriba a la conclusió que alguns detalls dels viatges del rei narrats en les cròniques i biografies arribaren a coneixement de Llull, el qual les va incloure en els seves obres.

Pel que fa al segon procediment, el *modo convertendi*, l'autor distingeix entre dos sentits: un de dialèctic, sense altre objectiu –és el que apareix

al *Llibre del gentil* i al *Blanquerna*—, i l'altre, retòric, que té com a principal fi la conversió. Aquest necessita de prínceps i prelats perquè si els infidels no acceptessin lliurement la conversió, se'ls hauria d'obligar. Aquest segon sentit és el que es pot atribuir a sant Lluís, tot i que també apareix en alguns textos de Llull. Ambdós personatges també coincideixen en la cerca del martiri en terres d'infidels, probablement per influència de sant Francesc, i en l'admiració que el seu sacrifici i virtut provocava en els seus enemics.

Les conclusions de l'article porten Higuera a formular la hipòtesi que la figura de sant Lluís coincideix amb el *rex bellator* del *Liber de Fine* lull·lià.

L'article és suggeridor i, encara que no sigui el tema principal, reprèn la dialèctica entre conversió i croada en Ramon Llull. Tanmateix, fa la impressió que les similituds entre les obres de Llull i les expedicions de sant Lluís no són tan coincidents com es plantegen a l'article. En primer lloc, pel que fa al *modus bellandi*, les coincidències en armes i itineraris són fruit de les circumstàncies i no són exclusives; el fet que el germà de sant Lluís, Carles d'Anjou, fos rei de Sicília i la probable ignorància geogràfica del rei són raons apuntades per alguns autors com a causes de la seva ruta per Tunísia. Les croades de sant Lluís, si se n'exceptua la presa de Damietta, van resultar un fracàs i només van servir per fortificar algunes fortaleses.

Les convergències són potser més discutibles pel que fa al *modus convertendi*, ja que el rei francès estava molt lluny dels intents de Llull de convèncer mitjançant l'intel·lecte: només cal recordar les conversions forçades dels jueus. Els autors que han tractat la figura del rei parlen de la seva ignorància en matèria teològica i la falta de comprensió envers els musulmans (tot i que amb el temps l'anà suavitzant), que està ben lluny de la conversió a través de la lògica de les «raons necessàries» de Llull.

La figura del *bellator rex* s'ha atribuït tant a Jaume II com a Felip IV el Bell de França. Al tractat *De acquisitione Terrae Sanctae*, Llull ja no parla del *bellator rex* sinó d'un *magister generalis*, que havia de dependre del papa. Sant Lluís era un rei croat que havia anat a Terra Santa amb la intenció de fer la guerra i convertir alhora els infidels. La seva decisió responia a una voluntat religiosa de peregrinació i expiació dels pecats, i fruit d'un vot després d'una greu malaltia. Les croades de Llull responien a les

crides fetes pel papa, després de la caiguda d'Acre, per reconquerir Terra Santa i tractar de la unió dels ordres militars.

Carme Plaza

50) Jordà 'de Catalunya', *Meravelles descrites*, ed. Jordi Joan Baños

Traducció catalana anotada d'un relat de viatges a l'Orient i a l'Índia de fra Jordà 'de Catalunya', un dominicà que s'hi va traslladar entre el 1311 i el 1318 (p. 14). Es documenta un Jeroni 'de Catalunya' nomenat bisbe missioner «ad partes tartarorum» a qui Joan XXII va assignar la seu de Cafà. Fra Jordà era el guia de quatre franciscans (tres italians i un laic georgià) que volien arribar a Kollam/Colombo. Els quatre franciscans van ser martiritzats a Tana, prop de Bombai, i fra Jordà és va quedar sol i desemparat a l'Índia. Es conserven dues cartes de fra Jordà que ho expliquen, de 1321 i de 1323 (publicades en traducció al català a les pp. 117-124). La crònica del viatge (pp. 61-113) combina meravelles fabuloses, que comparteix amb altres obres del mateix gènere, amb dades molt concretes sobre geografia, botànica, usos alimentaris i costums de l'Índia. L'editor, escriptor i periodista, a la introducció (pp. 11-59, sense notes ni bibliografia), relaciona la missió de fra Jordà amb Llull als temps del Concili de Viena del Delfinat, però no hi ha res al text que tradueix que es pugui connectar amb Llull. Malgrat el títol, no hi ha edició de l'original llatí (*Mirabilia descripta*, ca. 1329-1330). El que l'editor considera la crònica de fra Jordà 'de Catalunya' procedeix d'un manuscrit llatí de la British Library del qual no es dona la signatura. El text va ser publicat per Charles Coquebert de Montbret al segle XIX a un no més precisat «Butlletí de la societat geogràfica francesa» (p. 35). El 1863 la Hakluyt Society de Londres en va publicar una versió anglesa. L'Encyclopaedia Britannica recull l'entrada «Jordanus» relativa a l'autor de la crònica. La traducció francesa és del 1925. El lector català interessat té tota una recerca a fer per complementar la lectura de la traducció catalana d'aquesta crònica, acompanyada de notes i d'una fervorosa defensa de la catalanitat de fra Jordà, però totalment privada de qualsevol indicació bibliogràfica. L'editor signa la seva introducció a Delhi el 2014 i mostra familiaritat amb la geografia i la història de l'Índia.

L. Badia

51) Marini, «“Sanctissimus mandavit responderi, ut tandem quiescat”. Sulle tracce di alcuni manoscritti lulliani conservati a Roma».

Raimondo Lullo è stato un pensatore singolare, ma indubbiamente ancor più singolare è stato il percorso delle suoi manoscritti, che, per diverse motivazioni –vuoi legate alle polemiche sull’ortodossia, vuoi legate a finalità editoriali– ha portato al formarsi di consistenti nuclei dislocati dalla situazione originaria in periodo moderno.

Questo è cosa accertata da una ricca e specifica bibliografia, ma per il territorio italiano continua ad essere fonte di problemi più che per Germania e Francia –che pure hanno, con i nuclei a Monaco e a Parigi, un ruolo di primo piano nel panorama lulliano– per un semplice motivo: nel suo programma di diffusione, vale a dire nel Testamento del 1311, Lullo designava Genova come luogo di raccolta delle sue opere<sup>17</sup> lasciando dunque a noi il non facile compito di valutare se effettivamente siano seguiti invii di materiale (proseguendo gli originari contatti testimoniati da manoscritti inviati in Italia in periodo precedente al 1311); quanto (o se) questo abbia contribuito a mantenere in vita lungo il Trecento quel lullismo italiano, che si imporrà nel Quattrocento sicuramente grazie a contatti esterni; cosa invece sia arrivato tardi, diretto verso il Santo Uffizio.

Non è un compito semplice: le dimensioni della produzione lulliana; la scarsità di manoscritti datati (di presenza più bassa in percentuale che per altri autori); l’internazionalità dei centri lullistici rendono difficile seguire i percorsi dei testimoni, ma l’esistenza di due strumenti di lavoro assolutamente di prim’ordine quali il complesso portale allestito da Barcellona e la messa in rete di tutti i manoscritti sul collegato sito di Friburgo, frutto di anni di serio impegno e lavoro, rende possibile procedere in modo ordinato e costruttivo, cioè scientifico.

Spiace dunque dover constatare nel lavoro in esame, che pur presenta un solido impianto storico, una disorganicità e una serie di inesattezze, frutto di un mancato momento di ricontrollo finale sulle fonti disponibili in rete (episodicamente citate), che non solo lo rendono scarsamente utile ma pericoloso:

– poco utile perché basato su presupposti discutibili: una scelta di ma-

---

<sup>17</sup> Nel testamento si cita anche Parigi, o meglio la Certosa di Vauvert, ma lì, anche grazie all’attività del suo discepolo Le Myésier e agli inventari della Sorbona, la situazione è governabile



noscritti rappresentativi «ai fini della ricostruzione delle più generali vicende legate alla circolazione dei testi lulliani a Roma» (p. 483) avrebbe avuto bisogno di una ampia e sempre dichiarata, base bibliografica, mentre nel lavoro i riferimenti agli studi precedenti sono scarsi e per di più messi un po' a caso;<sup>18</sup> inoltre individuare come elemento significativo ai fini della scelta la presenza di «almeno un testo in lingua catalana», desumendone pure una familiarità degli ambienti curiali con le lingue iberiche, è piuttosto curioso. Il dato ha un significato diverso e molto più complesso: i depositi lulliani a Roma e in Vaticano sono per lo più legati a provenienze da zona catalana, ma quelli arrivati precisamente a fini di verifica dottrinale dovrebbero in più manifestare una specifica attenzione alla circolazione legata ad ambienti –per così dire– popolari. E' dunque proprio esattamente il contrario: come sempre in Lullo (possiamo dire: prima, durante e poi) è il rapporto latino/volgare che dà il polso delle diverse situazioni.

– pericoloso perché offre dati codicologici diversi –in alcuni casi sicuramente errati– riguardo a manoscritti presenti nella Lull DB, senza verificare, rilevare le differenze e motivarle.

Dal momento che nel 2009, grazie ad una convenzione a più parti (SISMEL – Centre de Documentació Ramon Llull – Raimundus Lullus Institut) era stato iniziato un aggiornamento su base informatica dei manoscritti lulliani conservati a Roma che, pur se sospeso per difficoltà di fondi, aveva prodotto la revisione del patrimonio lulliano conservato a Sant'Isidoro dei Francescani Irlandesi (nonch'è il contributo citato qui alla n. 18) è nostro espresso dovere verificare le informazioni, anche al fine di preservare la banca dati dal rientro di errori per «aggiornamento».

Esclusivamente a beneficio degli studi e senza alcuna vis polemica si elencano le criticità rilevate.

[p. 485] Il ms. S. Isidoro 1/43,<sup>19</sup> pur giudicato particolarmente signifi-

---

<sup>18</sup> Nonostante che l'elenco bibliografico a fine lavoro sia ricco, non sembra realmente utilizzato: i debiti non vengono mai dichiarati, a cominciare dalla iniziale selezione dei manoscritti, che ricalca la scelta già compiuta da Pérez, *Los fondos lullianos* (citato solo alla nota 3) a seguire con il nostro lavoro sui manoscritti di S. Isidoro (che ripubblica l'inventario Galmés) citato di sfuggita solo in fine, nella nota 77.

<sup>19</sup> E' obbligo segnalare, per evitare possibili successive confusioni, l'anomala citazione dei manoscritti, dove alla segnatura è sempre regolarmente affiancato tra parentesi quadra il numero progressivo corrispondente alla relativa descrizione nell'Appendice.

cativo, non ha goduto di un giusto esame: la nota di possesso di Ramon Pujol presente a f. 14r, in posizione anomala, aveva portato alle riflessioni leggibili sulla descrizione del manoscritto in rete, dove sono anche rilevati in successione i due possessori del manoscritto Antoni Serra (non rilevato in Marini) e Antoni Bellver; l'ipotesi che il volume sia passato dal Pujol a Mario de' Passa è irrilevante dato che è priva di documentazione diretta e il volume non è in elenco nell'inventario dei libri di questo eremita veneziano. Tra i manoscritti appartenuti a Bellver (e citati a p. 486) non sono ricordati –anche se registrati dalla Lull DB– l'Ott. lat. 1624 e il Vat. Lat. 10734 (quest'ultimo è citato come appartenente al Bellver a p. 490 come uno dei volumi inviati a Roma con l'1/43); la «terza nota» che recita «Al molt illustre y molt Reverent Senor don Juan de Vich ecc ecc» (p. 487) è una prova di penna, inserita in una serie di tre prove più o meno interrotte (della stessa mano la prima: «Al magnifico domino Anthonio/») come si può verificare dalle immagini in rete: come tale non ha un preciso valore se non di indicazione cronologica. Per finire la rilegatura non è originale né presenta cartellini originali: come giustamente specificato nella descrizione in rete è degli inizi del sec. xx.

