

2019

# STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

## ÍNDEX

### Articles

- A. BONNER, *Els Introductoria Artis demonstrativae: una obra autèntica?* 5-22
- G. POMARO, *A proposito della Petitio Raimundi tra Celestino V e Bonifacio VIII* 23-34
- C. CORALBA, *Alcuni esempi di prosopopea lulliana: tra allegoria e coscienza narrativa* 35-52

### Notes i materials

- L. DE CASTELLET, *Paisatge sonor i primers esments d'instruments musicals en llengua catalana en l'obra de Llull* 55-87
- L. CABRÉ, *Apunts sobre Ramon Llull i J. V. Foix (1933-1936)* 89-98
- Bibliografia lul·lística i Ressenyes 99-213
- Crònica 215-223
- Índex d'obres lul·lianes citades 224-227

T. LIX

STUDIA LULLIANA

---

MAIORICENSIS  
VOL. LIX

SCHOLA  
2019

LULLISTICA  
Núm. 114

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

*Consell editor:*

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

*Consell assessor:*

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

*Redacció i gestió:*

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

Centre de Documentació Ramon Llull  
Universitat de Barcelona  
Gran Via de les Corts Catalanes, 585  
08007 Barcelona (Espanya)  
<http://centrellull.ub.edu/>  
centrellull@ub.edu

Amb el suport de:

Servei de Biblioteca i Documentació  
de la Universitat de les Illes Balears  
Universitat de les Illes Balears  
Cra. de Valldemossa, km. 7,5  
07122 Palma (Espanya)  
<http://biblioteca.uib.cat/>

Departament de Filologia Catalana i Lingüística  
General de la Universitat de les Illes Balears  
Universitat de les Illes Balears  
Cra. de Valldemossa, km. 7,5  
07122 Palma (Espanya)  
<http://dfc.uib.cat/>

© Studia Lulliana  
Maioricensis Schola Lullistica  
Apartat, 17. Palma de Mallorca  
ISSN 1132 - 130X  
ISSN digital 2340-4752  
DL: PM-268-1961

ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

**Abreviatures de revistes**

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

**Abreviatures de col·leccions<sup>1</sup>**

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)  
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)<sup>2</sup>  
NEORL = Nova Edició de les obres de Ramon Llull (Palma, 1991 i ss.)  
OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)  
ORL = Obres de Ramon Llull, edició original, 21 vols. (Palma, 1906-50)  
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)  
ROL = Raimundi Lulli Opera Latina (Palma i Turnhout, dins el Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 1959 i ss.)

**Abreviatures de fonts bibliogràfiques**

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.  
RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

**Catàlegs d'obres de Ramon Llull**

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cioarl.asp>>.

<sup>1</sup> Cal indicar el nom de l'editor a la referència bibliogràfica: *Dictat de Ramon*, ed. S. Galmés, ORL XIX, p. 268; *Excusatio Raimundi*, ed. Ch. Lohr, ROL XI, pp. 363-367; *Romanç d'Evast e Blaqueria*, ed. J. Santanach i A. Soler, NEORL VIII, pp. 325-327.

<sup>2</sup> Cal citar: «MOG I, vii, 23: 455». Primer es dona la paginació de l'edició original, és a dir la p. 23 de la setena numeració interna, i, després dels dos punts, la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta de la versió original i de la reimpressió.

# STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. LIX

MALLORCA

2019



# Articles



# **Els *Introductoria Artis demonstrativae*: una obra autèntica?**

**Anthony Bonner**

Maioricensis Schola Lullistica

ab@anthonybonner.com

doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.114.05

Rebut el 15 d'abril de 2019. Acceptat el 6 de maig de 2019

**The *Introductoria Artis demonstrativae*: an authentic work?**

## **Abstract**

This article gives reasons for thinking that the *Introductoria Artis demonstrativae* (Bo II.A.5) might be spurious work.

## **Key Words**

Ramon Llull, catalogue of works, spurious work

*Studia lulliana* 59 (2019), 5-22

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

### **Resum**

L'article presenta les raons per pensar que els *Introductoria Artis demonstrativae* (Bo II.A.5) sigui una obra espúria.

### **Mots clau**

Ramon Llull, catàleg d'obres, obra espúria

### **Taula**

1. Situació de l'obra
2. Contingut de l'obra
3. Les noves figures de l'obra
4. El perquè d'uns *Introductoria*
5. Conclusió



Fa devers vint-i-cinc anys que Charles Lohr em va dir –en veu baixa per allò de no escampar pensaments inconfessables– que li semblava que els *Introductoria Artis demonstrativae* era una obra espúria. Crec que vaig contestar que, tot i reconeixent que era una obra inusual, trobava difícil d'admetre que una explicació tan interessant de l'Art no fos de Llull mateix.<sup>1</sup> Anys després vaig citar –seguint els passos de Yates, Rossi, Pring-Mill, Platzeck i Ruiz Simon–<sup>2</sup> el magnífic segon paràgraf de l'obra que situa tan encertadament l'Art entre la lògica i la metafísica.

Ara, en una reunió recent a Valldemossa del Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona, Albert Soler amb el sotasignat vam fer una conferència en la qual contrastàvem una prova de l'existència de Déu de l'*Art demonstrativa* (d'ara endavant *AD*) amb una altra de la *Summa contra gentiles* de sant Tomàs per tal de mostrar la novetat del procediment del beat. Després de la nostra intervenció, Josep Enric Rubio em va dir que, al final d'un llibre seu que m'acabava d'enviar, trobaria una sorpresa. En efecte, quan em va arribar, la sorpresa fou màxima, en llegint no tan sols uns paràgrafs de els *Introductoria* ben similars als nostres, sinó que citaven el text idèntic de sant Tomàs!<sup>3</sup> Així que una comparació que volíem presentar com a original, en realitat ja s'havia fet set-cents anys abans.

Després he tingut una altra sorpresa en no trobar els *Introductoria* en el catàleg de l'*Electorium*, ni en cap catàleg medieval d'obres lul·lianes.<sup>4</sup> Això, que no és necessàriament un senyal d'inautenticitat, em va dur al descobriment que Llull mateix no la cita en cap obra posterior.<sup>5</sup> Em va sobtar el fet que Llull no trobés útils aquelles explicacions de la seva Art, cosa que em va fer tornar a pensar en els dubtes de Lohr. Llull no sol comparar els seus mètodes o tècniques

<sup>1</sup> Voldria agrair els comentaris i correccions fets per l'amic Albert Soler.

<sup>2</sup> Bonner (2012, 20); Yates (1954, 56); Rossi (1960, 45-46); Pring-Mill (1961, 253-4); Platzeck (1962-1964, I, 125-6); i Ruiz Simon (1999, 393-6), q.v. per a una anàlisi d'aquesta citació.

<sup>3</sup> Rubio (2017, 126-7). El passatge és del cap. XXXVI dels *Introductoria*

<sup>4</sup> El primer és de Cisneros de 1515. Per seguir molts dels plantejaments d'aquest article, caldria tenir a mà la pàgina –seleccionant les opcions de Catàlegs i Autoreferències– dels *Introductoria* a la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/bo.asp?bo=II%2EB%2E5>> (10 de juliol de 2019).

<sup>5</sup> Una suposada citació a les *Regles introductòries* es troba en l'edició moguntina (*MOG IV*, Int. ii, 4-5: 14-15), en la darrera de les tres versions que s'hi presenten, on diu «secundum illos sex modos discurrendi et solvendi qui continentur in tertia distinctione *Artis demonstrativae* in decimo modo solvere, et in capite XXVIII *Introductoriae*, et quandoque discurrendum est per unum modum, quandoque per alium». Però resulta que els mots subratllats no apareixen en cap font anterior a 1729, la data del quart tom dels *MOG*, és a dir, a cap dels sis mss. medievals ni a cap dels quatre del s. XVII. Fa la impressió que un editor d'aquella edició, entusiasmat amb la idea d'haver trobat una citació que li semblava igualment rellevant en el tom III sortit set anys abans, l'hi va afegir.

amb altres d'autors contemporanis. Tendeix a explicar els seu procediments –sobretot en la primera part de la seva carrera– mostrant com funcionen, és a dir, sempre des de dins del seu sistema. Només diu on se situen respecte d'altres categories de pensament, com la lògica o la metafísica, per explicar que l'Art és general a les altres ciències –altra vegada des d'una perspectiva interna–, no fent comparacions.<sup>6</sup> Si bé en èpoques posteriors de la seva producció cita altres autors –cosa, però, gens freqüent, i normalment per tal de criticar algun punt doctrinal–, en l'etapa quaternària no ho fa mai,<sup>7</sup> així que un passatge així –si fos del beat– es podria considerar un «hàpax metodològic».

Un altre «hàpax» –i un també molt citat– es troba al capítol XXXVII, que comença:

De exortacione contra desperacionem habendi hanc scientiam.

Tu vero, quicumque appetis scire hanc Artem, ne desperes, licet quasi infinita requirantur ad hanc Artem [...]<sup>8</sup>

Quan el beat s'adreça al lector, és en un sentit general, com un predicador. Al *Llibre d'home*, per exemple, quan diu «On, si tu, peccador envejós, açò longament consideraves, ab esperança enveja destruiries», està emprant la coneguda tàctica retòrica en l'homilètica d'individualitzar una admonició adreçada al públic en general.<sup>9</sup> Ramon Llull, emperò, és com un actor que mai surt del paper que està representant, el del transmissor d'un do diví, és a dir de l'Art. Pot desplegar una gamma amplíssima de registres, per exemple, com queixar-se de ser mal interpretat,<sup>10</sup> o del poc cas que li fan els seus contem-

<sup>6</sup> Vegeu, per exemple, la diferència amb el pròleg de l'*Ars generalis ultima*, on defensa el seu caràcter general enfront de la doctrina aristotèlica, incapaç de construir ponts entre les diverses ciències perquè cada una d'elles tenia els seus principis propis i independents. Als *Introductoria*, en canvi, es compara l'Art, la lògica i la metafísica objectivant les tres, és a dir mirades en pla d'igualtat des de fora.

<sup>7</sup> Diria que les citacions en l'etapa quaternària de la producció lul·liana gairebé es limiten als predecessors mèdics, als *Començaments de medicina*, i el llistat de deu obres d'Aristòtil al capítol LXXVIII de la *Doctrina pueril* per als joves que han d'estudiar «la sciencia de natures».

<sup>8</sup> Cap. XXXVII (B f. 37<sup>v</sup>). Les nostres transcripcions s'han pres de B (vegeu el requadre a continuació), perquè en molts llocs, sobretot al principi, M<sub>1</sub> (o la seva imatge al web) ha quedat tan pàl·lid que en fa la lectura difícil, i de vegades impossible. Només l'hem consultat a un parell de llocs. Per a l'edició de *MOG III*, on ocupa l'Int. ii, només citam els números de capítol. Amb aquesta obra, resulta més pràctic que les citacions per pàgines, que en aquest cas, per exemple, necessiten un desplegament com «*MOG III*, Int. ii, 33: 87». Per cert, a M<sub>1</sub> el títol acaba amb «habendi hanc Artem». Finalment, em sembla poc característic que Llull digui que, per estudiar l'Art, cal venir armat d'una informació gairebé infinita. Al revés, és l'Art que vol donar l'accés a una informació gairebé infinita.

<sup>9</sup> ORL XXI, 113; ROL XXI, 260.

<sup>10</sup> Com fa Llull en el l'«Advertència 'Ne secundum'» del manuscrit de Venècia Marciana, Lat. VI, 200 [=2757], f. 2<sup>v</sup>; i en el rampell colèric al final de la Part 3 de l'*Ars generalis ultima*, on parla de les seves de-

poranis;<sup>11</sup> però mai no surt d'aquest paper per dirigir-se concretament a un lector, com un caràcter de Pirandello, que és el que es fa en aquella exhortació. També en aquest aspecte, Llull es limita a una visió des de dins el seu sistema.

Finalment, hi ha l'«hàpax» d'escriure una introducció a la seva pròpia obra. L'única altra introducció coneguda és l'*Introductorium magnae Artis generalis*, amb una llarga tradició manuscrita, però que fa més de quaranta anys que es va demostrar que era espúria.<sup>12</sup> És un altre cas d'una visió externa, que pretén simplificar el maneig de l'Art, un propòsit aliè al projecte lul·lià. Ell explica en molts llocs de la seva obra els beneficis de la dificultat, cosa que obliga el lector a digerir i pensar el que s'hi proposa. També fa aplicacions, desenvolupaments o adaptacions de l'Art, però una introducció explicativa a una obra com d'*AD*, tan mil·limètricament planificada, sembla improbable, i a més si en seria l'únic cas.

Un altre indicatiu de la inautenticitat són les autoreferències, tan característiques del beat. Normalment les formula amb una frase com «la qual manera [de donar a conèixer la veritat] es en l'*Art demonstrativa*», «segons que en la *Art demonstrativa* se conté», o «que hom en aquells llenguatges transladá la *Art demonstrativa*».<sup>13</sup> Aquí, en canvi, tenim expressions com «*camere dictarum figurarum jam condionate sunt per auctorem artis demonstrative*», o «*in quibusdam scriptis aliis huius artis figura elementalis vocatur 2<sup>a</sup> figura T*».<sup>14</sup> Que Llull es pugui donar el títol pompós de «l'autor de l'*Art demonstrativa*», o que referesqui a una altra obra seva d'una forma tan vaga com «certs altres escrits d'aquesta Art», són coses difícils d'imaginar.<sup>15</sup>

---

finicions d'un aspecte tan insòlit: «Aliquis forte habens dentem caninum et linguam serpentinum principia mea et eorum definitiones spernet et calumniabit».

<sup>11</sup> Com fa, per exemple, al «desconhort» del pròleg de l'*Arbre de ciència*, o al poema amb aquell títol.

<sup>12</sup> Vegeu les notes a <http://www.ub.edu/llulldb/bo.asp?bo=FD+I%2E12> per aquest text. L'única obra autèntica que es presenta com a una introducció a l'Art són les *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demonstrativa*, que van per un camí molt divers d'aquestes ajudes escrites per seguidors del beat. És una obra breu en vers, escrita en un estil efusiu/didàctic més personal que comença «Deus, ab joy xant», de reminiscències trobadoresques. I sobretot és redactada des d'un punt de vista totalment intern a l'Art. (Vegeu ORL XVI, 291-4.)

<sup>13</sup> Són citacions del *Fèlix*: NEORL X, 195; NEORL XIII 163, 205. Si el lector vol veure una obra no literària, sinó de l'Art, a la *Lectura super figuras Artis demonstrativae*, veurà que les citacions són igualment neutres, com per exemple «*qui textus per Teas in Arte demonstrativa distinctione secunda*» (*MOG* III, Int. iv, 34: 230).

<sup>14</sup> Cap. XXIV (B, f. 18<sup>v</sup>), Cap. XXVIII (B, f. 23<sup>v</sup>)

<sup>15</sup> La segona referència tan vaga de fet és a l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, cosa que, d'altra banda, mostra el bon coneixement del desenvolupament dels mecanismes de l'Art quaternària de part del nostre comentarista.