[pp. 487-489] Altrettanto imprecisa è la ricostruzione del ms. Ott. lat. 542 che giustamente è stato da Soler (non citato, anche se si rimanda alla bibl. in rete) collegato con il ms. Palma, BP 1002, originaria parte iniziale per evidente solidarietà grafica, codicologica e decorativa. Oltre alle affinità esterne il collegamento tra i due manoscritti è anche esplicitamente testuale: Palma 1002 (che contiene solo III.7 *Llibre de sancta Maria*) si chiude con la rubrica delle *Hores de Sancta Maria* e al marg. inf. il richiamo A honor, ripreso dal manoscritto ottoboniano con una bella A di ampie dimensioni e filigrana piuttosto caratteristica, analoga a quelle della parte ottoboniana (mentre il «frammento di notizie in latino sulle *Hores de Sancta Maria*» che si presenterebbe all'inizio di Ott. 542, citato da Marini, è in realtà residuo di un testo non identificato del sec. xiv, incollato sulle controguardie anteriore e posteriore; forse originali carte di guardia).

Dal momento che il solo Palma 1002 presenta la nota di possesso, iniziale, del Serra e il solo Ottoboniano la nota di possesso, iniziale, del Bellver delle due l'una: o le due unità codicologiche non sono mai state unite o, dei due possessori, ad operare il distacco difficilmente sarà stato il Bellver, che comunque non risulta avere anche la prima parte. Anche in questo caso la Lull DB dà informazioni corrette.

[p. 491] Il ms. Vat. Lat. 4850 non offre la versione latina e catalana dei *Llibre de mil proverbis*, ma la versione latina del *Liber proverbiorum* (Bo III.26) e quella catalana dei *Mil proverbis* (Bo III.53): sarebbe certo buon testimone del successo di queste forme paremiologiche –che raccolgono, cioè, opere di uno stesso autore composte in momenti diversi ma dello stesso genere– però basta un’occhiata sulle riproduzioni in rete per capire che il manoscritto è residuo di unità maggiore (inizia con numerazione antica XCIII) e tra le due attualmente presenti c’è una frattura codicologica (in base ai richiami fascicolari)

[p. 497] Il ms. San Isidoro 1/18 contiene (riprendo da Llull DB):

1. 1, FD II.288 – *Senys espirituals i virtuts teologals* (català)
  2. 1- 34v, II.A.17 – *Llibre d’intenció* (català)
  3. 35-38v, III.13.bis – *Lo pecat d’Adam* (català)
  4. 38v-50r, IV.73 – *Llibre de consolació d’ermità* (català]
  5. 50r-51v, FD II, 283 – *Consectari de quatre virtuts* (català)
- 6.51v.104v [Pseudo S. Bernardus1 – *La consciencia de mossen sant Bernat* (català)

La successione delle opere indicata in Marini è erronea e confusa; l’inventario di Maiorca (cui Marini fa riferimento, p. 496) probabilmente non segnala la presenza del *Consectari de quatre virtuts* perché spesso direttamente sussunto nel *Llibre de consolació d’ermità*.<sup>20</sup>

[p. 497] Nell’inventario della causa Lulliana citato relativamente alla possibile identificazione del lemma 32 «Raymundi Lulij principia philosophiae» con il ms. S. Isidoro 1/22, contenente le opere III.43 e III.43bis, è da precisare che il lemma inventariale, genericamente espresso, può riferirsi sia a II.A.11 che a III.43. Proseguendo nella lettura, l’inventario «successivo» (quello di Arce de Herrera, + 1590) è successivo come posizione (si dice infatti «rilegato con il precedente») non come cronologia; nel catalogo di Arce de Herrera i *Principia philosophiae* sono indicati con il titolo catalano *De comensament de*

---

<sup>20</sup> Maribel Ripoll Perelló, «El *Llibre d’intenció* de Ramon Llull: recepció y difusión histórica», *Àmbitos* 31 (2014), pp. 81-91.

*philosophia* ma l'incipit in latino (*Cum philosophie*) è effettivamente quello di III.43.

La molteplice produzione lulliana esige una particolare attenzione nella citazione di titoli simili di opere differenti (nelle schede della Llull DB è sempre posta una nota chiarificatrice nei casi dubbi) ed è necessaria l'esatta circostanziazione soprattutto quando si ricercano le opere nei cataloghi e negli inventari (ancora una volta la Llull DB include un settore specificamente dedicato a questo). Al proposito si può anche rilevare come l'apposizione dell'articolo indefinito al *Cant de Ramon* –pp. 493 e 502– faccia pensare a un'opera generica, quando invece ci si riferisce a un'opera precisamente così titolata, che quindi richiederebbe l'uso dell'articolo definito.

[p. 497] Non ci risulta che il ms. S. Isidoro 1/38 sia riconducibile alla «collezione Bellver», cosa che sicuramente non sarebbe sfuggita a Soler che se ne è a lungo e più volte occupato. I manoscritti riferibili a Bellver sono esattamente, al momento attuale, quelli specificati sulla Llull DB. E' del tutto possibile che un preciso e analitico lavoro sul fondo Ambrosiano ampli le conoscenze.

[p. 499] Il ms. S. Isidoro 1/103 contiene, dopo tre testi lulliani (III 41b, III. 42 e III.13 bis), una serie di preghiere contestuali vergata dalla stessa mano quattrocentesca; il fatto che gli inventari non citino la preghiera in catalano aggiunta sulla metà del foglio finale, da mano leggermente successiva ma pur sempre quattrocentesca (vd. immagini in rete), non è sufficiente a far diventare la preghiera un'aggiunta tarda (dunque del sec. XVII) ad opera di un catalano italianizzato a Roma! la presenza di alcuni tratti grafico-linguistici italiani nel testo (per es. *che/chi* per *que/qui*; *tuo* per *teu*) e di alcune incertezze nella resa grafica di alcuni foni catalani farebbero piuttosto pensare il contrario.

[p. 499] Il ms. 1/71 è, in base a valutazioni grafiche, collocabile tra fine XV e primo quarto XVI; la nota su f. Ir *Hunc librum scrixist frater Iacobus* (la restituzione *scrixist* sembra la più attendibile alla luce delle varie mani presenti nel ms.) ha valore incerto, dato che il manoscritto offre in più punti soluzione di continuità e soffre di ampia caduta materiale di fogli (ad es. nel *Plant de la Verge* o nel *Desconhort de nostra Dona*).

[p. 500 e sgg.] Tutta la ricostruzione ipotetica di possibili provenienze

per alcuni manoscritti conservati a Roma o non presentano i dovuti riferimenti bibliografici<sup>21</sup> o sono un insieme di banalizzazioni, nelle quali è trascinato pure il delicato lullismo padovano che richiede occhi paleograficamente più esperti (ma anche qui, una maggior attenzione agli studi più recenti).

Si segnala poi un refuso tipografico: il Vat. Lat. 9433 cit. una volta a p. 504 e una seconda nella successiva è invece Vat. Lat. 9443 (il refuso crea un bel pasticcio con il Vat. Lat. 9344 nelle stesse pagine menzionato); riguardo poi al Vat. Lat. 9443 avevamo già scritto che l'attribuzione di Perez non trova conferma nel ms.; riguardo alle descrizioni in Appendice non è il caso di spendere parole.

Per concludere non vorremmo che queste note fossero viste come un «cahier de doléance»: l'impressione è che l'autore abbia inserito in un tessuto storico ben padroneggiato elementi provenienti da un ambito non frequentato, quello del manoscritto, e che sia ricorso a schede vecchie ingenuamente non ricontrollate (e così si spiegherebbe, alla n. 19 di p. 488 nella lunga trascrizione della nota latina su Antoni Serra dal ms. Palma, BP 1052 la presenza, ricopiata per disattenzione dalla fonte che ha davanti, di una nota in catalano: [al marge: seu scripsi].

Gabriella Pomaro

54) Muzzi, «Raimondo Lullo e la base reale del confronto interreligioso: il *Libre de contemplació en Déu* e il *Llibre del gentil e dels tres savis*»

Il saggio prende in considerazione il cap. 346 del *Libre de contemplació* dal titolo «Com hom adora e contempla son Déu gloriós que li demostre art e manera per la qual pusquen esser endressats e convertits los infieels a carrera de perdurable benauyransa» e il *Llibre del gentil e dels tres savis* per spiegare i fondamenti lulliani del dialogo interreligioso prima della caduta di S. Giovanni d'Acari nel 1291. Muzzi osserva che solo la ferita del 1291 costrinse Llull a confrontarsi con il tema della crociata. Nelle opere precedenti la sua fiducia nel dialogo, fondato sulla discussione razionale, è incondizionata e netto è il rifiuto della violenza. La possibilità del confronto con le altre religioni nasce

---

<sup>21</sup> Per Roma, Biblioteca Corsiniana, 44.A.3 vd. Pomaro-Sari, p. 30.

per Llull dalla conoscenza reciproca, una conoscenza che riguarda le rispettive Leggi e lingue, ma senza il ricorso alle autorità.

Nel commentare il cap. 346 del *Libre de contemplació*, l'A. riprende la struttura e i suggerimenti bibliografici contenuti nell'articolo di Josep Pararnau, *Consideracions sobre el tema de Missió i croada en Ramon Llull dins publicacions recents (ATCA 22, 2003, pp. 561-578)*, in particolare il richiamo alle tesi esposte da Ramon Sugranyes de Franch nel volume *Raymond Lulle docteur des missions* (1954). Del *Llibre del gentil* Muzzi evidenzia le strategie del confronto interreligioso, definendone il metodo «una sorta di manuale della *demonstratio per aequiparantiam*», affermazione che sarà da intendere in senso non tecnico.

L'argomentazione concorda con quanto sostenuto da Josep Pararnau in un altro articolo (*Certes, hipòtesis i preguntes entorn el tema «conversió i croada» en Ramon Llull. «Croada militar» o «croada gramatical»? ATCA 25, 2006, pp. 479-506*), in cui si affronta il tema della conversione e della crociata a partire dalla frattura, vera o presunta, che la presa di S. Giovanni d'Acri avrebbe prodotto nel pensiero di Llull sul tema della crociata. Questo articolo di Pararnau non è citato da Muzzi, ma sarebbe stato molto utile per proiettare oltre il 1291 la portata dei due testi analizzati, ancorando il tema della crociata a specifiche richieste di pronunciamento avanzate dal papa. Nel *Libre de contemplació* Llull condanna l'uso della forza, ammettendolo solo in caso di aggressione. Pararnau mostra come tale posizione resti invariata e coerente con quella espressa in due scritti del 1292, spesso citati a sostegno di un cambiamento di rotta, cioè il *Liber de passagio* e il *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*.

Sulla natura del dialogo interreligioso, l'A. insiste sull'apertura lulliana alla fede altrui, fino a scrivere che Llull, «secondo una classificazione moderna, è un inclusivista, non invoca la validità unica del cristianesimo». Un esempio di questa opzione sarebbero il finale aperto del *Llibre del gentil* e, sembra di capire, la scelta della lingua di composizione, che in ambedue i casi analizzati sarebbe l'arabo. Tale indicazione non è suffragata per il *Libre del gentil*, il cui originale è catalano, e andrebbe discussa nel caso del *Libre de contemplació* se, come scrive Muzzi, fu steso in arabo per «essere letto direttamente dai musulmani». A tale affermazione segue un richiamo alla complessa

struttura dell'opera, ma manca un accenno, opportuno in tema di dialogo interreligioso, ai cambiamenti che Llull stesso dice di aver apportato nella versione catalana (e poi latina), i quali riguardano proprio le Verità cristiane che il filosofo intende dimostrare agli infedeli: la Trinità e l'Incarnazione («per açò lo vostre servidor transporta e muda en esta translació moltes raons qui no són tan altes en l'exemplar aràbic a adorar e a contemplar vostres vertuts glorioses, com són celles que lo vostre servidor en lloc d'aquelles muda e puja altres raons pus altes e pus acabades a adorar e a contemplar la vostra humana natura e la vostra natura divina», cap. 352).

Il dialogo interreligioso è centrale nella missione lulliana e costituisce uno degli aspetti più originali del suo pensiero. Proprio per questa ragione sarebbe opportuno approfondirne il nesso con il tema della conversione e con le strategie da attuare, speculative e politiche, che ad essa conducono. In alcuni passaggi di questo articolo, che privilegia le convergenze tra religioni monoteiste, l'ostacolo che rappresentavano i concetti di Trinità e Incarnazione sono appena accennati, pur rappresentando lo scopo dell'Arte e delle sue riscritture in più lingue.