Un altre detall que es fa difícil de creure autènticament lul·lià: un *exemplum* bíblic, sobre una desavinença entre Ezequiel i Isaïes, la solució del qual és contat amb un segon exemple sobre l'egipci que Moisès va matar, cosa digna segons les lleis humanes, però «reservada» segons la llei divina.<sup>16</sup>

## 1. Situació de l'obra

Però, abans de seguir endavant amb els nostres dubtes, caldria presentar la tradició i el contingut dels *Introductoria*. Començarem amb els manuscrits i l'única edició que la contenen, que es poden veure en el requadre següent:<sup>17</sup>

Sigles	Fonts
<b>M<sub>1</sub></b>	Munic, SB, Clm. 10499 (XIV 1 <sup>a</sup> m.)
<b>B</b>	Barcelona, BC, 3076 (XIV-XV)
<b>M<sub>2</sub></b>	Munic, SB, Clm. 10527 (XV 1 <sup>a</sup> m.)
<b>L</b>	Lió, BP, Fonds Général 258 (XV)
<b>C</b>	Cambridge (GB), Trinity, Lat. R.I.66 (XV)
<b>m</b>	<i>MOG</i> III (1722), Int. ii 1-38: 55-92 <sup>18</sup>

La primera cosa que crida l'atenció d'aquests manuscrits és que el seu contingut d'obres contrasta amb el de manuscrits d'obres genuïnes. L'únic d'aquests cinc que s'acosta una mica al que és habitual per a una obra de l'Art és **M<sub>2</sub>**, que té tres obres: 1. el *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (II.B.17); 2. Els *Introductoria*; 3. un sol capítol (el 199) del *Liber proverbiorum* (III.26). Tres d'ells (**M<sub>1</sub>**, **B** i **C**) són còdexs que transmeten una sola obra, els *Introductoria*, cosa bastant insòlita durant l'etapa quaternària. El manuscrit que resta, **L**, és d'una heterogeneïtat inusual. Conté dotze obres lul·lianes, la meitat de les quals són apòcrifes, entre les quals hi ha l'única altra introducció a l'Art –aquesta a l'Art ternària–, l'*Introductorium magnae Artis generalis*. Fins i tot entre les genuïnes, la heterogeneïtat continua sorprenent, amb l'*Excusatio Raymundi* (IV.6) seguida per una versió llatina de la *Doctrina pueril!*

<sup>16</sup> Cap. XXX, Secunda regula.

<sup>17</sup> Dels sis manuscrits medievals registrats a la Llull DB, el núm. 5, de Madrid, té un text de set pàgines (3 folis i mig) amb unes taules que, a pesar del que digui la Llull DB, no semblen pertànyer als *Introductoria*. Els mss. 7-9 són dels ss. XVII-XVIII, i, per tant, crec que aportarien poc a la tradició medieval.

<sup>18</sup> Edició basada en **M<sub>1</sub>**.

Això contrasta notablement amb les obres entre les quals és presentat al *MOG III* –l'únic lloc on els lectors han pogut consultar l'obra en els darrers tres segles. Aquí trobam:

1. Les primeres figures de l'*AD* (amb afegits de les dels *Introductoria*)
2. Les segones figures de l'*AD* (igualment amb els afegits de les dels *Introductoria*)<sup>19</sup>
3. *Introductoria Artis demonstrativae* (II.B.5)
4. *Ars demonstrativa* (II.B.1)
5. *Lectura super figuras Artis demonstrativae* (II.B.9)
6. *Liber chaos* (II.B.9a, que és una part de 5, però presentada com a obra independent)
7. *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (II.B.17)
8. *Ars inveniendi particularia in universalibus* (II.B.3)
9. *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus* (II.B.4)

Aquest tom inclou les obres majors del segon cicle de l'Art quaternària, centrada en l'*AD*, l'obra que constitueix el fonament d'aquell cicle, tot precedit dels *Introductoria* com a portaestandard. Amb aquest posicionament, els editors de la maguntina han assegurat –per als lectors moderns– el lloc preminent dels *Introductoria* com a eina interpretativa.

## 2. Contingut de l'obra

Pel que fa al text mateix dels *Introductoria*, es pot dividir en cinc blocs, distribuïts així:

Sigles	B	l	o	c	s
<b>M<sub>1</sub></b>		<b>I</b>	<b>II</b>	<b>III</b>	<b>IV</b>
<b>B</b>		<b>I</b>	<b>II</b>	<b>III</b>	<b>IV</b>
<b>M<sub>2</sub></b>			<b>II</b>	<b>III</b>	<b>IV</b>
<b>L</b>				<b>II</b>	<b>III</b>
<b>C</b>	<b>0</b>	<b>I</b>	<b>II</b>	<b>III</b>	
<b>m</b>	<b>0</b>	<b>II</b>	<b>I</b>	<b>III</b>	<b>IV</b>

<sup>19</sup> Aquests afegits s'han fet sense avisar, de manera que un estudiós de l'*AD*, quan enmig d'aquest esplet de figures, després d'una *Prima figura T*, topa amb una *Prima figura secundi T*, torna a l'obra que està estudiant per cercar aquesta figura, i queda perplex en no trobar una segona *T*. La seva perplexitat pot tornar-se alarma quan més endavant troba una *Secunda figura ipsius primi T*, seguida d'una *Secunda figura secundi T*, i finalment d'una *Communis figura facta ex duobus T T* desplegada en dues pàgines acarades. Com pot saber ni sospitar que tota aquesta tramoia és d'una altra obra? A més, **m** és l'única font (cf. n. 22) que no col·loca les segones figures enmig del text, cosa que ajuda a la confusió.

**Bloc 0:** Representacions gràfiques de les Primeres figures**Bloc I:** Índex dels 42 caps. (**B**, ff. 1<sup>r-v</sup>; **m**, Cap. I, 2a part)

Nunc autem ad tractandum de proposito negotio accedamus. Sed ut facillius que dicenda sunt inveniri possint titulos quibus singulorum<sup>20</sup> capitula distinguuntur primo premittamus.

Primo, dicatur qua necessitate et qua intencione hec ars inventa sit, sive de eius utilitate.

2º. Que oportet [...]

[.....]

42º. Quod omni studenti conandum<sup>21</sup> est ad univeralem cognitionem venire.

**Bloc II:** (**B**, ff. 1<sup>v-4<sup>r</sup></sup>; **m**, Cap. I, 1a part)

Qua necessitate et qua intencione hec ars sit inventa, seu de eius utilitate. Capitulum primum,

Introductoria artis demonstrative tradere volentes, primo videamus quomodo esta ars sit necessaria et | possibilis. Et ad quod vel ad que ista ars sit utilis ne superflua videatur. [...]

[...]

Sed solus ille qui eam quasi percordialissimam disponavit, tanquam contrarium, si occurrerit, illud repellit quasi venenum, sempre cogitans quod eam preelegit.

**Bloc III:** (**B**, ff. 4<sup>r-41<sup>r</sup></sup>; **m**, caps. II-XLII)<sup>22</sup>

Que oportet primo facere aut scire accendentibus ad hanc artem. Capitulum 2<sup>m</sup>.

Hac igitur preparatione habita, consequenter sciendum est quod [...]

[...]

Quod omni studenti conandum est venire ad<sup>23</sup> universalem cognitionem, 42<sup>m</sup> capitulum. [...]

<sup>20</sup> Lectura de **M**<sub>1</sub>, **C**; **B** llegeix «singulorum».

<sup>21</sup> Lectura de **M**<sub>1</sub>, **m**; **B** llegeix «cognandum».

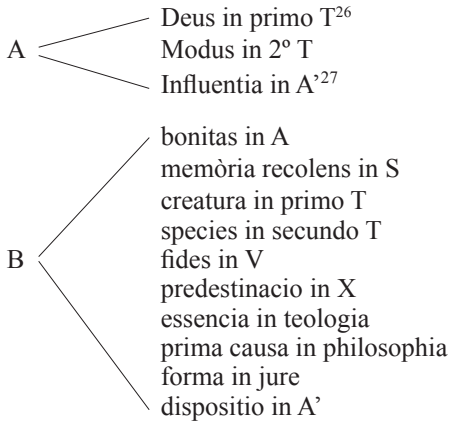
<sup>22</sup> Aquest és el bloc que té les setze segones figures, sempre enmig del text, a excepció de **L**, que no les té, i **m**, que col·loca tot el caramull de primeres i segones figures abans de tots els textos de *MOG* III. Cal remarcar que només un dels nostres manuscrits mostra les primeres figures: **C**.

<sup>23</sup> Lliçó de **M**<sub>1</sub>; **B** llegeix «a».

[...] quam nobis concedat ille a quo librum exorsus sum et in quem eiuendem termino alpha et omega<sup>24</sup> Christus verbum Patris omnipotentis. Amen

**Bloc IV – Taula (B, ff. 41<sup>r</sup>-42<sup>r</sup>; m, Cap. XLIII)**

Capitulum de augmento sive de concordantiis.<sup>25</sup>



[...]

Preter hos terminos singulatim positos plures termini simul in cameris ordinati aliquid innuunt, quod nullus terminus per se positus innuit, quia quod concordat cum tota camera manifeste, cum neutra partium per se posita concordat<sup>28</sup> ita manifeste, sicut hec figura F G E H figura est electionis aut perfectionis | aquisite, hec vero figura E A V Y I V Z figura perfectionis et eius opposita imperfectionis. Hec vero concordancia distinció figura est diffinicionis.<sup>29</sup>

En el requadre més amunt es pot veure que els quatre blocs textuais –és a dir, descomptant les figures del Bloc 0– només es troben complets a tres fonts: **M**<sub>1</sub>, **B** i **m**. Pel que fa a l'ordre d'aquests blocs, l'únic que el trastoca és **m**, intercalant **I** entre **II** i **III**. Això potser fou induït per l'incipit del primer capítol

<sup>24</sup> Escrit «o» en totes les fonts.

<sup>25</sup> Títol de **M**<sub>1</sub>, d'on el treu **m**. En canvi, **B**, en lletra del s. XVIII: «Alphabetum generale in hac Introductoria». **M**<sub>2</sub> no té de títol.

<sup>26</sup> Línia seguida d'un petit requadre els àmbits d'aquest triangle de la Figura T.

<sup>27</sup> A' assenyalava la *Figura influentiae*, per a la qual vegeu l'apartat «Les noves figures de l'obra» més endavant.

<sup>28</sup> Lliçó de **M**<sub>1</sub>; **B** llegeix «concorda».

<sup>29</sup> Els rectangles de les cambres no són a **B**; les hem pres de **M**<sub>1</sub> i **M**<sub>2</sub>. Cal observar que a **M**<sub>1</sub> i **B**, a la segona cambra, la forma de la segona V és diferent de la de la primera, segurament per distingir la V vermella (dels vicis) de la blava (de les virtuts).

del Bloc II, que, com hem vist, diu «*Introductoria artis demonstrative tradere volentes [...]*», i és possible que hagi fet pensar als editors de *MOG* que devia ser l'incipit de tota l'obra, malgrat que això impliqués separar els capítols 1 i 2.<sup>30</sup> Un altre factor que potser va influir en aquesta decisió era interpretar el vertader incipit de l'obra: «*Nunc autem ad tractandum de proposito negotio accedamus*» com si volgués dir que «Després de discutir tot això, ara tractarem [...]».

Finalment, el Bloc IV presenta una taula similar a altres –segurament espúries– afegides a manuscrits de l'Art quaternària, taules que volen desplegar els alfabetos a les circumferències de les figures, a més de l'Alfabet bàsic que Llull dona al principi de l'*AD*. La que més s'hi acosta és la del f. 3<sup>r</sup> que acompanya l'*AD* al famós manuscrit de Venècia,<sup>31</sup> amb algunes diferències per les figures afegides aquí als *Introductoria*.

Hem detallat la disposició de l'obra, perquè revela aspectes poc freqüents en Llull. El primer és aquest ball de blocs amb mancances i canvis d'ordre, i l'esplet de figures del bloc 0, que no apareix fins al s. xv en el manuscrit C.<sup>32</sup> El segon és l'esquema classificatori del bloc IV, més característica dels *aide-mémoires* del lul·lisme que del beat mateix, que a més ve després del colofó. El tercer és que Llull sol començar amb una invocació,<sup>33</sup> seguida d'una explicació de la divisió de l'obra, no amb una simple llista de capítols sinó d'una forma més discursiva: «Departida és esta Art en x distincions. La primera és de [...]». Perquè el que vol Llull és que el lector s'immergeixi en la tramoia de l'Art, per entendre com funciona com a ontologia que fonamenta tota la seva visió del món. No vol que hom hi entri per bocinets cercant orientacions ràpides, que és precisament el que permet l'índex dels 42 capítols dels *Introductoria*. A més, al apuntar que, com es veu al requadre més amunt, aquesta part manca a dos dels cinc manuscrits medievals, situació insòlita per una secció textual d'una obra genuïna.

---

<sup>30</sup> D'aquí el doble incipit recollit a la Llull DB. El de «*tradere volentes*» no apareix en la bibliografia abans de la data (1729) de *MOG* IV, amb l'única excepció del catàleg a Wadding 1650, entrada núm. 8, que potser l'ha pres d'un manuscrit ara perdut que també hauria pogut ser la font de **m**. També és possible que Wadding fes el mateix error que *MOG*.

<sup>31</sup> Biblioteca Marciana, Lat. VI.200.

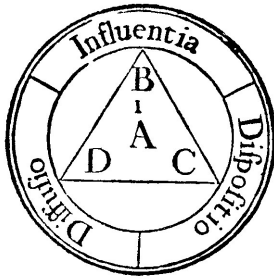
<sup>32</sup> Podria ser una casualitat de la tradició manuscrita, però és molta casualitat que no apareguin en cap dels manuscrits anteriors.

<sup>33</sup> De fet, aquesta és l'única obra de l'Art quaternària (almenys entre totes les impreses a *MOG* I-IV) sense invocació. Una possible excepció seria la *Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem* (II.A.2), una obreta de tres pàgines a *MOG* I, de caràcter problemàtic (vegeu-ne la fitxa a la Llull DB).