Elena Pistolesi

#### 56) Pereira, «Raimondo Lullo e l'alchimia: un mito tra storia e filologia»

In questo articolo, l'autrice corregge l'affermazione del p. Gabriel Ramis<sup>22</sup> che le attribuisce in modo esclusivo l'identificazione delle opere pseudolulliane sull'alchimia che hanno «perjudicado el *opus* luliano referente a su ortodoxia» (Ramis 2000, 324). L'autrice afferma che all'inizio della sua ricerca sul tema non aveva preso in considerazione quanto il suo lavoro potesse essere importante per la canonizzazione di Llull e prosegue ricostruendo, con mirabile capacità di sintesi, il percorso storico e filologico dei manoscritti alchemici pseudolulliani. Pereira attesta che già Lucas Wadding aveva fornito prove che confutavano l'autenticità degli scritti alchemici, operazione che Pereira conferma e porta a termine con il suo noto lavoro (Pereira 1989), confermando che la produzione alchemica attribuita al beato inizia suc-

---

<sup>22</sup> G. Ramis, «Historia de la Causa de Canonización del Siervo de Dios Ramón Llull, Llamado Beato (1232c.-1315)», *Analecta TOR* 31/165 (Roma, 2000), pp. 307-325.

cessivamente alla sua morte. Nonostante il percorso di queste opere alchemiche sia importantissimo per la diffusione del lullismo in Europa, oggi si può affermare con certezza, grazie anche all'opera di Pereira, che questo filone non deve essere attribuito a Lullo.

Simone Sari

59) Ramis Barceló, «El Pontificio Colegio de la Sapiencia de Mallorca durante el siglo xvii: Constituciones y colegiales».

60) Ramis Barceló, «Entorn al lul·lisme del cardenal Despuig».

62) Ramis Barceló, «Las cátedras suaristas de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1767)».

65) Ramis Barceló, «Las cátedras escotistas de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1824)».

40) García Pérez i Ramis Barceló, «Un conflicto universitario y los orígenes de la represión antiluliana del obispo Juan Díaz de la Guerra en el seminario de Mallorca».

41) García Pérez, «La persecución del lulismo en la Catedral de Mallorca durante el episcopado de Juan Díaz de la Guerra (1772-1777)».

42) García Pérez «La represión antiluliana del obispo Díaz de la Guerra en Andratx».

Rafel Ramis Barceló ha publicat una sèrie d'articles que, en conjunt, dibuixen tot un panorama bastant complet del funcionament del sistema d'ensenyament a Mallorca i, pel que aquí ens interessa, del paper que hi tenia el lul·lisme. A «El Pontificio Colegio de la Sapiencia de Mallorca durante el siglo xvii: Constituciones y colegiales» ens fa un retrat molt complet de l'organització i de la vida quotidiana al Col·legi de la Sapiència, tot basant-se en la documentació procedent del mateix centre d'ensenyament. Fundat per Bartomeu Llull, el Col·legi de la Sapiència



fou erigit el 1633 i es posà en marxa el 1635, en un moment en què dominava la influència del Concili de Trento (1545 i 1563). En els inicis fou concebut com un Col·legi Menor, on podien estudiar joves amb pocs recursos econòmics, però que demostrassin un bon nivell intel·lectual. Per aquest motiu, s'hi accedia per oposició. El Dr. Ramis explica de manera molt detallada el regiment d'aquesta institució d'ensenyança, que es regia per unes normes força estrictes, però que, al capdavall, no presentava conflictes gaire diferents dels d'altres centres semblants. Així, a les Constitucions del centre s'especificava que els col·legials havien de dormir sols i que, si en trobaven algun en el vici de la fornicació o altres delictes pitjors, havia d'esser expulsat. Aquesta i altres regles semblants (que regien la manera de vestir, la manutenció, les eleccions dels càrrecs, etc.) ens resulten de tot comprensibles i no creiem que les hàgim de resseguir aquí. Tanmateix, ens permeten comprendre com era el dia a dia en aquest centre d'ensenyament.

Per als estudiosos del lul·lisme l'interès de l'article està en el fet que el Col·legi de la Sapiència fou clau per a la configuració d'una elit de professors defensors del lul·lisme. L'Art lul·liana era un dels coneixements centrals que els col·legials havien d'adquirir, per la qual cosa els dos últims anys havien de llegir l'*Art general* de Ramon Llull. Ramis també es refereix a l'existència de nombrosos llibres d'història de Mallorca a la biblioteca de la Sapiència, la qual cosa palesa que s'induía els estudiants a tenir curiositat envers la cultura pròpia. A més, entre aquests volums hi figuraven llibres i manuscrits d'obres del beat Ramon, que constituïen gairebé la meitat del fons bibliogràfic de la institució. D'aquí que sigui lògic deduir que la Sapiència era un centre lul·lià al servei de la pietat i de la devoció de la Diòcesi de Mallorca. Aquest interès per Llull, a més, tenia el suport institucional de la monarquia, ja que Felip II havia estat un dels grans protectors de la filosofia lul·liana. Igualment, el Col·legi de la Sapiència destacà en la formació de sacerdots defensors de la cultura i de les tradicions mallorquines. És molt interessant sobretot la relació amb l'Estudi General Lul·lià, atès que molts dels catedràtics d'aquest últim centre havien estat alumnes del Col·legi de la Sapiència. Sens dubte, la formació rebuda a la Sapiència sobre l'Art de Llull feia aptes els antics col·legials per acabar ensenyant-lo. A la vegada, el Col·legi de la Sapiència, en promoure el lul·lisme i ser un centre que defensava la pietat i els costums mallorquins, va adquirir un caràcter específic que el diferencià d'altres col·legis semblants de la resta de l'Estat.

La relació entre la pervivència i la transmissió del lul·lisme i la universitat de Mallorca durant els segles xvii i xviii és analitzada als articles de Ramis Barceló «Las cátedras suaristas de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1767)» i «Las cátedras escotistas de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca (1692-1824)», encara que ambdós treballs se centrin en una recerca més àmplia sobre les càtedres universitàries mallorquines. En el primer l'autor ens parla del privilegi obtingut del papa Pius IV pel Col·legi de Monti-Sion que li permetia atorgar graus menors en Filosofia i Teologia, fet que va provocar conflictes amb l'Estudi General Lul·lià, que posseïa aquest privilegi des del 1483. A partir del segle xvi el lul·lisme ja no podia ser l'única doctrina que s'ensenyàs a la universitat i aleshores els jurats volien implantar els cursos complets de les quatre facultats, en les quals es poguessin obtenir tots els graus. Tanmateix, els enfrontaments entre lul·listes i antilul·listes varen dificultar el funcionament de la universitat mallorquina. A la segona dècada del segle xvii les càtedres de filosofia lul·liana convivien amb les càtedres de filosofia tomista, en mans dels dominicans. De fet, coexistien càtedres i especialitats diferents en Filosofia i Teologia a la universitat: suaristes, tomistes, escotistes i lul·listes. Però, mentre els jesuïtes i els franciscans acceptaven també el lul·lisme, al costat de les seves doctrines, i permetien que els seus estudiants cursassin alguna assignatura de lul·lisme a l'Estudi General, els dominicans no ho permetien. Així, els suaristes i els escotistes foren aliats dels lul·listes, mentre que els tomistes foren els seus enemics declarats. En el fons, però, sols hi havia dos tipus de pensament: l'aristotelisme –interpretat per Sant Tomàs, per Duns Escot o per Suárez– i el lul·lisme. Els jesuïtes ostentaven dues càtedres suaristes en el Col·legi de Monti-Sion –d'aquesta manera, el pensament oficial de la Companyia tenia rang universitari–, però afegien a la formació suarista el coneixement de l'Art de Llull. Gràcies a això alguns jesuïtes, com el P. Custurer, foren experts lul·listes i defensaren el culte al beat. La relació entre el Col·legi de Monti-Sion i l'Estudi General Lul·lià, tot i la rivalitat entre ambdues institucions, fou molt estreta, atès que el primer passà a ser un annex de la universitat mallorquina. Per aquest motiu, molt més tard l'expulsió de la Companyia de Jesús el 1767 va suposar una decadència per a la Universitat Lul·liana.

Els franciscans, que havien adoptat el pensament de Duns Escot, varen tenir una gran influència en la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca. A l'illa, els franciscans consideraren que tant Llull com Escot

eren els mestres del seu orde i varen sintetitzar les doctrines d'ambdós pensadors. Àdhuc varen concórrer a la provisió de càtedres de Filosofia i Teologia lul·liana fins a la desaparició de la nostra universitat el 1830. L'escotisme va tenir més pes a Mallorca que a altres universitats de la corona espanyola i es va singularitzar de l'escotisme de Castella, del de la Corona d'Aragó i del d'Amèrica. Aquest fet diferencial fou motivat per l'afinitat que els franciscans sempre varen tenir vers Ramon Llull. A més, els escotistes veien moltes semblances entre el pensament de Llull i el de Duns Escot en qüestions controvertides com Crist, la Verge Maria i la Creació. Un dels molts professors de què parla Ramis Barceló fou Fr. Pere Vaquer (1703-1788), que en un curs de teologia escotista va demostrar la compatibilitat entre les idees de Ramon Llull i les de Duns Escot. Si bé els franciscans foren un sector minoritari en la universitat, hi aportaren destacats intel·lectuals. Rafel Ramis Barceló ressegueix un per un els catedràtics escotistes de Mallorca fins arribar al segle XIX, quan molts dels franciscans liberals foren perseguits, empresonats i àdhuc assassinats pels absolutistes.

Un cas concret de vinculació entre un important personatge mallorquí i el lul·lisme és analitzat per Rafel Ramis Barceló al treball «Entorn al lul·lisme del cardenal Despuig». L'estudiós considera que hi ha tres lligams entre Antoni Despuig i Dameto i Ramon Llull: a) l'ambient familiar; b) els estudis a la Universitat Literària de Mallorca, i c) el seu paper en la Causa Pia Lul·liana. El futur cardenal Despuig pertanyia a una família que, en l'època de les lluites entre lul·listes i antilul·listes (dits popularment *gorrions* i *marrells*), havia destacat per la defensa del beat. És el cas, sobretot, del seu oncle, el bisbe Llorenç Despuig. Antoni Despuig va viure personalment la repressió antilul·liana del bisbe Juan Díaz de la Guerra. Pel que fa als estudis a la universitat, només es pot remarcar que, tot i que aleshores aquesta institució es trobava en una situació prou degradada, el cardenal Despuig havia tengut professors que destacaven en el seu lul·lisme i, després dels seus estudis, seguí vinculat a les institucions universitàries de l'illa. Pel que fa a la seva actuació des de Roma en la Causa Pia Lul·liana –sobretot en el cas del postulant Fra Francesc Vich de Superna, que perdé tota possibilitat d'ajut econòmic per a la Causa–, el Dr. Ramis conclou que Despuig, tal volta per la seva actitud il·lustrada, no es va acabar d'implicar d'una manera directa i valenta a favor del lul·lisme, tot i tenir-hi simpaties, i que potser el seu favor envers Llull venia donat sobretot per l'amistat que l'unia amb alguns dels principals lul·listes de l'època.