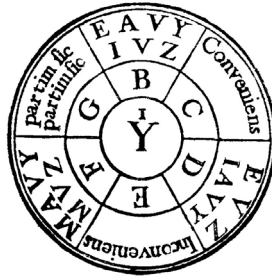


### 3. Les noves figures de l'obra

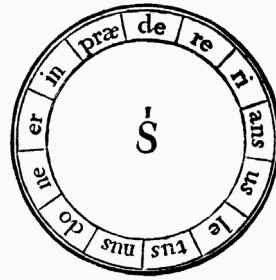
Un altre aspecte que sobta en els *Introductoria*, i que potser és el tret més revelador que ens trobem davant d'una obra no lul·liana, és la introducció de quatre figures noves, que es presenten així al bloc 0:<sup>34</sup>



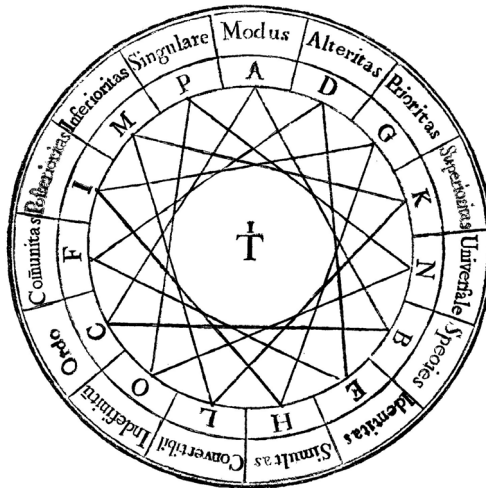
À – Figura influentiae



Ÿ – Figura finium



Š – Figura derivationum



Primera figura secundi T

Les corresponents segones figures són descrites al bloc III, on s'explica què es pretén amb elles –*de novo factae* d'acord amb el que s'admet a Š més avall–, com per exemple:

<sup>34</sup> Les reproduïm de m.

- Š: Hec figura facta est de novo, ut explicite represententur que implicite continentur in terminis huius Artis, et ne nimia strictitudo huius Artis discurrentem evacuat a quesito.
- À: Hec figura est valde utilis, quia in omnibus est influencia active aut passive, unde in omni discursu debat haberi pre oculis.
- Ÿ: Hec figura ideo inventa est ut semper discurrans eam habeat pre oculis, ut multiplicet convenientia pro una parte questionis et inconvenientia pro opposita, aut pro utraque parte ducat tam convenientia quam inconvenientia, ut convenientiis et inconvenientiis multiplicatis facilius videri possit, que pars debet dari E et que I [...].<sup>35</sup>

Aquest darrer consell és prou superflu; es tracta de coses que si el lector no les ha interioritzat en el text de l'*AD*, potser no cal que seguegui llegint. Va de la mà amb el repetit consell de tenir les figures davant dels ulls quan es llegesquin, cosa que sembla un intent ingenu de donar importància al nou text, que és *valde utilis*.<sup>36</sup>

Pel que fa a les figures individuals, À és un afegit a A que fa un efecte més d'un producte d'un comentarista renaixentista que no de Llull. Ÿ és una presentació gràfica de com arribar a la veritat (Y) a través del joc conceptual de S, i sembla més entretingut que útil, i sobretot pel fet de necessitar un aprenentatge previ. Pel que fa a Š, una col·lecció de prefixos, com una mena de *Scrabble*, que, malgrat la descripció al capítol XIX, del qual hem donat un passatge més amunt, és mal de saber per a què serveix.<sup>37</sup> Ÿ vol ser un instrument per fer la T original més universal, i més fàcil de manipular per als qui *propter debilitatem intellectus* han tingut problemes amb l'original. Per al paper singular d'aquesta figura, vegeu més avall.

L'expansió en aspecte i significació de la darrera figura és un altre canvi a les figures dels *Introductoria*; aquesta, de *Figura demonstrativa* de l'*AD*, puja a la categoria de *Figura universalis*, amb una ampliació de contingut que es pot apreciar si les comparem:

<sup>35</sup> **M**<sub>1</sub>, f. 9<sup>v</sup>; caps. XIX-XXI (aquí hem transcrit de **M**<sup>1</sup>, perquè a **B**, f. 15<sup>v</sup> falta el cap. XX i una part del XXI, suplert al marge per una mà posterior).

<sup>36</sup> El sintagma *prae oculis* no apareix en la resta de l'opus lul·lià, segons el motor de cerca de Brepols.

<sup>37</sup> Potser relacionat amb això, el cap. XXXI és dedicat a una mena de *Ars notatoria*, similar a l'obra d'aquest títol editada a Gayà (1978), però aquí sembla més aviat una nova proposta de coses que hom podria fer amb l'Art. Vegeu Rubio (2014, 102 i ss).



Giordano Bruno, o el *De auditu cabbalistico* de Mainardi, que incorrien en la *des*-utilitat similar d'introduir novetats, que, en lloc de facilitar la feina d'entendre l'Art, embolicaven encara més la troca.<sup>40</sup>

Una d'aquestes quatre figures noves, la  $\overset{\cdot}{T}$ , és particularment misteriosa, i podria ben bé servir com a símbol dels procediments dels *Introductoria*. D'entrada, en el text no enumera mai els conceptes que conté; en canvi sí que presenta els colors dels cinc triangles: semiblaui, semiverd, semivermell, semigroc i seminegre, per fer joc amb els de la T, que són blau, verd, etc.<sup>41</sup> Costa d'imaginar que són colors que un copista pogués reproduir (com podria fer-se un semigroc?), ni que fos el beat que els hagués suggerit.

La presentació de l'original Figura T en els *Introductoria* té dos aspectes. D'una banda, al cap. XXVIII es dona una explicació encertada i útil de la seva funció complexa com a eina de la *mixtio*.<sup>42</sup> D'altra banda, introdueix la nova  $\overset{\cdot}{T}$  amb un paper ben diferent:

[...] hec figura est inventa ut quod per principia magis unversallia, scilicet per principia primi T non potest inveniri propter debilitatem intellectus inveniatur facilius per hanc. (Cap. XI; ms. B, f. 11')

Així que una manera de fer la Figura T més manejable és fer-hi un *by-pass* cap a un nivell més alt, general i, sobretot, més fàcil. En fi, és expandir la base de l'Art, per tal de fer-hi una operació reduccionista. És per sí *propter debilitatem intellectus* hom no arribés a bon port amb el que hi havia, ara sí *inveniatur facilius* el camí. El problema és que no és el camí que Lull ha triat, ni –em sembla– que hagués volgut triar. En general, tot aquest aparat d'afegits a l'Art és típic d'un corrent important del lul·lisme dels segles XIV-XVII, que el volen fer més fàcilment –el qualificatiu és important– aplicable a qualsevol camp.

#### 4. El perquè d'uns *Introductoria*

Per una banda, totes aquestes novetats responien a necessitats reals de lectors que es trobaven desorientats per les dificultats de l'Art. Prendrem un exemple de l'*AD*, l'obra que els *Introductoria* vol comentar. A la Distinció IV,

<sup>40</sup> Vegeu Lullus (1996: per a Agrippa, 800, 817, 828; Bruno 690, 718, 721; Mainardi, 109, 111). Aquestes només són les figures amb conceptes nous. En aqueixes mateixes entrades hi ha un seguit de figures «millorades».

<sup>41</sup> Cap. XXVIII, *MOG* III, Int. ii, 19: 73. En llatí *semilividum*, *semiviridem*, etc. Després d'aquesta enumeració, l'autor afegeix: «*Hec 2<sup>a</sup> figura T in alliis libris huius Artis non habetur*» (B, f. 23').

<sup>42</sup> Aquí anomenat *commixtio*.

«Qui és de qüestions», Llull dedica les primeres 38 qüestions a mostrar com cal interpretar les cadenes de símbols de les proves, com a guia per a les 1041 següents que només tenen les cadenes. Per si navegar aquestes 1041 solucions en solitari no presentés cap problema, a aquestes 38 primeres, basades en interpretacions dels símbols que s'hi donen, el lector no trobarà cap explicació de per què ha triat aquelles interpretacions. Només diu que és de la primera cambra, que depenen les que la segueixen, i el lector ha de comprovar per ell mateix que totes les primeres cambres són explicades en la segona distinció. Però en tornar a consultar-les, s'adona que no són explicacions, sinó possibilitats d'interpretació de cada parella de conceptes, cada una de les quals s'hi estudia introduint-hi successivament els cinc triangles de la Figura T, amb els tres conceptes de cada triangle. El lector es pot demanar quina d'aquestes quinze possibilitats seria l'adequada per a la solució de la qüestió que busca. El que Llull vol és que el lector s'impliqui en aquesta recerca amb l'ajuda de la tercera distinció «qui és de intenció».<sup>43</sup>

Tot això és una part essencial del que hem dit més amunt: no vol que lector estudiï l'Art des de fora, sinó des de dins; no vol que se la miri com un objecte, sinó que l'interioritzi. En general, Llull no dona explicacions, que impliquen mirar el sistema des de fora, sinó mostres de com fer-ho, mostres que no deixen que el lector surti de l'Art. Sobretot no dona mai explicacions que en fan *més fàcil* l'ús (sempre sobre la base d'un bricolatge exterior).<sup>44</sup> A Llull no li agraden les facilitats, que eximeixen el lector de la immersió que li permet trobar per ell mateix la veritat.

Fins i tot, es podria dir que Llull en l'Art evita establir una la relació autor/lector, que implica el binomi actiu/passiu entre productor/receptor. No és que no ho sàpiga fer, i amb una gamma extraordinària de registres, que va des del drama angoixant a l'*Arbre de filosofia d'amor*, de l'apartat «De la malautia que l'amic ha per amor», que acaba amb la seva mort,<sup>45</sup> fins als proverbis de to popular, tan ocurrents i fins i tot còmics, de l'*Arbre de ciència*.<sup>46</sup> Per alguna cosa Llull és el primer gran autor de la literatura catalana: sap tocar les emocions i captar la benevolència del lector.

---

<sup>43</sup> Això ja representa una concessió al lector en comparació amb com va començar amb l'*AVIV*; vegeu Bonner i Soler (2007).

<sup>44</sup> És significant que segons el motor de cerca de Brepols, l'adverbi *facilius* ('més fàcil'), amb una sola excepció, es refereix a un altre aparat de l'Art que podria ajudar el lector. L'excepció és del *Liber de universalibus*, que avui en dia sabem que és un altre títol per l'espúria *Introductorium magnae Artis generalis* (ROL XII, 167).

<sup>45</sup> Als Accidents d'amor, *OE* II, 55 i ss. Vegeu-ne l'excel·lent versió en català modern a Llull (2016).

<sup>46</sup> Al tronc de l'Arbre exemplifical, *OE* I, 804 i ss.

Però l'Art va per un altre camí. Per entendre-ho, podríem imaginar-lo com un gran laberint, sobre l'entrada del qual hi ha un rètol que anuncia «L'Art de trobar la veritat». És el títol (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*) de la primera obra que el beat va redactar com a resultat de la il·lustració de Randa. El principi del text explica, amb característica precisió, el que s'hi pot «trobar»:

Haec Compendiosa ars inveniendi veritatem dividitur in quinque figuras, quae sunt ·a·s·t·v·x·. Et mediante istis quinque potest quis invenire veritatem sub compendio, et contemplando Deum virtutibus adherere et a se vitia extirpare. Haec etiam ars docet proponere quaestiones et necessariis rationibus dubitationem solvere earundem.<sup>47</sup>

Així que és el lector, l'estudiós, o l'«artista», com l'anomena Llull, qui hi ha de trobar el camí, sobre la base d'un parell d'indicacions broixes penjades a les parets. El laberint de l'Art no produeix ni fa res, i per tant, és com una mola inerta, ni activa ni passiva. Això deixa el binomi entre aquest mètode i «l'artista» com a neutre/actiu. Així que, sobretot amb l'Art quaternària, Llull demana al lector un enorme esforç, perquè està convençut que només així, «trobant la veritat» per ell mateix i interioritzant-la, pot valorar, en la seva mida justa, la divinitat i la seva creació.

## 5. Conclusió

Arran del que hem explicat, només ens queda llevar els *Introductoria* de la llista d'obres autèntiques, i recol·locar-los entre les apòcrifes, al final de la primera part de la llista, la que recull les obres inautèntiques que han tingut més rellevància en la història del lul·lisme, i que sovint foren considerades originals de Llull. Per això, li assignarem la nova numeració de FD I.19.

---

<sup>47</sup> Bonner i Soler (2007, 36).

## Bibliografia

- Bonner (2012) = Anthony Bonner, *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*, Helena Lamuela (trad.), Col·lecció Blaquerna 9 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2012).
- Bonner i Soler (2007) = Anthony Bonner i Albert Soler, «La *mise en texte* de la primera versió de l'Art: noves formes per a nous continguts», *SL* 47, pp. 29-50.
- Llull (1978) = Ramon Llull, *Ars notatoria*, Jordi Gayà (ed.) (Madrid: CITEMA, 1978).
- (1996) = *Raimundus Lullus, Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 edition*, Anthony Bonner (intr.), dins *Clavis Pansophiae. Eine Bibliothek der Universalwissenschaften in Renaissance und Barock*, 2 vols. (Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann - Holzboog, 1996).
- (2016) = Ramon Llull, *Accidents d'amor*, Pere Antoni Pons (trad.), Tast de Clàssics 10 (Barcelona: Barcino, 2016).
- Platzeck (1962-1964) = Erhard-Wolfram Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, Bibliotheca Franciscana 5-6 (Roma - Düsseldorf).
- Pring-Mill (1961) = Robert D. F. Pring-Mill, «Grundzüge von Lulls *Ars inveniendi veritatem*», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43 (1961), pp. 239-266.
- Rossi (1960) = Paolo Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (Milà - Nàpols: Riccardo Ricciardi, 1960; 2a ed. Bologna: Il Mulino, 1983).
- Rubio (2014) = Josep E. Rubio, «Ut sub brevibus multa possit capere: la notación alfabética en el Ars de Ramon Llull», *Historia Religionum* 6 (2014).
- (2017) = Josep E. Rubio, *Raymond Lulle: le langage et la raison. Une introduction à la genèse de l'Ars*, Conférences Pierre Abélard (París: Vrin, 2017).
- Ruiz Simon (1999) = Josep Maria Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona: Quaderns Crema, 1999).
- (2005) = Josep Maria Ruiz Simon, «La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l'etapa ternària», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI*. Palma, 1, 2 i 3 d'abril de 2004, Maria Isabel Ripoll Perelló (ed.), Col·lecció Blaquerna 5

(Palma - Barcelona: Universitat de les Illes Balears - Universitat de Barcelona).

Santanach i Suñol (2015) = Joan Santanach i Suñol, «Ramon Llull i l'obscuritat que il·lumina. Apunts sobre l'origen i rendibilitat literària d'un recurs exe·gètic», *Anuario de Estudios Medievales* 45/1 (2015), pp. 331-354.

Wadding (1650) = Luke Wadding, *Scriptores ordinis minorum* (Roma, 1650; reimpr. Roma, 1906).

Yates (1954) = Frances Yates, «The Art of Ramon Lull. An approach to it through Lull's theory of the elements», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (Londres, 1954).



# **A proposito della *Petitio Raimundi* tra Celestino V e Bonifacio VIII**

**Gabriella Pomaro**

Sismel, Firenze

[gabriella.pomaro@sismelfirenze.it](mailto:gabriella.pomaro@sismelfirenze.it)

doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.114.23

Rebut el 24 de març de 2019. Acceptat el 5 de juny de 2019

## **About the *Petitio Raimundi* between Celestine V and Boniface VIII**

### **Abstract**

In 1294, during his stay in Italy, Ramon Llull addressed a letter (whose date, according to scholars, is November 1294) to Pope Celestine V. The original Catalan version of this letter is preserved by a single manuscript, whilst all the witnesses of the Latin translation known until now - two of which are certainly linked to the authorial environment - are, instead, addressed to Celestine's successor, Boniface VIII. The short duration of the pontificate of Celestine V justifies this change of addressee.

The recent finding, in a fifteenth-century manuscript owned by Giovanni da Capestrano, of a copy of the Latin translation addressed to Celestine V reopens the question. Philological analysis confirms the goodness of the transmitted text, which is contemporary to the most ancient witness of the version addressed to Boniface; this discovery proves both the existence of a Latin translation addressed to Celestine V, and the need to consider afresh Llull's travels and the chronology of his works between 1294 and 1295.

### **Key words**

Giovanni da Capestrano, Celestine V, Boniface VIII, Ramon Llull

*Studia lulliana* 59 (2019), 23-34

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

### **Riassunto**

Nel 1294, nel suo soggiorno in Italia, Raimondo Lullo indirizza a papa Celestino V una lettera (dagli studiosi collocata nel novembre del 1294), della quale rimane la versione originale catalana, testimoniata da un unico manoscritto; i testimoni della traduzione latina che ci rimangono –due dei quali legati sicuramente ad ambiente autoriale– sono tutti invece indirizzati al successore Bonifacio VIII. La breve durata del pontificato di Celestino V giustifica in effetti questo cambio di indirizzo.

Il recente rinvenimento in un manoscritto quattrocentesco posseduto da Giovanni da Capestrano di una copia della traduzione latina indirizzata a Celestino V riapre la questione. L'analisi filologica conferma la bontà del testo trasmesso, che si colloca all'altezza del testimone più antico della redazione bonifaciana, provando sia l'esistenza di una traduzione a Celestino V sia la necessità di ripensare i movimenti di Lullo e la cronologia delle opere tra 1294 e 1295.

### **Parole chiave**

Giovanni da Capestrano, Celestino V, Bonifacio VIII, Ramon Llull

Alcuni anni fa ho dato notizia della presenza, in un manoscritto posseduto da Giovanni da Capestrano e non noto agli studi specifici, di due opere lulliane: la *Disputatio quinque hominum sapientium* (Napoli 1294, Bo III.16) e la *Petitio ad Celestinum V* (Napoli 11/1294, Bo III.17).<sup>1</sup>

Delle due opere era appena uscita l'edizione critica curata dall'amica Viola Tenge-Wolf,<sup>2</sup> messa subitaneamente al corrente del rinvenimento. La difficoltà di avere delle riproduzioni ha scoraggiato ambedue circa una più precisa valutazione del nuovo testimone ma ora, occupandomi della produzione lulliana tra Roma e Napoli, quanto meno il testo più breve può essere messo a fuoco: a Capestrano avevo eseguito delle fotografie con risultati piuttosto disastrosi per la più lunga *Disputatio*, ma la *Petitio*, in tutto cinque facciate, è risultata completa e leggibile.

Senza millantare specifiche competenze filologiche –la brevità del testo richiede capacità esegetiche e conoscenze ecdotiche piuttosto banali– ho ripreso in mano la questione, anche per ovviare all'osservazione piuttosto sciocca fatta a suo tempo: «la lettera... corrisponde nel testo alla versione indirizzata a Bonifacio VIII ma è indirizzata a Celestino V».<sup>3</sup>

Sulla base non di una collazione ma di una lettura cursoria, parlare di

Segle dei manoscritti citati:

A = Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 5 sup.

C = Capestrano, Convento di S. Giovanni, 15

E = Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 15450

H = München, Bayerische Staatsbibliothek, Hisp. 60

R = Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 16116

R<sub>1</sub> = Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 16117

<sup>1</sup> G. Pomaro, *I manoscritti Lulliani di Cusano: lo 'status quaestionis'*, in *Niccolò Cusano. L'uomo, i libri, l'opera*. Atti del LII Convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 2015; Spoleto, 2016), pp. 183-222; alle pp. 216-218 la descrizione di C (Capestrano, Convento di S. Giovanni, XV).

C è composito di quattro sezioni, tutte quattrocentesche; per comodità ripropongo la descrizione della sezione interessata:

**sez. I.**

**sec. xv. 1**

origine: Germania

Cart.; ff. 48: la numerazione giunge fino a 46 non calcolando il foglio iniziale e ripetendo il nr. 16; fascicolazione: 1 (12 = 1n.n., 1-11), 2 (12 = 12-22 con ripetizione del nr. 16), 3-4 (12 = 23-34, 35-46); richiami regolari tra quattro raggi; 150 × 111 = 15 [101] 34 × 15 [72] 23; rigatura a colore; rr. 31 / ll. 30; iniziale semplice a f. 1 n.n.r.; rubricato. Una sola mano in schlaufenlose Bastarda.

ff. 1n.n.r-42r *Disputatio quinque hominum sapientium*

ff. 42r-43v *Petitio ad Celestinum papam*

<sup>2</sup> Viola Tenge-Wolf (ed.), «Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Coelestinum papam in civitate Neapolis, 1294 et Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Bonifatium VIII papam», *Raimundi Lulli Opera Latina 54-60 Annis 1294-1296 composita*, Coralba Colomba, Viola Tenge-Wolf (eds.), CCCM 248 (Turnhout: Brepols, 2014), pp. 407-437.

<sup>3</sup> Pomaro, *Manoscritti Lulliani*, p. 217.

«corrispondenza» di testo è affermazione superficiale, specie per un testo di tradizione particolare, ben delineata nell'edizione critica, che è utile in questa sede riassumere.

Stesa originariamente in catalano e indirizzata a Celestino V –come legge l'unico testimone rimasto, il monacense BSB Hisp. 60 (d'ora in poi **H**) grosso modo coevo–<sup>4</sup> la lettera si colloca nel contesto di una serie di scritti sul tema della crociata e, più propriamente, dell'attività missionaria di conversione degli infedeli; la traduzione latina –che presenta un notevole intervento di elaborazione stilistica– ci rimane però solo in una redazione reindirizzata a Bonifacio VIII. Il testo originale catalano trasmesso da H è ovviamente databile, visto che dall'elezione al *gran rifiuto* di Celestino corrono nemmeno quattro mesi –infatti nella cronologia lulliana ricostruita da Bonner l'opera compare come: III.17 Napoli 11/1294–, la versione latina a Bonifacio VIII è stata collocata più genericamente all'anno successivo (III.21 Roma 1295).

La mancanza di testimoni latini e la brevissima durata del pontificato di Celestino V ha indotto gli studiosi a ipotizzare un originale catalano tradotto in latino solo per il nuovo papa, Bonifacio VIII;<sup>5</sup> nella ricostruzione critica il testo latino a Celestino V –della cui esistenza l'autore stesso pare però certificarci–<sup>6</sup>, privo di testimoni, scompare;<sup>7</sup> quello a Bonifacio VIII è ricostruito in base ai 5 testimoni rimasti: solo due di questi antichi (**R** Paris, BNF Lat.

<sup>4</sup> Il codice, composto di due sezioni, è descritto da J. Perarnau, *Els manuscrits Lullians medievals de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, I. Volums amb textos catalans* (Barcelona: 1982), pp. 60-65, cui va anche il merito di una giusta datazione della sez. II, che ci interessa, agli inizi del sec. XIV (contro datazioni precedenti non accettabili); la *petitio* non ha rubrica iniziale (aspetto che riprenderemo più avanti) ma ha un chiarissimo *colophon*: *Data aquesta petició en la cjtat de Nàpols al sant pare Celestinus e als honrats seynors Cardenals en l'ayn de mil e cc.xc.quatre* (da Perarnau, p. 64). Lo stesso studioso si interessa poi anche precisamente (con edizione del testo) del testimone H e della *petició*: J. Perarnau i Espelt, *Un text català de Ramon Llull desconegut: la «Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels»*, ATCA 1 (1982), pp. 11-46.

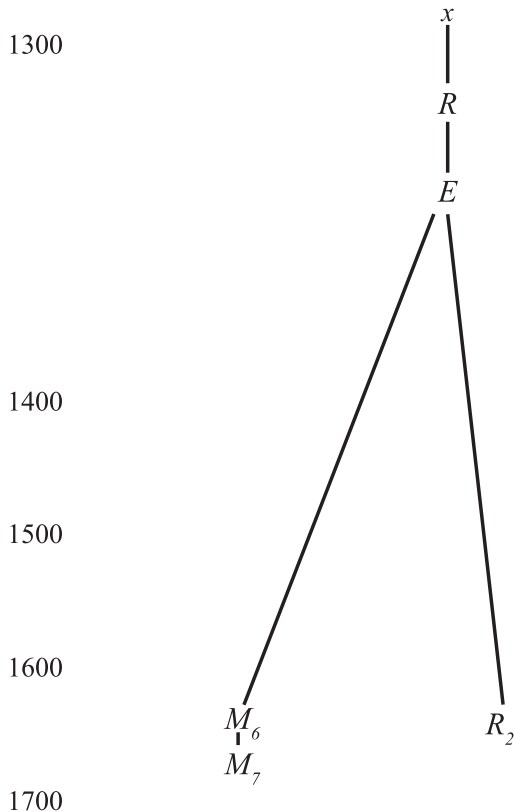
<sup>5</sup> Tenge-Wolf, p. 416: «[...] hat man sie mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit est ins Lateinische übersetzt, nachdem Celestin abgedankt hatte [...]».

<sup>6</sup> In un passaggio dell'*Ars ad faciendum et ad solvendum questiones* (III.19, Napoli-Roma 1295-95) si legge: [...] *petitione, quam obtulimus Domino Papae Celestino Quinto, qui fuit, et postmodum Domino Papae Bonifacio, qui nunc est* (cito da Tenge-Wolf, *Petitio*, p. 415): questo potrebbe non escludere che il testo offerto a Celestino V fosse in catalano; vd. su questo S. Sari, *A Dio appartengono i nomi più belli, invocatelo con quelli: la devozione ai nomi di Dio secondo Llull*, Actes del Congrès de Clausura de l'Any Llull. Ramon Llull, pensador i escriptor. (Barcelona, 17-18 de novembre de 2016), L. Badia, J. Santanach i Suñol i A. Soler i Llopart (eds.), Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 199-240: 208 in part.

<sup>7</sup> Ma saggiamente la curatrice affianca alla lettera a Bonifacio VIII (pp. dispari 429-437) quella a Celestino (pp. pari 428-436) nella traduzione latina effettuata sul catalano H per l'edizione moguntina (a. 1722; per precise indicazioni vd. Tenge-Wolf, *Petitio*, p. 417).

16116 e E Paris, BNF Lat. 15450), ambedue collegati a Thomas Le Myésier, che possiede il primo e fa allestire, attorno al 1325, il secondo.

Questa è la situazione e questo è lo stemma cui scrupolosamente giunge la curatrice, che sceglie come testo-base R:



Dunque la prima cosa da fare è vedere a che altezza stemmatica si pone il nuovo testimone C.

Accantonando la denuncia di fatti puramente grafici dovuti all'*usus scribendi* di un copista transalpino, il testo offre nove microlacune proprie, che ovviamente non sappiamo se imputare all'antigrafo o a trascuratezza; come facilmente si capisce dal loro elenco che offro contestualizzato, nessuna di queste omissioni interferisce comunque sul testo, anzi in alcuni casi (a 40, 57-58, 33, 78, 123) potrebbero rispecchiare una redazione originaria:

linee dell'ed.	C
28 poteris isto modo scilicet quod	f. 42v, l. 14 poteritis isto modo [scilicet] quod
33 vel plures vel pauciores	f. 42v, l. 18 vel plures [vel pauciores]
40 reddatur honor debitus summo Deo	f. 42v reddatur [honor debitus] summo Deo
57-58 ecclesiae Dei maximum damnum inferre	f. 42v l. 6 ecclesie [Dei maximum] dampnum inferre
78 seminatae sunt et plantatae sunt	f. 43r l. 21 seminate [sunt] et plantatae sunt
89 honoraverit vos suos vicarios	f. 43r l. 30 honoraverit [vos] suos vicarios
103 quomodo clamant laici	f. 43v l. 10 quomodo [clamant] layci
112 venire	f. 43v l. 18 [venire]
123 possibilis sunt laudabilia sunt et decencia	f. 43v l. 27 possibilis sunt laudabilia [sunt] et decencia lacune proprie

[La col. di sinistra fa riferimento alla linea dell'edizione critica (pp. 429 ll. 1-30 , 431 ll. 31-60, 433. ll. 61-87, 435, ll. 88-113, 437 ll. 114- 127),<sup>8</sup> quella di destra a C, f. 42r-43v]

Presenta altresì alcune inversioni proprie:

5 a mundi principio	f. 42r l. 28 a principio mundi
7-8 per Dei gratiam	f. 42v l. 30 per gratiam Dei
43 rationes necessarias	f. 42v l. 25 necessarias ra(cion)es
79/80 modum novum	f. 42 l. 22 novum modum
99/100 tradere valeant	f. 43v l. 7-8 valeant tradere

Accantonate piccole correzioni immediate e non significative (es. f. 42v

<sup>8</sup> Mi attengo strettamente all'apparato Tenge-Wolf, che rileva anche l'andamento testuale di tre edizioni recenti (siglate *a*, *l*, *w*; vd. p. 425), fondate su utilizzo parziale di questi stessi manoscritti, e dunque in effetti non utili alla *constitutio textus* cui deve servire un apparato. Tengo a precisare che tutti i luoghi testuali richiamati in questo contributo sono stati ricontrollati direttamente sui testimoni manoscritti (in rete sul sito di Freiburg) e sulle tre edizioni. Preciso che nelle citazioni dell'edizione critica per omogeneità con le norme di trascrizione qui seguite rendo graficamente con *v* la fricativa labiodentale sonora.

l. 4 *duplex est <s>*), i fatti singolari sopra enunciati e ovviamente, l'iniziale Celestino/Bonifazio in indirizzo –su questo punto torneremo precisamente–, quasi nessuna delle uscite in variante rilevate è condivisa dai piani bassi della tradizione; ricordo che l'ed. critica segue R ad eccezione di l. 4 (luogo segnalato qui sotto di seguito) e dei punti di congettura discussi *infra*:

- l. 4 *recolant*  
*colant* C (f. 42r l. 27)  
*colant* R  
*recolent* M<sub>2</sub>
- l. 19 *studia idiomatum*  
*studia ydiomata* C (f. 42v)  
 errore forse per attrazione del successivo *ydiomata* (l. 22)
- l. 25 *ponantur*  
*ponant?* C (f. 42v l. 12, inchiostratura)
- l. 32 *continget*  
*contingit* C (f. 42v l. 17), *a* (ed. 1938)
- l. 38 *pro conservatione sub constitutione*  
*pro acquisitione conservacione sub constitucionem* C (f. 42v l. 21)  
 errore dovuto alla confusa ripetizione del *pro acquisitione* poco precedente
- ll. 41-42 *reuniantur*  
*uniantur* C (f. 42v l. 24)
- l. 44 *ecclesiae reunitis*  
*ecclesiis reunitis* C (f. 42v l. 26)
- l. 49 *sint*  
*sunt* [f. 42v l. 30, con successivo ritocco]
- l. 52 *cuiusque*  
*cuiuscumque* C (f. 43r l. 1) R2
- l. 54 *dominationi*  
*dicioni* C (f. 43 l. 3)  
*dicioni* R (corr. sincrona marginale: *dominationi*)<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> La correzione è di Le Myesiér e probabilmente avviene per facile congettura; R riceve sue note –e dunque il possessore ha utilizzato il testo– ma non presenta segni di collazione su altro esemplare. Comun-

- l. 71 *apponunt*  
*opponunt* C (f. 43r l. 16)  
 corr. in *apponunt* R2; *apponunt l* (ed. 1935)
- l. 79 *scientes*  
*scientibus* C (f. 43 l. 22)  
 errore per attraz. dal precedente *quibus*
- l. 81 *R.*  
*Raymundo* C (f. 43r l. 23)
- l. 98 *Assassini*  
*Assisini* C (f. 43v l. 6)  
*Anicessini* E R w  
*Anicellini, Assasini (et al.)*<sup>10</sup>
- l. 104 *in vobis et vestris*  
*in vobis et in vestris* C

a l. 72 *non esse necessariae nec aliquid* la registrazione di apparato non è precisa: R ed E leggono –come registrato anche in w– *n(e)cc(ess)e* (l’utilizzo del sistema compendiario è sempre buono nei due copisti); C legge chiaramente *n(e)cc(essa)rias*; va da sé che il luogo è facilmente restituibile.