L'estudi del conflicte entre lul·listes i antilul·listes al segle XVIII i de l'actitud violenta del bisbe Juan Díaz de la Guerra a favor dels segons és analitzada en tres articles: «Un conflicto universitario y los orígenes de la represión antiluliana del obispo Juan Díaz de la Guerra en el Seminario de Mallorca», de Francisco José García Pérez i Rafel Ramis Barceló, «La persecución del lulismo en la Catedral de Mallorca durante el episcopado de Juan Díaz de la Guerra (1772-1777)» i «La represión antiluliana del obispo Díaz de la Guerra en Andratx», de Francisco José García Pérez. Es tracta de tres articles complementaris entre si que ressegueixen tres episodis concrets de la persecució que patí el culte a Ramon Llull durant el pontificat de l'esmentat bisbe, però que permeten deduir-ne una actuació clarament deliberada de Díaz de la Guerra amb la finalitat d'imposar una actuació política premeditada. Aquesta persecució se situa en el context de la política centralista i uniformitzadora del regnat de Carles III, les idees del qual el bisbe Díaz de la Guerra volia imposar «religiosament». Es tracta d'un cas clar de submissió de l'Església a la política del rei, en un moment en què dominava el «despotisme il·lustrat» a mans d'un monarca que volia la uniformitat de tots els territoris de l'Estat. Recordem que Carles III féu canviar el nom de la nostra universitat perquè passàs a dir-se «Universitat Literària» en lloc d'«Universitat Lul·liana». El culte i la devoció populars a Ramon Llull existents a Mallorca –així com la llengua catalana i altres trets propis de la nostra identitat cultural– implicaven un particularisme que fou objecte de persecució per Díaz, la qual cosa va convertir el seu pontificat en un dels més odiats (si no en el més odiat) de tota la història de l'illa. Aquesta actitud va portar a un enfrontament directe del bisbe amb les institucions mallorquines: la Universitat, el Capítol de la Seu, els ajuntaments, etc. Uns enfrontaments en els quals també va participar la gent del poble, que sentia una gran devoció per Llull. Díaz de la Guerra no sols va menystenir la figura del beat en actes públics i posà traves a la celebració de les festes de la conversió i el martiri de Llull, sinó que també va donar suport als atacs dels antilul·listes. Tanmateix, l'actuació antilul·lista de Díaz de la Guerra ja havia tengut altres precedents, tot i que no havien estat tan exagerats, com el pontificat de Francisco Garrido de la Vega i el comandament del capità general Francisco de Paula Bucareli y Úrsula, el qual havia destacat pel rebuig a la Companyia de Jesús i al lul·lisme i pel suport als dominicans i que s'havia enfrontat al bisbe mallorquí Llorenç Despuig, prolul·lista, al qual ens hem referit abans.

A «Un conflicto universitario y los orígenes de la represión antiluliana del obispo Juan Díaz de la Guerra en el Seminario de Mallorca» Francisco José García Pérez i Rafel Ramis Barceló estudien un dels episodis inicials d'aquesta lluita del bisbe Díaz de la Guerra que tengué lloc en el Seminari de Mallorca. L'anècdota era en si insignificant: dos seminaristes s'havien barallat perquè un d'ells havia intentat obligar l'altre a besar una imatge del beat; en resposta, l'estudiant antilulista havia llençat un objecte contra un quadre de Llull, i les autoritats del Seminari l'havien penalitzat amb un càstig corporal, cosa que les normes de la institució no permetien. Davant aquest fet, el bisbe va aplicar una dura repressió al rector del Seminari i al professor implicat en l'afer i desencadenà una sèrie d'ordres encaminades a la supressió del lul·lisme i a la implantació d'unes reformes dins el Seminari que ja tenia *in mente*: la confiscació dels béns del Col·legi de la Sapiència i el seu traspass al Seminari; la prohibició dels resos al beat; la proscripció de tenir estatuets, estampes i imatges de Ramon Llull; l'ordre que tots els seminaristes es formassin dins el Seminari (i no a la Universitat Literària); la imposició del tomisme com a única doctrina oficial i la consideració de l'Art lul·liana com una simple disciplina de combinatòria matemàtica, ja totalment desfasada; etc. Aquestes mesures varen ocasionar una forta reacció en favor del lul·lisme i, en abandonar Díaz de la Guerra la seu episcopal, el Seminari tornà enrere les seves mesures. Tanmateix, el que els autors del treball ens volen fer veure és que, rere aquest episodi purament anecdòtic, hi havia tot un pla preconcebut i que l'incident tan sols va ser l'excusa que va permetre al bisbe poder posar en marxa uns canvis que ja s'aplicaven en altres diòcesis de l'Estat, d'acord amb els plans de la monarquia borbònica.

A «La persecución del lulismo en la Catedral de Mallorca durante el episcopado de Juan Díaz de la Guerra (1772-1777)» Francisco José García Pérez se centra en la persecució que va tenir lloc a la catedral mallorquina, on Díaz de la Guerra va prohibir, com en les altres esglésies de la seva jurisdicció, la iconografia lul·liana (talles, quadres, estampes, etc.). Aquesta proscripció fou ampliada després amb la norma que impedia batejar infants amb el nom de Ramon o Ramona –que es convertí en un «nom prohibit»– per anul·lar la devoció popular al beat. Fins i tot el bisbe arribà a proposar penes de multa o de presó per als domers que participassin en cerimònies de bateig en què es posàs aquest nom a un infant. Tanmateix, les mesures del bisbe varen causar

un enfrontament directe amb el Capítol de la Catedral, que acabà desobeint aquestes normes i s'hi enfrontà obertament.

«La represión antiluliana del obispo Díaz de la Guerra en Andratx» ens assabenta d'un altre episodi concret que va tenir lloc a la vila d'Andratx, amb motiu de la desaparició d'un quadre de Llull, tot seguint l'ordre del bisbe contra la iconografia lul·liana, de la qual el poble va culpabilitzar l'economista. Els aldarulls populars que el fet va ocasionar varen mobilitzar l'ajuntament i fins i tot es varen estendre a altres poblacions de l'illa, entre les quals Calvià i Palma mateix, que s'oposaren a la política repressora de Juan Díaz de la Guerra. El que més destaca dels fets és la violència amb què uns i altres actuaven: el bisbe imposava penes d'excomunió i fins i tot demanava la intervenció militar, i el poble i els ajuntaments cremaven les ordres del bisbe i s'hi acaraven obertament. Ara bé, tot i el rebuig a les mesures repressores de Díaz de la Guerra, la seva actuació va tenir unes conseqüències negatives per al lul·lisme, perquè Carles III es va deslligar de la Causa Lul·liana i el lul·lisme ja no va tornar a tenir ni la unanimitat i ni la força de què havia gaudit fins aleshores.

En resum, aquests set articles constitueixen episodis diferents d'un mateix fet: el progressiu bandejament del pensament i de la devoció lul·lians, que primer va néixer per uns motius de caire més bé teològic o filosòfic i que, finalment, a la segona meitat del segle XVIII acabà esclatant per culpa de les reformes centralistes i absolutistes impulsades pels Borbons.

Pere Rosselló

61) Ramis Barceló, «Las cátedras lulianas de la Universidad de Mallorca (1692-1824)»

Des de fa uns anys, Rafael Ramis i Barceló (Universitat de les Illes Balears) dedica una sèrie de treballs a la història de la institució universitària al Regne de Mallorca durant l'edat moderna, centrats sobretot en la reconstrucció de la nòmina i els perfils del personal acadèmic.

La investigació parteix habitualment de la recerca arxivística per, en aquest cas, desbrossar la trama de les càtedres lul·lianes documentades

entre el 1692 i el 1824 a la Universitat lul·liana de Palma. Es tracta de tres càtedres de Filosofia (creades entre el 1567 i el 1705) i quatre de Teologia (dues majors: Prima, instituïda per Beatriu de Pinós; Vespres, per Agnès de Pacs i de Quint; i dues menors: teologia moral i teologia lul·liana), a més d'una cinquena de curta durada, creada *ad hoc* el 1732 per al franciscà Miquel Fornés. De cada càtedra, se n'estudia el finançament i els salaris, quan n'hi havia, les perspectives de promoció que s'hi associaven i els ocupants. El resultat més visible de l'estudi són els quadres de catedràtics. El seu estudi permet identificar pautes en els perfils, com ara el domini del clergat regular i secular o el progressiu interès dels ordes per tenir representació en les càtedres lul·lianes, a banda dels franciscans, i amb les excepcions previsibles (dominicans). L'obligatorietat dels estudis de filosofia implicarà que, al segle XVIII, no tan sols els estudiants de Teologia, sinó una bona part dels d'altres graus (Dret, Medicina) tinguin algunes nocions sobre el pensament lul·lià.

Una segona fase de la investigació gira al voltant dels continguts docents, sigui des de l'aproximació de caràcter institucional (estatuts i altres disposicions normatives), sigui des de l'anàlisi dels textos produïts pels professors (que l'autor relega a treballs posteriors). A les càtedres de filosofia lul·liana s'havia de llegir la *Logica brevis* i la *Logica nova*, i els continguts s'ampliaven a la física i la metafísica amb l'*Arbre de ciència*; els teòlegs havien de llegir el comentari de les *Sentències* i aplicar els principis de l'Art general a la discussió de les qüestions teològiques habituals en altres càtedres. S'aconsegueix així, doncs, que l'Art, circumscrita a l'estudi de la teologia, s'emmotlli dins l'estructura escolàstica tradicional. Ramis conclou, seguint Trias Mercant, que a la Universitat mallorquina moderna va predominar la voluntat d'harmonitzar el lul·lisme i l'escolàstica, que amagava la radical singularitat del primer. Hi havia, però, matisos: mentre que el lul·lisme dels catedràtics que havien passat pel Col·legi de la Sapiència tenia un to marcadament exegetic, bregat en les polèmiques amb els successors d'Eimeric, els catedràtics franciscans treballaven en la síntesi entre lul·lisme i escotisme. La novetat real enfront d'aquestes dues línies la marca la irrupció del lul·lisme moguntí a la Universitat, representat pels antics estudiants becats per les autoritats de l'illa que havien estat en contacte amb Salzinger i el projecte d'edició de Llull a Mainz. És un lul·lisme rupturista, que recupera les pretensions d'universalitat de l'Art, obert a les matemàtiques i la física, però també a la

tradició del Lull alquimista. El P. Pasqual, els Fornés i B. Rubí són els representants més conspicus d'un corrent discutit pel lul·lisme acadèmic tradicional i dominant a les càtedres universitàries mallorquines fins al trienni liberal.

Maria Toldrà

64) Ramis Barceló, «Nuevas perspectivas para la historia del lulismo: referencias lulianas desconocidas en textos impresos del siglo XVI»

Aquest nou treball de Rafael Ramis es presenta com una relació o compilació no exhaustiva de referències i al·lusions inèdites a la figura, l'obra o les doctrines de Ramon Llull en obres publicades al llarg del segle XVI. A les notes introductòries l'autor informa que ha exclòs del catàleg els autors ja estudiats en les obres de referència i les al·lusions relacionades exclusivament amb textos pseudolul·lians. Les unitats de la relació estan ordenades seguint un patró cronològic –en total n'hi ha quaranta-quatre; no hauria estat sobrer haver-les numerat. Segons l'autor, el conjunt d'al·lusions demostra la quantitat i la diversitat de lectors, de tota Europa, que s'interessaren per l'obra de Llull durant el cinc-cents. S'hi compten erudits humanistes, filòsofs i teòlegs, polemistes (calvinistes, luterans i catòlics) i fins i tot un tractadista d'art. Alguns d'aquests autors manifesten un coneixement relativament aprofundit de l'obra lul·liana, mentre que d'altres citen Llull per intermediació d'Eimeric o de comentaristes com Agrippa. Ramis comenta breument –a vegades massa i tot– cada una de les referències que cataloga: n'ofereix una contextualització mínima i assenyala la natura i l'abast de cada citació. En alguns casos convé llegir les entrades de Ramis amb l'ajuda de les fitxes corresponents de l'apartat «Lul·listes» de la Llull DB –elaborades per Maria Toldrà a partir de l'article ressenyat–, atès que aporten alguna informació complementària que l'autor no ha inclòs en els seus comentaris –vegeu per exemple la segona citació, la de Francesco Zorzi (p. 588). En conjunt, l'article de Ramis permet fer-se càrrec de l'extensió i la diversitat d'àmbits i de disciplines en què l'obra i la figura de Llull va incidir; al mateix temps, contribueix a conèixer amb més precisió tots els canals pels quals es va difondre i desenvolupar el lul·lisme europeu al llarg del segle XVI.