Per il resto C si accorda sempre con R contro il resto della tradizione in lezione accettata:

- l. 19 *doctrina* (C f. 32v l. 7) vs. *scriptura* (E, *alii codd. et edd.*)
- l. 23 *Dei evangelio*<sup>11</sup> (C f. 32v l. 10) vs. *evangelio Dei* (E, *alii codd. et edd.*)
- l. 57 *instruerent* (C, f. 43r l. 5) vs. *instituerent* (E, *alii codd. et edd.*)
- l. 107 *vestrae* (C, f. 43v l. 13) vs. *nostre* (E, *alii codd.*)
- l. 121 *postulo veniam* vs. *veniam postulo* (E, *alii codd. et edd.*)

E soprattutto a ll. 66-69 dove un salto du *même au même* corrompe invece E e tutta la tradizione successiva:

ll. 66-69 *secundum* \*articulos nostre fidei credere et sentire cum viderent nos valde rationabiliter et sapienter super quamcumque aliam credulitatem

---

que il luogo presenta il corretto *dominationi* in tutti gli altri testimoni.

<sup>10</sup> H f. 78vb l. 3: legge *anxexins*; la restituzione risulta impervia anche nella versione catalana (vd. Perarnau i Espelt, *Un text català*, p. 41 l.70 e nota.)

<sup>11</sup> Qui e al successivo 121 si tratta solo di spostamenti che sono rilevati in quanto registrati dall’ed. critica.



humanam de Deo et eius\* *operibus secundum* C, f. 43ll. 12-14, R w (\* -\* om. E, *alii codd. a l*).

La dipendenza dell'antigrafo di C da testimone all'altezza di R risulta dunque fuori discussione ma occorrerebbe una chiara uscita di C contro R in lezione buona per chiarire la linea stemmatica; i segni in tal senso sono di portata quasi nulla come il formale:

l. 124 *inaestimabiliter* (C, f. 43v l. 27) vs. *inestimabiliter* (R)

oppure propositivi come a:

l. 102 dove l'ed. congettura (con R<sub>2</sub>) *perit respublica fere ab omni* contro uscite diverse: *perit res publica et sint fere ab omni* RE; *perit respectus et sunt fere ab omni* M<sub>6</sub> M<sub>7</sub> a; *perit res publica etiam fuit fere ab omni* l; mentre C, f. 43v l. 13 legge *p(er)it res publica et sit v(er)e ab omni* che non mi pare da rigettare;

analogamente potrebbe dirsi a l. 104 *in vobis et vestris bonis operibus* per l'uscita di C, f. 43v l. 11 *in vobis et in vestris bonis operibus*.

Bisogna ricordarsi però del punto di partenza: il destinatario della lettera.

Come notava la curatrice dell'edizione la versione latina si caratterizza nei confronti dell'originale catalano per un «latino elaborato e adattato allo *stilus curiae*», ma questo funziona certo meglio per C:

*Advertat sanctitas vestra, sanctissime pater Domine Celestine, divina providencia papa* <sup>V<sup>is</sup></sup> *ac vos reverendi patres...*<sup>12</sup> (fig. 1)

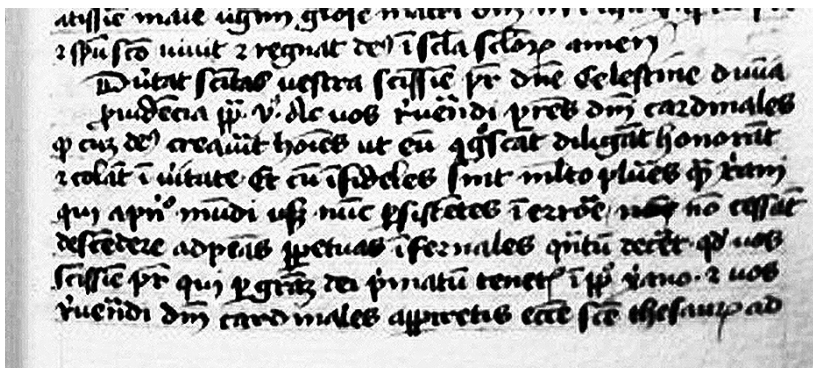
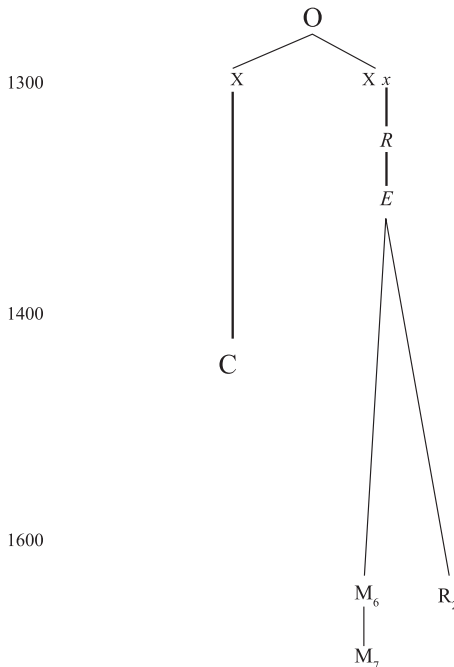


Fig. 1 C f. 42r

<sup>12</sup> Anche la versione catalana, in situazione contestuale molto diversa, mantiene un linguaggio alto: *sant auesque Celestinus quintus, qui per Sant Spirit sots elet a papa* (H, f. 77vb ll. 9-10; Peraranau i Espelt, *Un text català*, p. 31 ll. 9-10 e nota).

che per la versione indirizzata a Bonifacio VIII: *Advertat sanctitas vestra sanctissime pater Domine Bonifati papa ac vos reverendi patres...*

Alla fine di questa serie di controlli mi sembra che sia da vedere in C realmente il testimone perduto di una prima traduzione latina della lettera, indirizzata a Celestino V e la situazione stemmatica che proporrei è la seguente:



C però può dirci ancora qualcosa di più se valutiamo l'apparato paratestuale, cioè la rubrica incipitaria e il *colophon*.

L'edizione critica lega il titolo dell'opera alla tradizione bonifaciana, come qui di seguito si rileva:

H, f. 77v (redazione catalana): privo di rubrica per la quale rimane ampio spazio in bianco (a differenza dell'opera precedente e delle due successive che sono precisamente intitolate);

C, f. 42r : privo di rubrica; il testo non offre soluzioni di continuità con la *Disputatio quinque hominum sapientium* che lo precede;

**R**, f. 97r : *Hec est petitio que fit pro conversione infidelium*;

**E**, f. 543rb: *Petitio Raymundi pro conversione infidelium* (+ i testimoni dipendenti)

dunque riguardo all'apertura del testo H e C si allineano; il *colophon* di C è invece singolare (fig. 2):

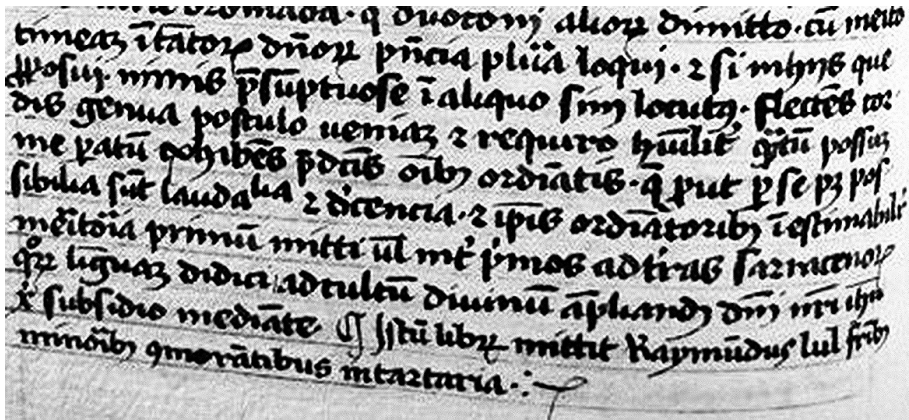


Fig. 2 C f.43v, part.

f. 43v *Istum librum mittit Raymundus Lul fratribus minoribus commorantibus in Tartaria*

e ci fa capire che la *Disputatio* ai ff. 1r-42r è stata programmata per chiudersi con la successiva *Petitio ad Celestinum V* (le due opere sono strettamente unite pure nel testimone H, unico rappresentante per ambedue versione catalana).

Questo comporta che C diventa potenzialmente latore di un testimone della *Disputatio* (opera cronologicamente collocata: Napoli 11/1294) allestito all'interno dei quattro mesi del pontificato di Celestino V: elemento decisamente importante in quanto restituirebbe la fisionomia del testimone forse più antico di una tradizione complicata (anch'essa accertata da Viola Tenge-Wolf),<sup>13</sup> con uno stemma tripartito che fa capo ai diversi ambienti con i quali Lullo direttamente è in contatto o nei quali si diffonde in un secondo tempo la sua opera: catalano (nello specifico, il ms. Ambr. A.5 sup., siglato A, databile XIII/XIV), francese (nello specifico il parigino BNF Lat. 16117, siglato R<sub>1</sub>, altro manoscritto legato a Le Myésier, databile XIVin.) e centro-europeo (situazione più complessa, qui, nello specifico con un subarchetipo β e una filiazione quattrocentesca).

<sup>13</sup> Nello stesso volume cit. a n. 2 alle pp. 211-404; stemma a p. 254.

Senza un completa riproduzione di C il discorso non può che interrompersi qui, così come senza un soddisfacente studio della biblioteca del Capestrano – complessa quanto quella del Cusano, personaggio che subito gli si accosta, ma molto meno indagata– la provenienza della sezione lulliana (ricordo: di mano transalpina) nel ms. Capestrano XV rimane solo ipoteticamente collegabile con l’attività apostolica del possessore condotta in tutta l’Europa, sia occidentale che orientale. Segno comunque, a mio avviso, che il *librum... fratribus minoribus commorantibus in Tartaria* era arrivato a destinazione.

Ultima osservazione –che in questa sede rimane sospesa per non aggiungere ipotesi ad ipotesi– ma aperta: è ancora pensabile collegare la *Petitio* proprio a ridosso dell’abdicazione di Celestino V? forse la versione latina sì, ma la versione catalana?

Del resto non c’è completo accordo circa gli spostamenti di Lullo nel 1294;<sup>14</sup> la versione latina è molto diversa e molto più lunga di quella catalana, della quale non è traduzione: Lullo passa rapidamente a Maiorca-Barcellona nel luglio del 1294, appronta lì un testo che poi rielabora o riscrive in modo abbastanza sostanziale a Napoli alcuni mesi dopo? per ora occorre limitarsi a tenere aperto un interrogativo che parimenti coinvolge la *Disputatio*.

---

<sup>14</sup> Pur non volendo in questa sede affrontare l’argomento, è obbligo citare lo studio di Perarnau, *Un text català*, pp. 11-46.

# Alcuni esempi di prosopopea lulliana: tra allegoria e coscienza narrativa

**Coralba Colomba**

Sismel, Firenze

coralbacolomba@gmail.com

doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.114.35

Rebut el 21 de maig de 2019. Acceptat el 28 de juliol de 2019

**Some examples of lullian prosopopeya:  
between allegory and narrative conscience**

## **Abstract**

In an attempt to find a communicative strategy useful to spread his universal method, Ramon Llull explores different kind of genres. The outcome of this long process of linguistic experimentation is a new rhetoric (*Rhetorica noua*, 1305), dependent—but at the same time related to—the *Ars* and ultimately to his mission. Within a wider rhetorical strategy, which turns extensively to allegorical speech, this paper focuses on the use of prosopopoeia (or personification) in some of Llull's works (*Llibre del gentil e dels tres savis*, *Arbre de filosofia d'amor*, *Liber lamentationis philosophiae*), with the aim of seeing if and to what extend (beyond a general moral-didactic purpose), it shows a psychological dimension of Ramon Llull's writing.

## **Key words**

Rhetoric, allegory, prosopopoeia, *locus amoenus*

*Studia lulliana* 59 (2019), 35-52

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

### Riassunto

Nel tentativo di trovare una strategia comunicativa efficace per la diffusione del suo metodo universale Raimondo Lullo esplora diversi tipi di narrazione. Il frutto di questo lungo percorso di sperimentazione linguistica è una nuova retorica (*Rhetorica noua, 1305*), subordinata –ma in continuità– all’Arte e in ultima istanza alla missione. All’interno di una più ampia strategia retorica, che fa ampio ricorso al discorso allegorico, questo articolo approfondisce l’uso della prosopopea (o personificazione) in alcuni testi lulliani (*Llibre del gentil e dels tres savis, Arbre de filosofia d’amor, Liber lamentationis philosophiae*), provando a verificare se e in quale misura, oltre a un generale intento didattico-morale, essa riveli una dimensione psicologica della scrittura di Raimondo Lullo.