Francesc Tous



67) Ripoll Perelló, «Les edicions catalanes del *Llibre d'intenció*. Antecedents, història i caracterització»

L'autora descriu breument les diverses etapes de la història editorial de la versió catalana del *Llibre d'intenció* prèvies a l'edició crítica que ella mateixa preparà per al volum XII de la NEORL. Després d'un primer apartat dedicat al context i la difusió del text, que inclou taules de tots els testimonis manuscrits que l'han conservat, en la secció central del treball s'analitzen les edicions de Jeroni Rosselló (1886-1901) i Salvador Galmés (1935), els seus antecedents i la transcripció parcial d'un manuscrit custodiat a la biblioteca universitària de Halle duta a terme per Pere Barnils (1909-1910). Pel que fa als antecedents, Ripoll es refereix al projecte d'edició de les obres en prosa de Ramon Llull que havia previst el bibliotecari Bartomeu Muntaner i que incloïa el *Llibre d'intenció*. Gràcies a la correspondència d'aquest erudit, se sap que havia transcrit el text a partir del manuscrit 1025 de la Biblioteca Pública de Palma (*D*), que ell mateix havia redescobert, i de dos manuscrits més dels quals no dona informació. Ripoll es pregunta si Rosselló degué aprofitar els materials de Muntaner, que no van arribar a ser publicats, una possibilitat força factible tenint en compte que Rosselló tampoc no especifica explícitament a partir de quins manuscrits estableix el text. Pel que fa a les edicions, ambdues prengueren *D* com a testimoni base i cap de les dues es poden considerar crítiques, atès que no parteixen d'una anàlisi completa de tots els testimonis conservats i renuncien a estudiar-ne les relacions genètiques. Les dues iniciatives s'inscriuen en un context marcat per la voluntat de revalorar els textos catalans de Llull i, per tant, es poden definir com edicions d'urgència. Tot i així, la de Salvador Galmés, inclosa en el volum XVIII de les ORL, es fonamenta en una transcripció molt més acurada i correcta dels manuscrits, presenta uns usos ortogràfics coherents –i no falsament arcaïtzants com la de Rosselló–, i explicita els criteris que s'han fet servir. D'altra banda, permet netejar el text de totes les intervencions i traduccions que Rosselló havia introduït en la seva edició sense cap justificació filològica. Ripoll assenyala que el primer editor del *Llibre d'intenció* sovint pren decisions que no tenen cap justificació ecdòtica: escull lliçons equipol·lents que provenen de manuscrits diferents a *D*, tradueix variants de l'edició maguntina que li semblen millors i a vegades recorre a la *divinatio* sense consignar-ho. Finalment, l'autora creu que l'única aportació rellevant de la transcripció de Pere Barnils és la descripció del manuscrit.

68) Robinson, *Imagining the Passion in a Multicultural Castile. The Virgin, Christ, Devotions, and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*

L'ambizioso volume della studiosa americana ha come obiettivo la comprensione di alcune immagini di culto dedicate alla passione di Cristo in area castigliana nel tardo medioevo, che si differenziano molto da quelle prodotte in altre aree dell'Europa contemporanea. Lo studio multidisciplinare analizza quindi le possibili fonti che hanno stimolato queste immagini, non cercando in quelle comunemente note, ma in quelle che effettivamente erano disponibili al pubblico castigliano del tempo. Le scoperte fatte sono estremamente interessanti e da una parte sembrano ribaltare i criteri d'analisi finora usati per comprendere perché la produzione castigliana è diversa da quella del resto dell'Europa. L'autrice parte dal presupposto che alcune opere che hanno ispirato la produzione artistica europea del tempo, come le *Meditationes vitae Christi*, il *Lignum vitae* e la *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia, non circolarono molto in Castiglia fino alla fine del secolo xv. Le fonti delle immagini dovevano quindi avere uno spunto diverso, che l'autrice fonda da una parte sulla multiconfessionalità della penisola iberica, ovvero sulle relazioni tra le diverse religioni in Castiglia, dall'altra su alcuni testi che effettivamente circolavano in Castiglia, sia in latino che in traduzione. In particolare l'autrice si concentra sulle traduzioni castigliane di Eiximenis, sulla circolazione di alcuni testi lulliani, infine su alcuni testi prodotti in Castiglia e attualmente ancora conservati. Questo è il punto più discutibile del lavoro della studiosa: possiamo davvero basarci esclusivamente sui testi ora conservati per ricostruire il percorso intellettuale che ha prodotto una visione della passione semplicemente più conservativa/tradizionale per il tempo di quella sviluppata nel nord Europa? Possiamo provare che le immagini conservate nelle chiese si rivolgevano principalmente ai nuovi convertiti per rafforzare la fede acquisita? È difficile accettare una riformulazione totale della visione della religiosità della Castiglia medievale basandoci esclusivamente su una selezione di testi che pur nella sua ricchezza, vaglia esclusivamente opere ora conservate *in loco* senza considerare la dispersione e/o la scomparsa del materiale. Dall'altra parte gli spunti che un lavoro simile può dare alla ricerca sono molti, in particolare sull'influenza di alcuni pensatori catalani per la costituzione del pensiero religioso che conduce alla fioritura della mistica di santa Teresa e di san Giovanni della Croce. Per gli interessi di questa rivista ci soffermiamo sulle ricerche dell'autrice riguardanti Llull e Eiximenis. Llull è visto come il punto

di contatto principale tra il cristianesimo, il sufismo e la kabbala, e la sua interpretazione mariana può essere, secondo l'autrice, la chiave per capire la rappresentazione della Vergine in Castiglia, filtrata nell'opera e attraverso l'opera di Eiximenis. La mariologia lulliana è riassunta nelle pp. 179-184, seguendo principalmente gli studi di Fernando Domínguez Reboiras e analizzando il *Llibre de sancta Maria*, che sarebbe confluita in un *Mariale* proveniente da Avila (ora BNE, ms. 8952) che l'autrice da come anonimo. Il manoscritto invece (visibile online nella pagina web della *Biblioteca digital hispánica*) attribuisce l'opera a Beda e una copia dello stesso si può ritrovare ad Avignone (Biblioteca municipale, anc. fonds 130), rendendo meno efficace l'attribuzione di *unicum* che gli affida Robinson, anche se rimane importante in prospettiva della lettura che potrebbero averne fatto Giovanni della Croce e santa Teresa. La relazione di Llull con il sufismo e la kabbala sono invece analizzati nella pp. 130-140. L'autrice fa degli interessanti confronti tra l'opera del mistico musulmano di Guadix Al-Shushtarī e le *Oracions de Ramon*, che l'autrice legge nel ms. Madrid BNE 10103, per poi concentrarsi sulla visione non-dimensionale di Dio che accomuna Llull, Al-Shushtarī, Ibn 'Arabī, e Eiximenis. Questa interpretazione avrebbe stimolato in Castiglia il ritardo nell'accettazione del cambiamento devozionale legato all'umanizzazione di Cristo. Gli spunti suggeriti sono interessanti, in particolare la presenza di opere lulliane e eiximeniane in biblioteche dove ci aspetterebbe di trovare le *Meditationes vitae Christi*, lo *Stimulus amoris* o la *Doctrina cordis*. Le prime sarebbero state le preferite dal pubblico castigliano del tempo ma non dagli studiosi del periodo (p. 132) che quindi avrebbero perso un legame importante per capire l'interpretazione della passione in Castiglia. Per quanto riguarda la kabbala, l'autrice usa e cita principalmente gli studi di Hames. Sorprendente è invece l'onnipresenza di Eiximenis nel volume di Robinson. L'autrice pone in evidenza come il gironino non interpreti la passione di Cristo come un momento di sofferenza, ma come un esempio di umiltà, che deve indurre timore reverenziale in chi medita. L'immagine di Cristo esclude in gran parte l'aspetto umano e lo stesso avviene per Maria, che per il suo ruolo di profetessa è associata dall'autrice alla Maryam coranica. Questi aspetti della visione del Cristo e della Vergine vengono poi ritrovati e analizzati in una serie di opere artistiche e letterarie, che effettivamente hanno subito l'influenza dell'opera del francescano. Il volume può essere quindi considerato come un nuovo stimolo per rivedere, analizzare e riflettere sulla circolazione delle idee e degli au-

tori che hanno formato la visione religiosa della Castiglia medievale, e nonostante non sia sempre corretto e puntuale sulle fonti, e un po' troppo ligo nel seguire i limiti autoimposti dall'autrice, dimostra in modo chiaro come la Castiglia medievale fosse permeabile all'influenza di alcuni autori che sono stati finora poco analizzati dagli studiosi.

Simone Sari

70) Rubio, «*Ut sub brevibus multa possit capere*: la notación alfabética en el *Ars* de Ramon Llull»

L'article presenta una anàlisi de l'ús de les lletres de l'alfabet llatí en l'Art de Ramon Llull. L'estudi del funcionament de la notació alfabètica en diverses obres permet resseguir les principals característiques del model i la seva evolució com a mecanisme essencial de l'Art, des dels primers usos de les lletres al *Llibre de contemplació en Déu* fins a l'ús reduït que Llull en fa en l'Art de l'etapa ternària; l'exposició se centra en l'*Ars notatoria* (1274-1276?) i la *Introductoria Artis demonstrativae* (1283-1285?)—dues obres satèl·lits de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* (ca. 1274) i de l'*Ars demonstrativa* (ca. 1283)—i en el pròleg de l'*Ars inventiva veritatis* (1290). Rubio observa que un dels principals problemes a l'hora de valorar les lletres de l'alfabet és considerar que són un recurs formal i no un fonament estructural de l'Art, i insisteix a mostrar la relació entre l'ús de les lletres i l'interès de Llull per agilitzar el procés d'aprehensió de la realitat mitjançant la creació d'un mitjà comunicatiu—un llenguatge—eficaç i universal, després de qualsevol prejudici lingüístic o connotació cultural i proper al llenguatge de l'enteniment. L'autor situa, per tant, l'ús de la notació alfabètica en el marc d'una problemàtica relacionada amb la filosofia del llenguatge i amb la preocupació de Llull per integrar les relacions entre els signes lingüístics, els conceptes mentals i la realitat en el funcionament de l'Art. Posen de manifest aquesta relació les referències a elements de la tradició gramatical que Llull adapta a les necessitats expressives de l'Art, com ara l'exposició del funcionament de l'Art com un model articuladori gramatical a la *Introductoria Artis demonstrativae* o l'ús de recursos com la derivació, la *translatio* o la definició correlativa dels principis en les arts ternàries—la qual cosa permet relegar l'ús de les lletres a un segon pla.

Anna Fernández Clot

## 72) Rubio, «Les morts de Ramon Llull»

L'article ofereix una visió transversal del tractament del tema de la mort en diverses obres de Ramon Llull. En primer lloc, identifica diversos tipus de mort a partir de definicions de l'autor: la mort natural o corporal, la mort moral o espiritual i la mort escatològica (la mort de pena i de dany, que afecta el cos i l'ànima en el més enllà). A partir d'aquest esquema, Rubio ressegueix, en la producció lul·liana, les característiques d'uns models de tractament de la mort que els estudiosos de la història de la cultura han identificat en textos teològics i pastorals de l'època: la *mors timenda* (corporal i espiritual), la *mors appetenda* (que adopta la forma de la mort per amor al *Llibre d'amic e amat* i a la narració dels «Accidents d'amor» de l'*Arbre de filosofia d'amor*) i, finalment, la mort socialitzada, és a dir, el component de ritus socials i col·lectius que envolten la mort. Un dels principals textos analitzats és el *Llibre d'home* (1300), atès que la segona part de l'obra presenta un tractament ampli i ben ordenat del tema de la mort, formulat d'acord amb la concepció antropològica lul·liana; Rubio dona les cites del text a partir de la versió llatina (ROL XXI, 117-301). És recurrent l'ús de passatges de l'*Arbre de ciència* (1295-1296) –citats a partir de la versió llatina (ROL XXIV-XXVI)– i de sermons del *Liber de praedicatione* (1304) per mostrar aspectes del temor a la mort i de la mort socialitzada, així com algunes cites puntuals del *Llibre de contemplació*, del *Romanç d'Evast e Blaqueria*, del *Llibre de meravelles* o de la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones*. Sense cap pretensió d'exhaustivitat, l'article ofereix una panoràmica general sobre el tractament de la mort en la producció lul·liana que permet posar de manifest que Llull integra i adapta al seu propi sistema i als objectius específics dels seus textos els principals models de la tradició vigents al seu temps, en aquest cas els principals corrents morals sobre el tractament de la mort difosos a través de la predicació.