### Parole chiave

Retorica, allegoria, prosopopea, *locus amoenus*

### Tavola

1. Introduzione: una nuova retorica
2. Allegoria e prosopopea
3. Tre prologhi, tre esempi
4. La prosopopea lulliana: tra retorica e coscienza narrativa

## 1. Introduzione: una nuova retorica

Raimondo Lullo è certamente uno degli scrittori più prolifici del Medioevo latino. La sua produzione sterminata non solo in termini numerici –circa 280 opere– spazia in maniera originale tra generi letterari e forme stilistiche, tra influenze classiche e suggestioni romanze (ma anche ebraiche e arabe) in una sorta di eterogenesi culturale. La sua opera, tutta tesa nella sua varietà al fine della missione evangelica, della predicazione e della persuasione, è disseminata di *exempla*, favole, proverbi, metafore, forme allegoriche ed espedienti stilistici con cui spesso il maiorchino traduce in un linguaggio letterario i contenuti e gli assiomi filosofici della sua *Arte*.<sup>1</sup> Nel tentativo di trovare una strategia comunicativa efficace per la diffusione del suo metodo universale Lullo esplora diversi tipi di esposizione, che sia narrativa o riferita a modelli scolastici (dalla novella al dialogo, dalla *summa quaestionum* al trattato), in prosa o in versi, in catalano e in latino,<sup>2</sup> rivolgendosi a un pubblico altrettanto ampio e vario, ecclesiastico, universitario e laico. Il frutto di questo lungo percorso di sperimentazione linguistica (a partire dal *Llibre de contemplació*) è una nuova retorica, subordinata –ma in continuità– all’*Arte* e in ultima istanza alla missione. Lullo si occupa di retorica più volte nelle diverse fasi dell’evoluzione del suo metodo,<sup>3</sup> ma è soprattutto nella cosiddetta fase ternaria che egli riordina e adatta questa disciplina liberale (e le altre scienze particolari)<sup>4</sup> all’*Arte*, rinnovandola, appunto nella *Rhetorica nova* (1301), ma anche e soprattutto nell’*Ars generalis ultima* (1305-1308).<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Robert D. F. Pring-Mill, «Els “recontaments” de l’Arbre exemplifical de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura», in *Actes del Tercer Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Oxford: Dolphin, 1976), pp. 311-323 (repr. Barcelona 1991, pp. 307-317).

<sup>2</sup> Nonostante la grande sensibilità che da subito dimostra per la volgarizzazione della scienza e per la divulgazione del sapere in ambienti laici, Lullo sviluppa una preferenza per la lingua latina come lingua universale per la comunicazione della verità, a cominciare dal *Blaquerna*, per poi scegliere di scrivere solo in latino a partire dal 1303. Cf. Elena Pistolesi, «Tradizione e traduzione nel corpus lulliano», *SL* 49 (2009), pp. 3-50.

<sup>3</sup> La *Doctrina pueril* fu scritta negli anni 1274-1276. Il testo catalano conta tre edizioni: Ramon Llull, *Doctrina pueril*, Mateu Obrador (ed.), ORL I; Gret Schib (ed.), ENC 104; J. Santanach i Suñol (ed.), NEORL VII. L’edizione latina è stata riprodotta in forma sinottica in Raimundus Lullus, *De doctrina puerili*, ed. Jaume Medina, ROL XXXIII, cap. 73 («De gramàtica, lògica, retòrica»), 9-11, p. 364.

<sup>4</sup> Accanto alla *Rhetorica nova* (1301) si ricordano il *Tractatus de astronomia nova* (1299), il *Liber de geometria nova et compendiosa* (1299), la *Logica nova* (1303), *Metaphysica nova et compendiosa* (1310), *Liber de novo modo demonstrandi* (1312). Per un elenco completo cf. il Lullus DB dell’Università di Barcellona: <<http://orbita.bib.ub.es/llull>> (Ultima consultazione: 19 luglio 2019).

<sup>5</sup> Raimundus Lullus, *Rhetorica noua*, Jaume Medina (ed.), ROL XXX, Prologus, p. 22: «Cum uerbum sit medium et instrumentum per quod loquentes et audientes in unum finem conueniunt, consequitur ut quando uerba fuerint amplius ordinata magisque ornata, tanto ampliori pulchritudine uersentur».

Raimondo Lullo è un laico, dalla formazione irregolare, e per quanto egli cerchi forme di contatto con le élite culturali del tempo (Parigi e la curia romana su tutte) mantiene un atteggiamento libero e originale nei confronti del sapere in tutte le sue forme. Egli rivede dunque la struttura dell'oratoria classica dividendola in quattro parti (*ordo, pulchritudo, scientia* e *caritas*) e legando la bellezza del discorso al significato intellettuale e metafisico,<sup>6</sup> a discapito dell'aspetto sensibile (estetico e fonetico) delle parole: «Rheticus ornat cum voce significativa».<sup>7</sup> Per dirlo con Jordi Rubió, la «seva retòrica posa el ressort decisiu en la intel·ligència (*scientia*) i en l'amor (*caritas*)».<sup>8</sup> Ed è questa *caritas* che alla fine salva il discorso lulliano dal razionalismo esclusivo della sua teoria. Al di là dell'originalità di questa arte dell'eloquenza che colora e abbellisce il ragionamento, quello che a noi interessa approfondire è l'uso di una modalità retorica che ricorre con frequenza nei testi lulliani, siano essi di scienza naturale o teologici, inserendosi nel più ampio discorso allegorico come metodo euristico di conoscenza: la prosopopea o personificazione.

## 2. Allegoria e prosopopea

Il Medioevo eredita l'allegoria dalla filosofia antica, dal giudaismo e dalla prima antichità cristiana. Nella cultura occidentale essa procede dall'incontro fecondo tra una tradizione ermeneutica che la collega ai testi sacri e un'abitudine stilistica consolidata all'antropomorfizzazione di entità astratte. Teorizzata da Cicerone, Quintiliano e nella *Rhetorica ad Herennium*, poi da Isidoro e Rabano Mauro («aliud dicitur, aliud intelligitur»),<sup>9</sup> sono tuttavia i padri della chiesa, e tra questi Agostino, a segnarne la funzione (e la fortuna) esegetica, fissando su due livelli differenti la lettura e l'interpretazione di una medesima parola: «Quid ergo est allegoria nisi tropus, ubi ex alio aliud intelligitur?».<sup>10</sup> Assimilata al simbolo, l'allegoria costituisce una modalità retorica che permette di «dire altro» rispetto a ciò che si intende significare, o meglio di dirlo altrimenti.

<sup>6</sup> Jordi Rubió i Balaguer, «La Rhetorica nova de Ramon Llull», *EL* 3 (1959), p. 274.

<sup>7</sup> Ramon Llull, *Ars generalis ultima*, Alois Madre (ed.), ROL XIV, p. 364.

<sup>8</sup> Rubió, «La Rhetorica nova», p. 274.

<sup>9</sup> Isidorus Hispaliensis, *Etymologiae* I, 37, 22; *Hrabanus Maurus, Commentarium in Exodum III c. 11.*

<sup>10</sup> È Agostino a distinguere la figura retorica adoperata nella lettura cristiana dell'Antico testamento (*in factis*) dal gioco di parole (*in verbis*), cf. *De Trinitate*, XV, 9, 15. Cf. Armand Strubel, «L'Allégorie en littérature: une fatalité?», in *L'allégorie dans l'art du Moyen Age. Formes et fonctions. Héritages, créations, mutations*. Actes du colloque du RILMA, Institut Universitaire de France (Paris, INHA, 27-29 mai 2010) (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 37-48.



Proprio l'allegoria (e non l'astrazione) è l'atto paradigmatico della conoscenza per Lullo.<sup>11</sup> E l'Arte è una guida universale all'allegoria *in rebus* e all'allegoria *in verbis*. Il mondo è il libro della natura, l'universo intero è il libro di Dio (secondo una tradizione diffusa sin dall'antichità) e giungere alla conoscenza della verità consiste per Raimondo nell'interpretare i simboli e nel decodificare i segni sensibili (*sensual*), in una sorta di metafisica «super-realista», che tende a fondere il contenuto della comprensione o l'espressione con il concetto o la parola stessa.<sup>12</sup> È una metafisica della significazione, nella misura in cui Lullo crede che il significato esista necessariamente nella realtà prima di esistere nel pensiero e nel linguaggio. In questo processo conoscitivo, che procede dal sensuale all'intellettuale, un ruolo centrale rivestono le forme mediate di lettura della realtà. La comprensione dell'universo richiede una buona padronanza delle tecniche di esemplarismo letterario.<sup>13</sup> La teologia biblica offre in questo senso una tradizione ermeneutica sicura e una serie di strategie retoriche, che Lullo fa proprie sin dalla sua prima e monumentale opera, il *Llibre de contemplació* (1273-4), dove propone i quattro sensi dell'esegesi scritturale (letterale, morale, allegoico-cristologico, anagogico-escatologico) come modelli universali di conoscenza:

On, com tropologia sia per comparacions, axí com per munt que entén hom príncep, e allegoria sia com per .j. fet entén hom altre en est mon, axí com per Jherusalem Sancta Esgleya, e anigogía sia com per aquest mon entén hom altre o per les sensualitats les entellectuitats, doncs qui vol aver conexas d estes esposicions sapia conèixer la art e la manera daquest capítol e dels altres capítols qui parlen per manera daquest capítol.<sup>14</sup>

Nei capitoli 352-357 del quinto e ultimo libro del *Llibre de contemplació*, dedicati ad amore e contemplazione (*oració*), Lullo delinea una prima riflessione teoretica del suo metodo contemplativo basato sull'allegoria,<sup>15</sup> elabo-

<sup>11</sup> Mark D. Johnston, *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull* (New York - Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 34 et *passim*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Cf. José Aragüés Aldaz, *Ramon Llull y la literatura ejemplar* (Alicante: Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2016), pp. 51 et *passim*.

<sup>14</sup> Ramon Llull, *Llibre de contemplació*, ORL VIII, 357, 1, pp. 506-507.

<sup>15</sup> In questi capitoli Lullo indaga il valore del discorso allegorico per la contemplazione e la preghiera, ispirandosi a quella «esposizione morale chiamata in arabo *rams*» (*Llibre de contemplació*, 352, 7). Cf. Armand Llinares, «Théorie et pratique de l'allégorie dans le "Libre de contemplació"», *EL* 15 (1971), pp. 5-34; Josep Enric Rubio, «Un capítol en l'ús de l'allegoria en Ramon Llull: exegesi del capítol 354 del Llibre de contemplació», *SL* 47 (2007), pp. 5-27; Lola Badia, «Nova retòrica i pràctica d'escriptura en Ramon Llull», *Quaderns d'Italià* 18 (2013), pp. 79-91; Elena Pistolesi, «Dalla sensibilità all'intelletto: osservazioni sull'allegoria nel Llibre de contemplació», *SL* 57 (2017), pp. 63-96. Si veda anche Aragüés Aldaz, *Ramon Llull*, p. 53.

rata in due fasi: una parte teorica (capitoli 352, 353, 357) in cui propone un procedimento euristico costruito su tre livelli di significazione, che permette di elevarsi dalle cose sensibili a quelle spirituali e infine alla contemplazione della divinità; e un'applicazione pratica nel racconto allegorico dei capitoli 354, 355, 356, interpretati secondo un metodo che Lullo dichiara di aver tratto da fonti arabe.<sup>16</sup> Il *Llibre de contemplació* è senza dubbio l'opera totale di Raimondo Lullo, testo ampio non solo per estensione e struttura, in cui –letto a posteriori– si individuano temi e schemi ricorrenti nella sua produzione, i germogli della successiva evoluzione dell'Arte. In questi capitoli Lullo inizia la sua riflessione sull'efficacia comunicativa di diverse formule espressive. La sezione è stata oggetto di grande interesse da parte della recente critica lulliana a cominciare dall'accurata analisi di Armand Llinares,<sup>17</sup> per definire il ruolo dell'allegoria (e dell'anagogia) nell'*art moral* come modello generale di conoscenza. Sono state individuate difficoltà, ambiguità e incongruenze del discorso lulliano sul linguaggio figurato, tra allegoria e anagogia, tra piano sensuale e intellettuale della realtà, e sulla corrispondenza tra esposizione morale e tropologia, su significazione, orazione e contemplazione. Gli studi più recenti hanno evidenziato come, dietro a un riferimento all'allegoria, si riconosca in questi capitoli «un metodo che si può senz'altro qualificare come *art moral*».<sup>18</sup> È indubbio ad ogni modo che Lullo ricorra frequentemente e in varie formule al discorso allegorico, ne abbiamo una rappresentazione iperbolica nell'*Arbor exemplificalis*, quindicesimo albero dell'*Arbor scientiae*, in cui Lullo dà voce a fiori, frutti, spezie, legumi, lupi, cavalli, cani e gatti, il sole e i pianeti, terra e fuoco, volontà e intelletto, occhi, bocca, orecchie in una serie di dialoghi surreali e stravaganti a sfondo morale. Si tratta di metafore, similitudini e personificazioni che traducono ragionamenti scientifici in espressioni letterarie, in racconti e proverbi; tutte variazioni sul genere dell'*exemplum* che permettono di acquisire un'attitudine universale alla conoscenza.<sup>19</sup>

Nel capitolo 354 del *Llibre de contemplació*, «Com hom adorant e contemplant son Deu gloriós per moral e allegoria e anagogia intelligencia, entellectueja lo contrast qui es enfre l cors e la ànima», l'uso dell'allegoria

<sup>16</sup> Ramon Llull, *Llibre de contemplació*, ORL VIII, 352, 7, p. 446: «l'exposició moral la qual és apelada en llengua aràbiga rams, qui és aitant a dir com moral o al·legoria o anagogia exposició». Cf. Badia, «Nova retòrica», p. 82.

<sup>17</sup> Si veda lo studio Llinares, «Théorie et pratique».

<sup>18</sup> Pistolesi, «Dalla sensibilità all'intelletto», p. 91.

<sup>19</sup> Raimundus Lullus, *Arbor scientiae*, Pere Villalba (ed.), ROL XXIV-XXVI, *Arbor exemplificalis* (XV), p. 709: «Et per exempla [...] potest haberi uniuersalis habitus ad intelligendum plura».

si fa metodo teso all'esposizione di una dottrina.<sup>20</sup> Così dietro al racconto delle tre fanciulle, dell'albero carico di foglie e frutti, delle sette regine e del mostro bicefalo si nasconde tutto un gioco di metafore e simbolismi di natura moraleggiante e teologica.<sup>21</sup> Le tre fanciulle sono qui personificazioni delle tre potenze dell'anima, quelle volontà intelletto e memoria di tradizione agostiniana che informano il pensiero lulliano fino a diventare struttura della stessa Arte.<sup>22</sup> Le sette regine, molto belle e molto buone, incarnano le sette virtù; le due teste del mostro il corpo e l'anima, in lotta tra di loro.<sup>23</sup> La prima questione da porsi è se queste rappresentazioni allegoriche di entità astratte nel racconto lulliano costituiscano esempi di prosopopea, secondo i canoni della retorica medievale.

Prosopopea –scrive Francesco Tateo– è una «figura retorica consistente nell'attribuire a cose inanimate o a concetti astratti prerogative proprie della persona umana, facendoli parlare e rivolgendo loro la parola. Affine alla prosopopea è la personificazione, che nella retorica classica e medievale non è espressamente e distintamente definita, ma è inclusa genericamente nella “fictio personae”».<sup>24</sup> La prosopopea (*prósōpon*: volto) o personificazione consiste dunque nel raffigurare come persone esseri inanimati o spirituali e astratti. Nei modelli classici essa è collegata all'allegoria, e in forma estesa include le umanizzazioni di animali nelle fiabe, nella favolistica e nella satira, nella narrativa in generale.