Anna Fernández Clot

73) Ruiz Simon, «Les “metàfores morals” de l'ermità Blaqueria. A propòsit de la manera i la matèria del *Llibre d'amic e amat*»

L'autor fa una lectura del *Llibre d'amic e amat* a partir de les pistes interpretatives que Llull dona en el mateix *Romanç d'Evast e Blaqueria*

que l'inclou. Al capítol 99 de la novel·la s'expliquen les circumstàncies que acompanyen la redacció de l'opuscle i com el protagonista tria «la manera e la materia de que ell feés lo libre» (NEORL VIII, p. 426). Per tant, si Blaquerna escriu l'opuscle per tal d'orientar la vida espiritual dels ermitans de Roma, «per ço cor no sabien aver la manera qui·s covenia a lur vida» (id.), és que cal considerar-lo una obra per a la cura d'ànimes, literatura espiritual oferta a un col·lectiu que es vol transformar en una «comunitat textual» que tingui aquest llibre com a referència. La matèria que Blaquerna tria és l'amor, cosa que entronca amb la tradició monacal cistercenca: la comunitat com a «schola caritatis», que té com a textos centrals diversos comentaris del *Càntic dels càntics* de sant Bernat o de Guillem de Saint Thierry. Llull, però, com fa sovint, produeix una obra d'amor a Déu alternativa al poema bíblic nupcial atribuït a Salomó. Ruiz Simon remarca els paral·lelismes existents entre el *Llibre d'amic e amat* i el *Càntic dels càntics*, com a llibres d'oració i com a obres que requereixen interpretació. Analitza també el tractament que fa Llull de la recepció medieval de la doctrina clàssica de l'amistat i subratlla fins a quin punt l'opuscle de Blaquerna és «un art d'alimentar i reconduir pedagògicament un desig sense expectatives d'una satisfacció plena imminent» (p. 77).

A. Soler

74) Salonijs i Worm, «Introduction», *The tree: Symbol, Allegory, and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought*

La introducció d'un volum d'estudis sobre els arbres i la imatgeria arbòria en l'art cristià i en la cultura visual de l'Edat Mitjana s'obre amb una referència a l'*Arbre de ciència* que, gràcies a la difusió impresa dels gravats que el representen, va esdevenir una imatge icònica de l'esquema arbori en un context de sistematització del saber. L'*Arbre de ciència* lull·lià és un exemple de fins a quin punt l'arbre és un dispositiu visual apropiat per a l'estructuració del saber i la seva divulgació. Se subratlla també que sovint la imatge de l'arbre és primer una imatge mental que no una representació gràfica; aquest és precisament el cas de l'*Arbre de ciència*.

A. Soler

75) Santanach i Suñol, «Ramon Llull i l'obscuritat que il·lumina. Apunts sobre l'origen i rendibilitat literària d'un recurs exegetíc»

Aquest article és fins ara el millor punt de referència per presentar de forma global la qüestió de l'obscuritat eurística de Llull. A la introducció (pp. 332-333) se centra el problema en relació a les obres lul·lianes d'expressió literària i es menciona la connexió establerta per la crítica entre el recurs a l'obscuritat i la tradició retòrica del trobar clus i del trobar ric. Seguidament l'article explica amb exemples presos del *Llibre d'amic e amat*, del *Blaquerna* i del *Fèlix* les raons que Llull mateix exhibeix a l'hora de defensar les virtuts morals i intel·lectuals de la dificultat d'interpretació de les semblances no immediatament transparents (pp. 333-339). Sempre es tracta d'exercitar les capacitats de comprensió amb la finalitat d'elevat l'esperit i millorar la comprensió superant les confusions pròpies d'una percepció de la realitat interferida per les passions.

Una nova tanda d'exemples presos del *Fèlix* mostra la funció decididament didàctica de l'obscuritat; en aquesta obra, en efecte, Llull presenta diverses situacions en les quals l'actitud del protagonista en procés de formació adquireix els instruments per a superar els inconvenients de l'obscuritat aparent de les propostes analògiques que li fan els mestres successius (pp. 339-347). És en el curs d'aquesta nova sèrie d'exemples que l'article mostra com el procediment de l'«obscuritat que il·lumina» és un recurs d'origen exegetíc, àmpliament difós en la literatura didàctica medieval, que afecta igualment els trobadors, com Cerverí, que els escriptors laics de temàtica moral, com és el cas de don Juan Manuel i el seu *Conde Lucanor*.

L'autor de l'article identifica en unes citacions extretes de les *Invec-tive contra medicum* de Petrarca una formulació molt escaient dels avantatges de l'obscuritat vencible com a instrument didàctic. Petrarca s'emmiralla en sant Agustí, que no en va ésser un dels fundadors del pensament medieval. L'obscuritat com a estímul per a una comprensió superior de les veritats doctrinals es documenta també en la *Disputa de l'ase* de Turmeda, un altre text que s'abeura en llocs comuns didàctics d'àmplia difusió.

El que caracteritza la utilització que fa Llull del recurs didàctic general de l'obscuritat és el fet de posar-la en relació amb una forma legítima i noble de plaer: el plaer d'entendre la veritat amb tots els matisos d'elevació espiritual i estímul de la pietat que comporta (pp. 347-351).

Santanach ho il·lustra amb el capítol 54 del *Llibre de meravelles*, que porta el títol de «Del plaer que ha hom en entendre» i amb algunes entrades del *Liber disputationis Petri et Raimundi phantastici*, on llegim: «*Licitum est habere delectationem intelligendo et credendo*» (p. 349).

A les conclusions (pp. 351-352) recapitula: «L'obscuritat amb què s'expressen uns determinats textos, i molt especialment els textos sagrats, esdevé indestriable de la necessitat d'extreure'n uns determinats coneixements no immediatament accessibles». Les tradicions medievals que adopten el recurs de l'obscuritat que il·lumina, des del trobar clus, a Llull, a don Juan Manuel, arrenquen d'aquest origen exegetíc. En el cas de Llull cal tenir en compte les reflexions de l'autor entorn de la funció de l'obscuritat vencible com a eina de correcció moral a l'hora d'obtenir un coneixement no enterbolit per les males inclinacions, un coneixement, com diu Llull, a partir d'unes «sensualitats» correctament ordenades.

L. Badia

77) Sedda, «La predicazione agli infedeli tra Francesco d'Assisi e Ramon Llull»

L'articolo cerca richiami testuali e concettuali tra l'opera lulliana e quella del santo assisiato. L'unica opera presa in considerazione è il *Llibre contra Anticrist*, che viene presentato seguendo principalmente l'edizione di Perarnau (1990). Nella seconda parte dell'articolo si cercano analogie, in linea con quelle riscontrate da Garcias Palou (1977) tra la lettera di approvazione di Miramar e le regole minoritiche, tra il *Llibre contra Anticrist* e la *Regula bullata* (1223) e la *Regula non bullata* (1221) di san Francesco, concentrandosi sugli aspetti relativi alla predicazione. L'immagine del predicatore che emerge confrontando gli scritti in esame è molto affine, anche se non c'è quasi mai un riuso letterale da parte di Llull dei testi dell'assisiato. In particolare, entrambi gli autori evidenziano come il predicatore debba essere idoneo e non temere il martirio, inoltre che nella predicazione si debbano dimostrare *sots breus començaments* (Llull) / *cum brevitate sermonis* (*Regula bullata*) i principi teologici o filosofici da enunciare. Quest'ultimo punto, appena accennato dall'autore, è invece particolarmente interessante, perché potrebbe aiutare a spiegare l'interesse sempre maggiore di Llull per le forme brevi.

Simone Sari



79) Teleanu, «La contribution de l'Art de Raymond Lulle à l'élargissement du système médiéval des vertus théologiques»

Al final del vuitè sermó del *Llibre de virtuts i pecats* (1313), Llull diu que l'hàbit de la saviesa, que Déu ha donat a l'enteniment de la mateixa manera que ha donat la caritat a la voluntat, «no deu esser oblidat per home savi, e deu esser nomenat en lo nombre de les .iii. virtuts tehologicals, de les quals avem ja parlat» (NEORL I, 32). Tot i que l'autor no la cita explícitament, aquesta afirmació és la que justifica el conjunt de l'article, atès que l'objectiu de Teleanu és demostrar que, a partir de l'etapa ternària de l'Art, Llull afegeix la saviesa al sistema de virtuts teologals –durant l'etapa quaternària s'abona el terreny per a l'addició futura. Des de l'inici, Teleanu vincula la saviesa amb el concepte de ciència infusa, que s'oposa al de ciència adquirida: la primera està vinculada amb les virtuts teologals i la segona amb les cardinals. Teleanu ressegueix aquest tema en un conjunt molt extens d'obres que van des del *Llibre de contemplació* i l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* fins a textos que Llull escrigué el 1313. La conseqüència d'aquesta opció metodològica és que l'autor salta d'un text a un altre sense temps per fonamentar bé les seves afirmacions i sense que el lector pugui pair la informació. El resultat és un treball massa feixuc de llegir fins i tot per als especialistes. En aquestes condicions es fa difícil deixar-se convèncer per l'argumentació de l'autor. A les conclusions, Teleanu estableix que la Figura V és omesa a les arts ternàries, i que els seus principis són inclosos en el novè Subjecte de l'Art, però no dona una explicació satisfactòria sobre per què l'Alfabet de l'*Ars generalis ultima*, i la llista de virtuts del *Liber de praedicatione* (1304), afegeixen la pietat i la paciència a la llista de set virtuts tradicionals, i en canvi omet la saviesa.

Francesc Tous

81) Teleanu, «La redéfinition du sujet humain de l'Art de Raymond Lulle entre 1290 et 1300»

Aquest article està pensat per presentar el pensament de Llull sobre l'home en un simposi consagrat a debatre la distinció entre humà i animal a la França medieval. La revolució lul·liana de les definicions *per agentiam*, la que presenta l'home com l'*animal hominificans*, és certa-

ment una de les propostes més rellevants que es van fer sobre el tema per un pensador que residia en diversos indrets de l'Hexàgon. En efecte, la reforma de les arts quaternàries és producte de l'experiència decebedora de la primera visita a París de 1287-1289 (p. 118), i al *Tractatus novus de astronomia*, escrit també a París el 1287, s'hi recullen algunes especificacions rellevants a propòsit de la diferència entre «nature humaine» i la seva «essence humanifiante» (p. 124).

Al marge de la localització geogràfica, el mètode que segueix Teleanu consisteix a sedassar totes les referències del Lull llatí que té a l'abast referides a la definició d'home i glossar-les, tot contrastant-les amb un repertori ric i extens de bibliografia secundària sobre els motius que va desgranant. El punt més rellevant del treball és, al meu entendre, la projecció teològica de la definició *per agentiam*, o la seva concordança amb la cristologia d'acord amb algunes citacions extretes de l'*Arbre de ciència*: «Lulle s'aperçoit que la définition d'homme comme animal humanifiant définit mieux la nature humaine de Jésus-Christ que la définition de l'homme comme animal mortel rationnel» (pp. 123-124). Teleanu presenta les definicions lul·lianes tenint sempre present el llenguatge de la lògica aristotèlica, fins al punt que el resum inicial de l'article s'obre amb l'evocació de l'arbre de Porfiri com a punt de referència. Queda molt més ben explicat el funcionament de les definicions clàssiques per gènere, espècie, diferència que no pas la implicació dels correlatius en la definició *per agentiam* introduïda per Lull (pp. 117-121), atès que al lector que no en té un coneixement previ li costa de copsar el sentit de la «déclination des corrélatifs», a la qual es fa referència repetidament. Les conclusions del treball obren una especulació sobre les diferents maneres en què apareix «le visage de l'homme» a la Bíblia i al corpus aristotèlic per tal de situar-hi l'*animal hominificans*, en tant que aportació lul·liana (pp. 127-128). És molt recomanable inscriure aquesta petita aportació de Teleanu dins de la visió de conjunt de l'antropologia lul·liana que Fernando Domínguez va dissenyar per a la seva edició del *Libre de homine* al ROL XXI. Tal vegada fixar-se només en la definició d'home no és la millor via per a una visió comprensiva de l'antropologia lul·liana; també es podria esgrimir, per exemple, l'emergència del Subjecte home en el pas de les arts quaternàries a les ternàries, la lletra E, i la revolució en l'organització conceptual de l'Art que això implica. És un suggeriment.