La prosopopea come espediente stilistico ha una lunga tradizione, che la letteratura e la retorica medievali ricevono dal mondo classico. In varie forme, la personificazione è sempre stata un tropo centrale nei meccanismi allegorici di interpretazione del mondo, letto attraverso le stesse tecniche esegetiche dei testi sacri e della poetica. Viene dunque teorizzata sin da subito dai retori classici e si diffonde quindi nella narrativa e nella scrittura scientifica medievali in latino e in volgare fino al Rinascimento e oltre (Prudenzio, *Psycmachia*; Marziano Capella, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*; Bernardo Silvestre,

<sup>20</sup> Rubio, «Un capítol en l'ús de l'al·legoria», p. 26.

<sup>21</sup> Si vedano gli studi di Llinares, Rubio, Badia, Pistolesi citati *supra* alla n. 15.

<sup>22</sup> Pensando alle tre potenze dell'anima e alla tradizione di pensiero loro legata si può leggere la tripartizione dell'Arte in *ars inventiva*, *ars amativa*, *ars memorativa*.

<sup>23</sup> Ramon Llull, *Llibre de contemplació*, ORL VIII, 354, p. 473.

<sup>24</sup> Francesco Tateo, «Prosopopea», in *Enciclopedia Dantesca* IV (Roma, 1973), p. 720. Si veda anche Heinrich Lausberg, *Elementi di retorica* (Bologna: Il Mulino, 1992), §425 pp. 236-237; Bice Mortara Garavelli, *Manuale di retorica* (Milano: Bompiani, 1997), § 25 p. 263; la voce *Prosopopea* curata da Linda Bisello per il *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica*, diretto da Gian Luigi Beccaria (Torino: Einaudi, 2007), p. 587.

*Cosmographia*; Alano di Lilla, *De planctu naturae*; *Chançon de Roland*; *Roman de la Rose*). Della prosopopea (*conformatio*), a cominciare da Quintiliano per tutta la trattatistica medievale, non si dà una definizione univoca, ma si rilevano alcuni tratti comuni in tutti gli autori che se ne occupano che discendono, pur tra rimaneggiamenti, dalla pseudo-ciceroniana *Rhetorica ad Herennium*:

Conformatio est cum aliqua quae non adest persona confingitur quasi adsit, aut cum res muta aut informis fit eloquens, et forma ei et oratio adtribuitur ad dignitatem adcommodata aut actio quaedam [...] Haec conformatio licet in plures res, in mutas atque inanimas transferatur. Proficit plurimum in amplificationis partibus et commiseratione.<sup>25</sup>

La *Rhetorica ad Herennium* individua due tropi (in un certo senso coordinati) di personificazione: dare voce a esseri muti (animali o oggetti) è un procedimento figurativo differente dall'animare qualcosa di inconsistente, astratto, privo di fisicità, come le facoltà, le discipline, i concetti.<sup>26</sup> E tutte le diverse definizioni che la retorica classica e medievale ci restituisce concordano su un dato: si ha prosopopea solo in presenza di un discorso parlato.<sup>27</sup> Dunque di un dialogo.

Le personificazioni delle potenze dell'anima e delle virtù del capitolo 354 del *Llibre de contemplació* sono mute, agiscono ma non parlano, costituiscono sicuramente una modalità allegorica, tuttavia sviluppata su un piano minore. Eppure nel corpus lulliano ipostasi dialoganti di concetti astratti ritornano continuamente. Gli esempi sono numerosi e compaiono in testi d'ogni genere. In questa sede, ne illustrerò solo tre, tratti dai prologhi di opere che appartengono a momenti diversi della produzione del beato, ma ricorrono con caratteristiche affini e in contesti simbolici simili: il *Llibre del gentil e dels tres savis* (1274-1276), l'*Arbre de filosofia d'amor* (1298), il *Liber lamentationis philosophiae* (1311). Nei paragrafi che seguono mi propongo di verificare quali siano le caratteristiche della prosopopea lulliana negli esempi presi in considerazione, e se e in quale misura, al di là della sua valenza retorica, essa riveli aspetti psicologici della scrittura di Raimondo Lullo, divenga cioè uno strumento «stilistico» che permette all'autore di mettere in scena e far agire esigenze intellettuali e dunque individuali legate alla sua esperienza.

<sup>25</sup> *Rhetorica ad Herennium*, IV 53, 66.

<sup>26</sup> Cf. James J. Paxson, *A Poetics of Personification* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 14.

<sup>27</sup> Per una catalogazione delle definizioni di prosopopea da Quintiliano a Brunetto Latini cf. Marco Berisso, «Per una definizione di prosopopea: Dante, *Convivio*, II, ix, 2», *Lingua e stile* 26 (1991), pp. 121-132.

### 3. Tre prologhi, tre esempi

Il *Llibre del gentil e dels tres savis* (da ora *Gentil*), scritto in catalano negli anni 1274-1276 e successivamente tradotto in latino, è una delle opere più fortunate dell'autore maiorchino.<sup>28</sup> Il testo sviluppa l'ideale lulliano di dialogo interreligioso. Siamo ancora all'inizio della lunga evoluzione dell'Arte (che durerà circa trent'anni e si concluderà nel 1308 con l'*Ars generalis ultima* e l'*Ars brevis*), ma compaiono in forma diversa, sebbene riconoscibili, elementi strutturali tipici del pensiero lulliano, a cominciare dall'albero, qui quintuplicato. Nel prologo, sarà l'Intelligenza raffigurata come una donna bellissima e riccamente abbigliata, a illustrare ai tre sapienti (un ebreo, un cristiano e un musulmano) come combinare il significato di tronchi, rami, foglie e frutti degli alberi per costruire un discorso teologico a dimostrazione delle verità delle loro fedi:

A la ffont ffo una dona mol bella e molt nablament vestida, e cavalcá en un bell palaffré, lo qual bevia a la ffont. Los savis qui viren los .v. arbres qui eren molt plaentz a veser, e viren la dona qui era ab semblant molt agradable, anaren a la ffont e saludaren molt homilment e devota la dona, e la dona agradablament lur reté lurs saluts.

Los savis demanaren a la dona son nom, e ella lur dix que ella era Entellegencia. E los savis la pregaren que li plagués que ls dixés la natura e les propietats dels .v. arbres, ni que significaven les letres qui eren escrites en cascunes de les flors. La dona lur respós [...].<sup>29</sup>

Donna Intelligenza appare qui in un contesto altamente simbolico che accompagna con frequenza queste rappresentazioni femminili: la fonte, l'albero o gli alberi, il prato lussureggiante, il *locus amoenus*. Bellissima ella giunge nella radura su un destriero, anch'esso bellissimo.<sup>30</sup> Come un *deus ex machina*, la sua comparsa, in una dimensione quasi onirica, è funzionale allo svolgersi del racconto: è lei che disvela le condizioni epistemologiche del nuovo metodo, che potremmo definire para-artistico (siamo nella cosiddetta fase quaternaria), in cui gli elementi dell'Arte non vengono introdotti tramite complesse figure geometriche, ma schematizzati nella struttura dei cinque

<sup>28</sup> La Base de Dades Ramon Llull (Llull DB <<http://www.ub.edu/llulldb/bo.asp?bo=II%2EA%2E9>>; ultima consultazione: 19 luglio 2019) dell'Università di Barcellona indica come date di composizione del testo gli anni 1274-1276 (?). Óscar de la Cruz, editore della redazione latina dell'opera in ROL XXXVI, anticipa la versione catalana agli anni 1271-1274, situando la traduzione latina in un arco di tempo che si estende tra il 1274 e il 1289 (cf. ROL XXXVI, pp. 152-153).

<sup>29</sup> Ramon Llull, *Llibre del gentil e dels tres savis*, Antoni Bonner (ed.), NEORL II, «Del pròlec», p. 9.

<sup>30</sup> Quasi una suggestione per la miniatura 7 del *Breviculum* in cui lo stesso Lullo è raffigurato su un cavallo, *Recta Intentio*, a sostenere che «Intelligentem spiritualia oportet sensus et imaginationem transcendere et multotiens se ipsum»; cf. <<https://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/llull07.gif>> (Ultima consultazione: 19 luglio 2019).

alberi. La dama ha certamente una funzione didattica, essa è l'intelligenza lulliana, l'intelligenza dell'Arte, per *amplificatio* l'Arte stessa che accorre lontano dalla confusione del mondo (la città da cui provengono tutti i protagonisti del racconto, sia il pagano in cerca di conforto spirituale, sia i dignitari delle tre fedi monoteiste, per discutere in tranquillità di argomenti teologici) per insegnare un nuovo sistema di confronto dialettico pacifico. Lo scenario è idilliaco; nella radura verdeggiante il clima è pervaso dalla bontà (*bonum est diffusivum sui*), la natura bella si offre sia come rifugio dalle angosce e sia come spazio del discorso teoretico, tra tradizione biblica e influenze trobadoriche.<sup>31</sup>

La stessa ambientazione bucolica, gli stessi elementi simbolici, ritroviamo nell'*Arbre de filosofia d'amor* (da ora *Arbre*). Scritto nel 1298, più di un ventennio dopo il *Gentil*, anche qui Lullo dichiara nel prologo i motivi dell'opera:

Ramon, estant a París, per so que pogués fer gran bé per manera de saber, lo qual no podia aportar a fi e a compliment, consirà fer gran bé per manera d'amor; e per asò preposà fer aquest Arbre de filosofia d'amor.

Raimondo è a Parigi per la seconda volta. È un soggiorno intenso di contatti e attività, in cui Lullo stabilisce rapporti che ne segneranno la fortuna (Thomas Le Myésier, Pierre de Limoges), si impegna in una convinta campagna antiaverroista (cui si dedicherà con maggiore convinzione anche negli anni successivi),<sup>32</sup> stringe relazioni con la corte di Filippo il Bello. Tuttavia la sua Arte non viene compresa dagli ambienti universitari, i maestri della Facoltà delle Arti rifiutano il suo sistema di pensiero come un'irrazionale opera di fantasia, e la *Vita coetanea*, testimonianza autobiografica, registra questo sentimento di fallimento del beato.<sup>33</sup> Poiché l'arma del sapere ha fallito, tenta allora con quella dell'amore, componendo una dissertazione filosofico-letteraria dal tenore mistico.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Sulla natura bella in Raimondo Lullo permetto di rinviare al mio studio Coralba Colomba, «“Ad umbram cuiusdam arboris speciosae”: alcune riflessioni sulla natura bella nel *Liber de gentili et tribus sapientibus* e nel *Liber amici et amati* di Raimondo Lullo”, *Studi medievali* 59/1 (2018), pp. 63-76.

<sup>32</sup> Si vedano Ruedi Imbach, «Lulle face aux Averroistes parisiens», in *Quodlibeta* (Fribourg, 1996), pp. 261-282; Colomba, «Ramon Lull at the Council of Vienne (1311-1312): The Last Anti-Averroistic Fight for the Demonstrability of the Faith», *Mediaeval Sophia* 13 (gennaio-giugno 2013), pp. 44-64.

<sup>33</sup> Raimundus Lullus, *Vita coetanea*, Hermogenes Harada (ed.), ROL VIII, p. 294, ll. 496-501: «Et habito inuicem colloquio arripuit iter Parisius, ibique, Artem suam publice legens, libros quam plurimos compilauit. Postea regem allocutus est, supplicans ei super quibusdam perutilibusecclesiae sanctae Dei. Sed uidens se parum uel nihil talibus obtinere, regressus est Maioricas». Cf. F. Domínguez – J. Gayà, *Life, in Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout 2008 (CCCM 214, Supplementum Lullianum 2), p. 88.

<sup>34</sup> Ramon Lull, *Arbre de filosofia d'amor*, Gret Schib (ed.) (Barcelona: Barcino, 1980), Introduzione, p. 5.

Siamo ormai in quella che viene definita fase ternaria dell'Arte, l'*Arbre* si pone in continuità con l'*Ars amativa*,<sup>35</sup> sviluppando con un linguaggio mistico il concetto di *amància* (*amantia*), neologismo creato da Lullo per significare il dominio della volontà, parallelo ma non in concorrenza con quello della *ciència* (*scientia*).<sup>36</sup> Lo stile è pervaso di lirismo cortese (reminiscenza dell'arte poetica dei trovadori esercitata da giovane), la narrazione è fortemente allegorica, intrisa di simboli e metafore, a cominciare ancora e sempre dall'albero.<sup>37</sup> Il prologo si apre ancora una volta in una natura rigogliosa:

E per so que l'arbre feés e ordenàs sens negun empatxament, anà en una bela selva près de Paris, espessa d'harbres e aondosa de fontanes, prats e ritbatges, d'ausels e de bèsties salvatges. Esdevenc Ramon en I bel prat: en lo mig avia I gran arbre e una bela fontana. A la ombra de l'arbre estava I bela dona molt ornadament vestida e plorava, planya e deïa aquestes paraules: «Ha, trista dolorosa! E con és molt avorrida en esta present vida! Car siència, ta germana, ha moltz servidors qui la aprenen per filosofia, e tu n'as pocs, segons ta dignitat e honor.»<sup>38</sup>

In un idillio pastorale simile a quello del *Gentil*, tra alberi lussureggianti, fonti, prati, uccelli e animali selvatici, anche qui abbiamo l'ipotesi di un concetto astratto, della Filosofia d'amore, in una bella donna in abiti sontuosi. Sia l'Intelligenza del *Gentil* sia la Filosofia d'amore dell'*Arbre* innescano il racconto nelle due opere: l'una in senso positivo e attivo, indicando le condizioni epistemologiche del dialogo; l'altra passivamente, offrendo con il suo lamento un espediente allegorico che permette a Lullo di denunciare la condizione negativa in cui versa l'*amantia* nei confronti della «sorella» *sapientia*. Soprattutto Raimondo, io narrante, si fa protagonista del racconto. Egli certo compare in molti altri suoi dialoghi nella veste del predicatore cristiano, per mettere in campo gli strumenti apologetici della sua Arte (si pensi alla *Disputatio Raimundi christiani et Homari saraceni*), ma è qui attore in una visione allegorica, unico personaggio reale in una narrazione immaginifica intrisa di lirismo cortese. Il motivo del trattato è dichiarato dallo stesso Lullo alla fine del prologo. La Filosofia d'amore si confida col nostro: la dama soffre il predominio della *Filosofia del saber*, piange perché gli uomini si dedicano alle scienze dell'intelletto (*cièn-*

<sup>35</sup> Raimundus Lullus, *Ars amatiua boni*, Marta M. M. Romano (ed.), ROL XXIX; si veda l'Introduzione, pp. 3-115.

<sup>36</sup> Cf. Lola Badia, Joan Santanach, Albert Soler, *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*, Robert Hughes (trad.) (London: Tamesis, 2016), spec. p. 157. Si veda anche l'Introduzione di Romano in ROL XXIX.

<sup>37</sup> Cf. Emanuela Forgetta, «Ramon Llull: l'allegorismo "cortese" nell'*Arbre de filosofia d'amor*», *Quaderns d'Italià* 18 (2013), pp. 181-200.

<sup>38</sup> Llull, *Arbre de filosofia*, pp. 17-18.