82) Tessari i Rigobon, *Ramon Llull. Un home del nostre temps*

Aquest documental forma part dels materials que acompanyen el llibre de Pere Villalba, *Ramon Llull. Vida i Obres* (Barcelona, 2015) i, com indica el títol, vol posar de manifest algunes raons que expliquen l'interès que pot tenir Llull per al món contemporani europeu. El fet de tractar-se d'un material audiovisual li dóna una capacitat de difusió que concorda amb la voluntat de les entitats que el publiquen i amb la dels seus autors. És fàcil de reconèixer els diversos escenaris en què ha estat rodat, dels quals els principals són els interiors de les ciutats de Pàdua (Baptisteri de la Catedral –on les pintures de Menabuoi són incorporades com a exemple– i Biblioteca Universitària Pinali) i Venècia (Biblioteca Marciana) –on el ms. lat. VI 200 també guanya un significatiu protagonisme. La veu és sempre en italià, però es pot optar per veure'l subtítulat en català, castellà, anglès, alemany, francès, portuguès i, molt significativament pel missatge que vol transmetre, també en àrab.

La trajectòria personal d'Alessandro Tessari com a titular d'Història de la Ciència però sobretot com a polític al Parlament italià explica la sensibilitat i la convicció dels arguments que al·lega (complementats amb la intervenció de Patrizio Ribogon des de la citada biblioteca Marziana). Les seves explicacions sobre Ramon Llull s'encaminen cap al lul·lisme i demostren la lectura ininterrompuda de les obres lul·lianes (incloses les apòcrifes) per part dels principals filòsofs i científics europeus. El lul·lisme que ressenya Tessari és el que buscava un «mètode» (la paraula és important per al conjunt del documental) que aconseguís sistematitzar la cerca del coneixement, fer-lo actiu i capaç d'avançar, dinàmic i, en última instància, informatitzat, per oposició al coneixement estàtic de la memòria i de les *auctoritates*. Aquesta explicació, exposada amb naturalitat per Tessari i que l'espectador interioritzarà de manera senzilla, és, tanmateix, una de les idees més innovadores i suggeridores de les que aporta Tessari.

Per conduir-nos a veure que Ramon Llull continua sent un filòsof útil per a explicar la situació contemporània (expressat literalment a les conclusions del documental: «Ramon Llull no és un home de l'Edat Mitjana, és un home del nostre temps»), Tessari tracta diverses característiques de l'obra lul·liana i de la tradició lul·lística. De manera aparentment sorprenent, el documental arrenca amb imatges de les pintu-

res de Giusto de Menabuoi a la cúpula i a les parets dels Baptisteri de la catedral de Pàdua, (segona meitat del segle XIV). Comparats amb Ramon Llull, Giotto i Menabuoi innoven la tradició romànica i bizantina oferint una idea complexa de la realitat que descriuen, acudint a imatges universals (com ara fa Llull amb l'ús dels arbres o la geometria de les figures artístiques). Buscant, doncs, reflectir i comprendre aquesta universalitat de la realitat i del coneixement, Llull aconsegueix trobar punts en comú en el pensament humà, i que, per tant, permeten posar en relació les tres religions del llibre. Aquesta cerca de bases fonamentals, de caràcter universal i que permeten confluències i coexistència entre les diverses cultures, és, segons Tessari, «la base, la primera idea d'una Europa que s'emmiralla a la Mediterrània». Aquesta presentació ofereix diversos arguments, que enumerem a continuació:

- 1) Ramon Llull va donar dignitat literària al català, cosa que va afavorir el desenvolupament d'un element identitari a la cultura catalana. Aquest argument es dona amb el suport de Patrizio Robigon, el qual subratlla el fet que Ramon Llull dignifica la llengua catalana no només fent-la servir en l'àmbit del coneixement, sinó que, en oposició a la uniformitat que aconsegueix l'ús de la llengua llatina a tot el món occidental, apareix com una marca d'identitat que palesa la presència de diverses cultures a la Mediterrània. Rigobon s'atura en la dedicatòria del ms. 200 de la Biblioteca Nazionale di Venezia on, segons afirma, es conserva una dedicatòria autògrafa de Ramon Llull al dux Pietro Gradenigo. El que vol posar en relleu d'aquesta dedicatòria és l'expressió «Ego magister Raymundus Lull cathalanus», en què el gentilici *cathalanus* és vist com un signe d'identitat manifestament i voluntàriament expressat.
- 2) Ramon Llull es va fonamentar en la idea de l'arrel comuna de les tres religions del llibre. A diferència d'altres intel·lectuals que estaven interessats en la conversió dels infidels en un moment en què el les croades encara eren un sistema actiu, Ramon Llull es veu envoltat d'una evident presència islàmica i jueva. Per tant, la conversió d'infidels no és tan sols un gran objectiu polític internacional, en certa manera internacional, atès que l'islam era una amenaça en el Llevant de la Mediterrània; per a Llull era una necessitat viscuda, gens allunyada i fefaent. La seva actitud fonamental d'«entrar en la seva cultura i en la seva llengua» caracteritzarà el pensament

de Llull, que apareix com un autor extraordinari per haver conegut directament fonts àrabs o per haver escrit textos cristians imitant la literatura de tradició musulmana (vegeu, per exemple, el *Llibre d'amic e amat* o els *Cent noms de Déu*).

Aquest argument s'amplia amb la segona aparició en el documental de Patrizio Robigon, quan recorda que, amb la finalitat de la conversió, Llull, a més de viatjar al nord d'Àfrica buscant el contacte directe amb els infidels, va intentar accions polítiques que afavorissin les distensions entre Venècia i Gènova per tal de poder concordar una aliança comú amb aquesta finalitat de conversió. Tessari continua esmentant més accions de signe polític que emprèn Ramon Llull per a aconseguir el seus objectius, i recorda la seva presència al Concili de Viena el 1311 per demanar al papa la fundació de càtedres de llengües orientals a les universitats europees. Reforça la mateixa idea l'esment de l'episodi de l'esclau sarraí: significa la seva voluntat d'establir el diàleg amb l'islam amb la seva pròpia llengua, l'àrab.

- 3) L'Art va desenvolupar la recerca d'un sistema de comprensió del món que podia ser aplicat racionalment a qualsevol coneixement, i, per tant (igual que un mètode), s'ofereix com un element universalitzant del coneixement, malgrat la persistència de realitats culturals diverses. Tessari esmenta l'existència de centres d'estudis lul·lians a diferents ciutats europees i acudeix a l'edició de Lazarus Zetzner, *Raymundi Lulli Opera ea quae ad adinventam ab ipso Artem universalem*, Estrasburg, 1598, que contenia una antologia de deu obres lul·lianes —algunes de les quals són apòcrifes— acompanyades d'altres textos de Cornelius Agrippa, De Valeriis i de tres comentaris a l'obra lul·liana per part de Giordano Bruno (dos anys abans que fos condemnat a mort per la Inquisició!). En tot cas, la lectura de les obres lul·lianes va ser tan influent que els intel·lectuals del segle XVII les comentaven, com fa Descartes citant Llull, que és l'únic autor que apareix en el seu *Discurs del mètode*. La recerca moderna d'un mètode universal (també aplicat en clau política per Felip II i en la geometria arquitectònica del seu Escorial) evoluciona, en part, gràcies a Llull. L'Art de Llull proporciona una màquina, un sistema actiu «d'atrotar veritat», oposat a la memòria, un magatzem de dades estàtic. El sistema combinatori s'assembla molt més a les possibilitats infinites que ofereix

actualment la xarxa electrònica que al sistema mnemotècnic clàssic, imperant en temps de Llull i del qual la història de la ciència moderna s'anirà desprenent per acudir als principis universals, és a dir, a fórmules matemàtiques o mètodes que permetin qüestionar el coneixement, sotmetre'l a la prova de l'experimentació i deduir-ne de nous.

La motivació de Tessari, doncs, de tornar a Ramon Llull per tenir-lo en compte a l'actualitat no és una retòrica buida. Només considerant el problema que planteja l'islam a l'Europa contemporània, en part difícil de resoldre pels segles de denigració, Tessari ens recorda que el pensament de Llull ofereix *per se* un argument arrelat en la tradició europea i al qual es pot recórrer per a la solució de l'aproximació i la convivència. Si bé l'Art lulliana, efectivament, forma part de la matèria que conforma els fonaments de l'actual xarxa informàtica, i, per tant, és necessari tenir-la en compte per explicar la història de la revolució tecnològica que viu l'actualitat, el cert és que Llull sembla vigent en el pensament social i polític actual. En un moment que Europa necessita trobar arguments polítics que permetin solucionar els greus problemes referents a la convivència de diverses tradicions culturals, Ramon Llull aporta un testimoni valuós –també per la seva antiguitat– que ofereix solucions que poden ser presentades no com a genialitats retòriques, sinó sòlidament meditades per una llarga tradició europea.

Óscar de la Cruz Palma

#### 85) Viana, «Ramon Llull's Sixth Sense»

Aquest article es divideix en tres parts: una primera que repassa la presentació de l'*affatus* en l'obra lulliana des de la seva introducció l'any 1294, un *Lo sisè seny lo qual apel·lam affatus*, una segona que rastreja en la història de la semiòtica per tal de situar la doctrina del beat, i finalment una que cerca possibles paral·lels en el pensament de Charles Peirce. La primera mostra com Llull explica que l'*affatus*, una facultat comunicativa, és un sentit devora els altres cinc, i per tant comú a tots els animals. Dóna relleu especial al fet que funciona a dos nivells; intern, com entre els sentits i la imaginació –i la cog-

nició en el cas de l'home—; i extern, és a dir, entre un animal o home i un altre. Aquesta dimensió externa és la que permet l'organització social entre creatures, i la ciència entre els homes. A més, funciona a un nivell espiritual, atès que sense l'*affatus*, l'home perdria el fi pel qual fou creat, perquè «no pogra hom Déu amar, conèixer, honrar ni servir ni loar ni sos pecats confessar», i això en part perquè és el sentit que permet l'home anomenar Déu.

La segona part segueix John Deely en *Four Ages of Understanding. The first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the twenty-first century* (Toronto, 2001), que traça una història de la filosofia a través de la semiòtica, però no la de Saussure amb el seu programa bidimensional de *signifiant-signifié*, sinó el tridimensional de la *doctrina signorum* de Peirce. L'autor observa que els historiadors no s'adonen de les implicacions de la «relació» com a procediment general, cosa que comença amb Robert Bacon, seguit per Duns Escot i el tomista del segle XVII Jean Poinsot, que va introduir la idea d'una relació ontològica com a fonament en la construcció de significacions. Aquí entra Ramon Llull per una banda amb el seu sistema «operacional» (que se suposa que es refereix a la seva ontologia dinàmica), i les seves correspondències correlatives ternàries, i per altra banda la introducció del sisè sentit.

La tercera part tracta directament de paral·lels entre Peirce i Llull a través del paper central en els dos sistemes de pensament de les relacions ternàries. Gràcies a un descobriment d'Alexander Fidora s'ha sabut que Peirce posseïa un exemplar de l'antologia de Zetzner de l'any 1617, un que conté l'*Opus aureum*, un comentari de Valerio Valier sobre l'*Arbre de ciència*, en què es troba, entre les Cent Formes, *prioritas*, *secundioritas* i *tertioritas*, conceptes que encaixen amb una exactitud sorprenent amb les categories de *firstness*, *secondness* i *thirdness*, tan importants en la filosofia de Peirce. En primer lloc l'autor mostra paral·lels entre les estructures correlatives de Llull i algunes de Peirce, com és la de sensacions (amb cognició), fets (amb interaccions) i representacions (amb la vida simbòlica). En segon lloc, relaciona l'element de diàleg en el pensament peircià, i sobretot el «diàleg de l'ànima amb si mateixa», amb l'*affatus*, eina que proposa una comunicació tant entre individus com entre els diversos nivells cognitius d'un mateix individu.

El treball és ben documentat i argumentat, però el tema mateix de la connexió material, és a dir textual, de Peirce amb Llull, potser caldria matisar-lo més. Per exemple, amb el trio de *prioritas*, *secundioritas* i *terterioritas* al text de l'*Arbre de ciència* no es parla per a res dels correlatius. Un parell de pàgines abans, entre les categories aristotèliques presentades a l'Arbre elemental, la de «relació» es definida d'una manera molt similar al passatge de la *Logica nova* que l'autor cita d'un article de Fidora, i explica que hi ha dues menes de relació, dual i ternal, la segona de les quals és exemplificat pels correlatius. A l'obra de Valerio Valier, emperò, que és més una reelaboració que un comentari de l'*Arbre de ciència*, el text del trio és reemplaçat per una interpretació que conserva poca cosa de l'original, i el discurs sobre «relació» no cita per a res els correlatius sinó, en canvi, Aristòtil, Tomàs d'Aquino, Francesc de Mayronis, Duns Escot i els seus seguidors, els escotistes. En general, l'obra de Valier és un dels molts intents dels segles XVI i XVII de 'normalitzar' Llull, evitant coses que un lector del temps podria considerar 'rereses', com els correlatius o l'*affatus*, del qual es limita a citar el nom. Així que caldria esbrinar si hi havia altres coses en aquest comentari —és a dir, a part d'aquest trio de conceptes tan suggestiu— que Peirce hauria trobat adient per al seu projecte.

A. Bonner

86) Vicens, «Ramon Llull i la música. L'aportació del doctor il·luminat a la literatura musical medieval»

El treball ofereix una síntesi de les aportacions de Llull a la teoria i la pràctica dels diversos arts musicals. L'article s'obre amb una errada d'una certa magnitud, perquè l'autor confon la distinció «De Secreto Musicae. De Concordantia» de la *Revelatio secretorum Artis* d'Iu Salzinger —que, segons Vicens, al costat del capítol 118 del *Llibre de contemplació*, seria la font principal per estudiar el tema— amb un capítol de l'*Ars magna*. Cal dir que aquest error ja és present en la bibliografia que maneja, com per exemple en *La música medieval en España* de Maricarmen Gómez Muntané (p. 147). Vicens divideix les aportacions de Llull en tres grans àmbits: en primer lloc, aborda la «faceta trobadoresca de l'autor» (pp. 74-76); a continuació, la teoria sobre la música com a art liberal (pp. 76-78); i finalment,



les reflexions sobre l'art i la funció dels joglars (pp. 78-80). En el primer d'aquests apartats l'autor es limita a repassar les melodies que Llull mateix proposa per a algunes de les seves composicions i a especular, a partir de les informacions contingudes en els textos legals de l'època de Jaume III, sobre les hipotètiques activitats musicals de Llull en el marc de la cort mallorquina. En el segon, Vicens ressegueix les definicions i els comentaris sobre la música que hi ha al capítol assenyalat de la *Revelatio Secretorum Artis*, i a l'*Ars generalis ultima*, l'*Ars brevis*, l'*Arbre de ciència*, la *Doctrina pueril* i el *Blaquerna*. La tercera secció és una recapitulació dels passatges del *Llibre de contemplació*, del *Blaquerna* i del *Llibre de santa Maria* en què Llull reprova les activitats dels joglars del seu temps i reclama que recuperin la seva funció primigènica. Al capítol de conclusions (pp. 80-81), que és força confús, Vicens afirma que els comentaris lul·lians sobre la teoria i la pràctica de la música no són originals, però que sí que ho és, en canvi, «la utilització del català per escriure sobre temes de ciència, i en la reorganització i l'enriquiment de les arts del *trivium* i el *quadrivium* –i, entre aquestes, la música– per difondre els àmbits de la saviesa de la manera més clara i entenedora possible». D'altra banda, es refereix a la influència que han tingut aquests comentaris en autors posteriors –Vicens cita Antoni Llull, Athanasius Kircher i Ju Salzinger– i ofereix una llista dels músics moderns i contemporanis que s'han inspirat en la figura i l'obra de Llull per a les seves composicions.

Francesc Tous

87) Villalba i Varneda, *Ramon Llull essencial. Retrat d'un pare d'Europa*

Els lectors vam rebre aquest llibre acompanyat del diari La Vanguardia, tot i que ara es pot adquirir de manera independent. Aquest estudi ha de veure's com un resum del llibre que hem ressenyat *Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferència*, el qual, al seu torn, estava estretament relacionat amb el voluminós *Ramon Llull. Vida i Obres* del qual ha aparegut el volum I i que també hem ressenyat.

Es tracta, doncs, del resum d'un projecte monumental que, malgrat la seva voluntat i esperit d'arribar al màxim de públic possible, és cu-

rull de trets i aportacions de Pere Villalba, és a dir, del millor biògraf de Ramon Llull a l'actualitat.

En comparació amb les obres esmentades, hi ha alguns trets que el fan més divulgatiu: han desaparegut els nombres de les obres, les descodificacions de les lletres artístiques (no del tot, ja que romanen tímidament a les pàgines dedicades a l'explicació de l'Art, pp. 56-57), els esquemes sobre la producció lul·liana i les lectures d'obres senceres o de resums detallats (tanmateix, es manté la lectura d'una selecció de versicles del *Llibre d'amic e amat* i del Testament de Ramon Llull, pp. 140-141). Roman, en canvi, l'estructura fonamental que ofereix un ampli context cultural dels anys de la biografia de Llull, l'estratègia de resseguir la vida del mestre Ramon fent esment de l'aparició de les seves obres, un valuós resum del lul·lisme com a últim capítol, i una espectacular reproducció de les dotze figures del *Breviculum* i de les principals figures artístiques (quadern de 16 pàgines incorporat entre les pp. 96-97). Aquesta obra manté també un profund esperit didàctic que ara queda plasmat en l'aparició de subtítols, en peus de pàgina que indiquen la situació en la biografia de Llull i, sobretot, en una redacció absolutament planera, sense notes a peu de pàgina, però acompanyada d'indicacions que ajuden el lector en el coneixement de certs aspectes culturals que cal tenir en compte.

Segons la nostra opinió, el més important d'aquest llibre és la repercussió que pot tenir en un lector mitjà, és a dir, en un ventall de públic que va des d'estudiants de secundària a docents, incloent-hi professors universitaris; des de lectors encuriosits per la figura de Ramon Llull, fins a estudiosos de diversos aspectes de la cultura medieval. El Llull que dibuixa Pere Villalba en aquest llibre, malgrat haver dit que es tracta d'un resum, no resulta simple. El lector no només veurà el gran intel·lectual, el místic, el viatger, el diplomàtic, l'escriptor, veurà també Llull com un *cicerone* que el condueix per la complexa realitat cultural, social i política d'Europa, un imponent personatge que ens recorda la màxima capacitat humana d'adquirir i enfrontar-se al coneixement, que tensa les possibilitats intel·lectuals per dotar de nous instruments d'estudi i de comprensió de la *differentia*, és a dir, de la diversitat (en la natura, en les nacions, en els costums, en les religions). Es tracta d'un llibre de divulgació que no vol reduir la talla de Ramon Llull, sinó que no amaga al lector una visió polimòrfica, de resultes de la qual queda *meravellat* per

l'extraordinària originalitat, força i potencialitat de Ramon Llull. Amb la lectura d'aquest llibre, creiem, el lector no només s'introdueix en el coneixement de Ramon Llull, sinó que emprèn un camí que s'assembla més a l'iniciàtic i que condueix a l'adquisició d'un panorama cultural europeu complex, realista i sorprenentment proper a l'actualitat.

Óscar de la Cruz Palma

88) Villalba i Varneda, *Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferència. Palma de Mallorca, 1232-1316*

Uns mesos després de l'aparició del monumental volum I del llibre de Pere Villalba, *Ramon Llull. Vida i Obres* (Barcelona, 2015) (vegeu la ressenya *supra*) apareix aquest llibre sobre la biografia i l'obra de Ramon Llull, ara en edició de mida habitual, però igualment distingit per la mateixa codificació en colors, la ressenyada funció de les guardes, l'aparició d'esquemes i notes que amplifiquen la informació cultural, etc. La diferència més evident és que ara Pere Villalba completa el recorregut biogràfic de Ramon Llull fins al final de la seva vida. En altres paraules, aquest llibre suposa un bon avançament de contingut dels volums II i III del treball ja esmentat.

Aquest nou treball té la seva equivalència amb el volum primer en les pàgines 11-183, és a dir, fins a «l'etapa d'introspecció» (obres 1-37) –malgrat que aquí és la quarta etapa, no la tercera. També en comparació, veiem reduïts els continguts que es referien al resum i comentari de les obres de Llull, però es mantenen els relatius al recorregut biogràfic. Només ara podem llegir de manera completa una sola obra, el *Llibre d'amic e amat*, que apareix, però, significativament disseminat al llarg del llibre, en cinc parts: pp. 160-165, 183-188, 319, 411-415 i 454-460. Aquest resum, doncs, vol ser un manual per al gran públic, però que continua exigint una gran atenció del lector, raó per la qual es pot veure com un passaport que permet l'entrada als estudis especialitzats sobre Ramon Llull.

Vist per nosaltres, doncs, en relació amb *Vida i Obres*, podem continuar ressenyant que les etapes següents (a l'esmentat volum I) que distingeix Pere Villalba són: l'«etapa d'expansió (1287/1288-1312)» –quan escriu 167 obres, els op. 38-203/205–; i l'«etapa mística (1313-1316)» –76 obres, op. 203/206-280.

Igualment és destacable l'ampli capítol VII, gairebé cent pàgines dedicades al lul·lisme (pp. 463-558), caracteritzades per l'enumeració comentada d'autors que han seguit estudiant o ampliant les obres del mestre Ramon. S'agraeix la visió d'haver dedicat un apartat al «Lul·lisme filològic», és a dir, a la història de l'aparició de les col·leccions que ofereixen els textos de Ramon Llull i de les publicacions periòdiques, quasi totes encara vives a l'actualitat. Aquest capítol conclou amb l'al·lusió al procés obert de canonització de Ramon Llull, el qual, presentat aquí, és vist d'alguna manera com una conclusió lògica d'una llarga tradició erudita, però també devocional, cap a Ramon Llull. Suposem encara que aquestes pàgines són un avançament resumit de la redacció que podrà tenir aquest tema al volum III de la *Vida i Obres*.

No ens hem de deixar l'apèndix, on trobem diversos esquemes que encara ajuden a la comprensió de la vida i de les obres de Ramon Llull. Primerament un catàleg de la producció lul·liana ordenada alfabèticament. Després un esquema sinòptic de la vida de Llull que fa referència a la seva producció, ubicada biogràficament i culturalment en el moment d'aparició de cada obra. Continua oferint un altre catàleg totalment nou que organitza les obres lul·lianes segons el seu contingut, repartit entre «Obres enciclopèdiques (4)», «Obres de creació literària (5)», «Obres de filosofia, lògica i psicologia (55)», «Obres artístiques (34)», «Obres teològiques i apologètiques (122)», «Obres de contemplació i mística (16+36)», «Obres poètiques (17)», «Obres antiaverroistes (21)», «Obres pedagògiques i catequètiques (27)», «Obres científiques (17)», «Obres de croada (11)», «Varia: dedicatòria, vocabulari, cartes, autobiografia, predicació, retòrica (19)» (evidentment, algunes de recollides en més d'un grup), i a les quals afegeix un important índex d'«Obres perdudes (36)», amb una breu referència de la font que ens dona notícia de la seva existència. Després ens ofereix un catàleg que classifica les obres segons la llengua en què van ser escrites (incloent-hi l'any i el lloc). Finalment una altra originalitat, un esquema titulat «Singladures cronològica i local de les obres de Ramon Llull» en el qual ens indica un itinerari del recorregut de Ramon Llull pel mapa europeu a mesura que va desenvolupant la seva producció.

Per més que hem subratllat que aquest volum és efectivament un

resum del monumental *Vida i Obres* del qual ha aparegut el volum I, cal valorar-ho (quan d'aquell *opus maius* encara no disposem dels esperats volums II i III) igualment com una obra exhaustiva i també monumental, que nosaltres veiem com una promesa del que apareixerà respecte a l'obra indicada, però que el lector mitjà rebrà amb justícia com el que és, una obra completa sobre la vida i la producció lul·liana, amb invitació a meravellar-se també amb la informació que recull sobre el lul·lisme.

Óscar de la Cruz Palma