*cies de l'enteniment*)<sup>39</sup> dimenticando l'amore e la bontà. Dopo aver ascoltato le ragioni del pianto della dama, egli la consola dicendole che «él avia feita un art de bona e vera amor, qui és apelada Art amativa, ab la qual pot hom ligar la volentat a desirar bé e a esquivar mala amor [...] que prepòs fer I Arbre d'amor, lo qual vuyl que sia apelat per lo vostre nom [...] Molt plac a la dona so que Ramon deïa».<sup>40</sup> L'*Albero d'amore*, che presenta una struttura arborea simile a quella dell'*Arbor scientiae*, vuole dunque sanare il perversimento del legame originario tra *sciència* e *amància*.<sup>41</sup>

Più di un decennio dopo, anche nel *Liber lamentationis philosophiae* (da ora *Lamentatio*) il pretesto del trattato è dato dal pianto di una donna, e questa volta si tratta della personificazione della Filosofia.

Dum sic Philosophia lamentabatur et dolebat et alta uoce clamabat: Heu mihi, ubi sunt religiosi, uiri bene litterati et deuoti et etiam alii, qui me iuuent, dum sic Philosophia clamabat, suspirabat et lacrimabatur, accidit quo Raimundus, Contritio et Satisfactio exhibant Parisius, loquentes de peruerso statu mundi.<sup>42</sup>

L'antefatto da cui si sviluppa il trattato è ambientato nuovamente in una cornice campestre, dove compaiono gli stessi elementi simbolici, a metà tra suggestioni cortesi e allegoria naturalistica di tradizione biblica.

In quodam amoenissimo prato, sub quadam arbore, supra quam plures auiculae cantabant, inuenerunt Philosophiam et sua principia supra tracta. Quae stabat ibi, ubi acciperet aliquam recreationem a pulchritudine arboris et a garritibus auicularum. Et etiam ibi erat fons ualde pulcher.<sup>43</sup>

Protagonisti del dialogo, oltre a Filosofia, sono le personificazioni di dodici termini fondamentali, che la dama presenta come suoi *principia* (Forma, Materia, Generatio, Corruptio, Elementatio, Vegetatio, Sensus, Imaginatio, Motus,

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 174: «E per aysò, per aquest Arbre poran aver gran utilitat los amadors de filosofia de sciència e d'amor». L'*amància*, in analogia con la complementare *sciència*, utilizza le stesse procedure dell'Arte che guidano l'intelletto al conseguimento della scienza per dirigere la volontà nella contemplazione. Lullo si propone il fine di una riforma etica: legare la volontà al bene attraverso gli strumenti della combinatoria. Cf. Michela Pereira, «La sapienza dell'amore: motivi comuni e sviluppi diversi nell'*Ars amativa boni* e nell'*Arbor philosophiae amoris*», in *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, Alessandro Musco (ed.), Marta M. M. Romano, Subsidia Lulliana 3 (Turnhout: Brepols, 2008), pp. 395-396; Ramon Llull as a Vernacular Writer, p. 157. Si veda ancora l'Introduzione di M. Romano all'*Ars amatiua boni* in ROL XXIX.

<sup>42</sup> Raimundus Lullus, *Liber lamentationis philosophiae*, Hermogenes Harada (ed.), ROL VII, «Prologus», p. 88.

<sup>43</sup> *Ibidem*.



Intellectus, Voluntas, Memoria), e Raimondo, accompagnato da Rimorso e Soddisfazione. Questi ultimi due assieme al sovrano presenziano la scena senza prendere mai la parola. Raimondo, anche questa volta, si inserisce come parte attiva nel racconto. È lui che soccorre la Filosofia in lacrime, offrendosi di aiutarla e di accompagnarla presso il re a esporre le ragioni del suo malcontento: «Domina Philosophia, sum paratus ad ponendum totum me et quidquid sum ad tuum honorem et ad honorem dominae Theologiae, quam diligo super omnia».<sup>44</sup>

Scritto a Parigi nel 1311 e dedicato al re di Francia, Filippo il Bello, la *Lamentatio* si inserisce in un momento preciso della produzione lulliana, quello dell'ultima campagna parigina del maiorchino contro l'averroismo (1309-1311), preludio della sua partecipazione al concilio di Vienne (1311-1312).<sup>45</sup> La diffusione del corpus aristotelico nell'Occidente latino e in particolare a Parigi aveva portato a un radicale contrasto tra la visione teologica del mondo e le dottrine aristoteliche, interpretate attraverso il commento di Averroè. Nonostante interventi censori da parte dell'autorità ecclesiastica (si pensi alle due condanne del vescovo Étienne Tempier, 1270 e 1277), la crisi dell'unità del sapere cristiano si era gradualmente consumata, fino alla separazione tra filosofia e teologia.<sup>46</sup> Ed è per questo che donna Filosofia si duole piangendo e rimpiange i dotti uomini religiosi che un tempo la servivano, e ora l'abbandonano.

Heum mihi tristi et dolorosae, ait Philosophia, et numquid uos alia mea principa scitis, quod ego talis sum. [...] Omnia responderunt, nisi Intellectus, quid tacuit. Dixerunt, quod ipsa erat uera et legalis ancilla theologiae.<sup>47</sup>

La Filosofia asserisce chiaramente di essere subordinata alla teologia (*ancilla theologiae*), ribadendo la posizione dell'autore. Lullo riaffermava, infatti, con questo breve testo il primato della teologia su una filosofia naturale che i maestri averroisti della Facoltà delle Arti (*moderni philosophi*) rendevano sempre più indipendente. E per difendere la possibilità di dimostrare *rationaliter* tutta la realtà, creata e creatrice, le *rationes necessariae* nel discorso *in divinis*, il fondamento stesso della sua Arte, a Parigi Raimondo partecipò a dispute, si adoperò in una intensa attività diplomatica, scrisse opere e trattati, invocando in buona parte di essi l'appoggio del sovrano di Francia, al tempo la personalità più

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>45</sup> Il *Liber lamentationis philosophiae* è legato da un richiamo diretto nel testo a un altro trattato, scritto nel 1311 e dedicato anch'esso al re di Francia, il *Liber natalis pueri paruuli Christi Jesu*, nel quale compaiono sei virtù personificate in figure femminili.

<sup>46</sup> Si vedano Imbach, «Lulle face aux Averroïstes»; Colomba, «Ramon Lull at the Council» (si veda *supra*, n. 32).

<sup>47</sup> Lullus, *Liber lamentationis philosophiae*, p. 88.

potente della cristianità latina.<sup>48</sup>

#### 4. La prosopopea lulliana: tra retorica e coscienza narrativa

La personificazione è sicuramente una figura retorica presente con modulazioni differenti in tutta la scrittura di Raimondo Lullo.<sup>49</sup> I tre esempi sopra descritti presentano, seppur in momenti e ambiti differenti dell'attività lulliana, una sorta di continuità nell'utilizzo della prosopopea da parte dell'autore maiorchino. Lullo costruisce atmosfere sempre uguali, perché sempre identico è l'utilizzo simbolico degli elementi della natura, che hanno certamente una interpretazione allegorica dietro alla funzione decorativa del *locus amoenus*. In tutti e tre i prologhi il beato ricostruisce scenari pastorali altamente evocativi, tra prati e foreste, tra fonti e alberi; l'albero soprattutto, metafora potentissima nel racconto lulliano, comprare (sia nel *Gentile* sia nell'*Arbre*) nella doppia veste di elemento ornamentale fortemente allegorico e dispositivo ordinativo del metodo (al pari delle figure geometriche dell'Arte).

Boschi, giardini, fontane, fiori, alberi e animali d'ogni specie abbondano nella letteratura medievale, nella scrittura mistica e agiografica, filosofica e teologica, ma anche nei romanzi cavallereschi e nella poesia cortese. La fonte principale è certamente la Bibbia, e i testi sacri offrono un ricco catalogo di bestie, vegetazione e piante, montagne e deserti. L'interpretazione simbolica della natura biblica nutre tutta la letteratura dell'epoca. Tuttavia, come ha ben notato Curtius, il Medioevo presenta anche un gusto bucolico e idilliaco nella rappresentazione del paesaggio che gli deriva dalla poesia antica, e che influenza anche le descrizioni del giardino dell'Eden e del Paradiso. Così i *loci laeti et amoena virecta virgiliani* (Eneide VI, 638), diventano assieme al bosco composito topoi fortunatissimi e schematizzati concettualmente prima dalla retorica

---

<sup>48</sup> Cf. Colomba, «Ramon Lull at the Council», p. 54: «Seven of the twenty-seven works produced during the years 1309-1311 were dedicated to the King of France, «in quo viget hodie defensio veritatis»: *Liber de possibili et impossibili*, *Liber natalis pueri*, *Liber lamentationis philosophiae*, *Liber de syllogismis contradictoriis*, *Liber de divina unitate et pluritate*, *Sermones contra Averroistas*, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois* (this last work was dedicated both to Philip IV and Clement V)».

<sup>49</sup> Un esempio che presenta caratteristiche sceniche simili a quelle prese qui descritte è quello proposto nei capitoli 43-44 del *Blaquerna* (1276-1283), in cui l'eremita si imbatte nel lamento di tre donne, personificazioni di Fede, Verità e Intendimento. È interessante notare che fede e intendimento si presentano qui come fratelli, a ribadire ancora una volta quanto entrambi siano legati nel percorso lulliano della contemplazione e della conoscenza (cf. Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, Albert Soler i Joan Santanach (ed.), NEORL VIII, pp. 211 et *passim*). Per citare altri casi, ricordiamo la personificazione in tre figure femminili di *Laus*, *Oratio* e *Intentio* nel *Liber de sancta Maria* (1290-1292) o delle sei virtù (Lode, Preghiera, Amore, Rimorso, Confessione, Soddisfazione) del *Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu* (1311).

tardoantica e poi dalla dialettica del XII secolo.<sup>50</sup> Eppure nella scrittura lulliana questo paesaggio incantevole, costantemente verdeggianti e fiorente, luogo paradisiaco dove è possibile riconoscere la presenza creatrice di Dio, non è semplicemente un topos. È una natura perfettamente «naturale» e insieme visionaria. Il mondo e le sue creature, sono il primo gesto della totale bontà di Dio, frutto del Logos, nel quale tutto è stato pensato in modo volontario e sapiente.<sup>51</sup> La natura è cosa buona, espressione della *ratio* divina, e rappresenta il luogo privilegiato della conoscenza, razionale, di Dio. Ma la natura è anche cosa bella, atto gratuito della bontà divina, che si offre come primo e immediato spazio del discorso teoretico, una zona franca essenziale allo svolgimento di questi dialoghi.<sup>52</sup>

In tutti e tre i prologhi, d'altra parte, questa natura lussureggiante stride con la situazione angosciosa dei protagonisti (il gentile, la filosofia d'amore, la filosofia) e allo stesso tempo accoglie e lenisce i loro lamenti, quasi preannunciando l'arrivo di quei personaggi comprimari che giungeranno a risolvere la situazione. Notiamo subito, che mentre nel *Gentil* donna Intelligenza appare in fattezze regali come splendida consolatrice portando con sé un rimedio valido universalmente (un metodo di discussione che permetta di esporre dottrine religiose differenti), nelle altre due opere le due ipostasi di Filosofia d'amore e Filosofia patiscono in lacrime per la loro condizione, ed è lo stesso Raimondo a entrare in scena per portar loro conforto. I due prologhi dell'*Arbre* e della *Lamentatio* sembrano quasi riproporre, rovesciata, l'apparizione di Filosofia nella *Consolatio* boeziana.<sup>53</sup>

La *Consolatio philosophiae* ebbe un larghissimo successo per tutto il Medioevo, fino al Rinascimento, e molti furono i commenti e i volgarizzamenti realizzati.<sup>54</sup> La suggestione qui è fortissima, e certamente Lullo ne conosceva il modello narrativo, se non il testo.

Haec dum mecum tacitus ipse reputarem querimoniamque lacrimabilem stili officio signarem, adstittisse mihi supra verticem visa est aequum reverendi admodum vultus, oculis ardentibus et ultra communem hominum valentiam perspicacibus colore vivido atque inexhausti vigoris, quamvis ita aevi plena foret ut nullo modo nostrae crederetur aetatis, statura discretionis ambiguae. [...] Vestes erant tenuissimis filis subtili artificio, indissolubili materia perfectae quas, uti post eadem prodente cognovi,

<sup>50</sup> E. R. Curtius, *Letteratura Europea e Medioevo Latino*, Roberto Antonelli (cur.) (Firenze: La Nuova Italia, 1993), pp. 216 ss.

<sup>51</sup> O. Todisco, «Lo spazio teoretico come spazio di libertà», in *Miscellanea Francescana*, 105 (2005), pp. 501-570, p. 505 *passim*.

<sup>52</sup> Cf. Colomba, «“Ad umbram cuiusdam arboris speciosae”», p. 66, 78 (si veda *supra*, n. 31).

<sup>53</sup> Sulla personificazione della Filosofia e della Fortuna in Boezio cf. *The Cambridge Companion to Boethius*, John Marenbon (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), spec. pp. 231 et *passim*.

<sup>54</sup> Cf. Maria Luisa Meneghetti, *Le origini delle letterature medievali romanze* (Roma: Laterza, 1997).

suis manibus ipsa texuerat. Quarum speciem, veluti fumosas imagines solet, caligo quaedam neglectae vetustatis obduxerat [...] Eandem tamen vestem violentorum quorundam scidetant manus et particulas, quas quisque potuit, abstulerant.<sup>55</sup>

In Boezio, la Filosofia, ritenuta tradizionalmente l'incarnazione della sapienza umana, appare al senatore romano, imprigionato e ormai psicologicamente distrutto, come una donna di età veneranda in abiti lisi e consunti, una sorta di «guida dell'anima» venuta a *consolarlo* della sua sorte e risollevarlo dalla miseria della sua condizione. È una consolazione intellettuale che non ha effetti sulla condizione reale dell'autore, ma gli si offre per recuperare principi perduti sotto il peso della sventura. In Lullo, invece, sia Filosofia d'amor sia Filosofia appaiono come donne tormentate dall'angoscia, eppure belle e quasi in attesa che qualcuno le soccorra. In verità, a differenza della filosofia di Boezio, le due personificazioni lulliane non appaiono al beato, è lui piuttosto a imbattersi nelle due dame. L'intervento di Raimondo si propone salvifico nelle intenzioni, offrendo a entrambe una possibile soluzione ai loro patemi, soluzione per la quale egli stesso si candida come artefice: nel primo caso realizzando un albero per la filosofia d'amore, nel secondo facendosi latore presso il sovrano delle istanze di donna Filosofia.

L'apparato scenico della *Consolatio*, che Lullo in qualche maniera riceve dalla cultura contemporanea, ha le sue radici nelle maniere letterarie dell'antichità classica. Ciò non significa che i due autori non ne facciano un uso originale. Su Boezio la critica si è ampiamente espressa, individuando la novità del testo boeziano nella mescolanza di elementi autobiografici e narrativa tradizionale, e nell'uso del prosimetro.<sup>56</sup> Per quanto riguarda Lullo, l'impiego della prosopopea, del dialogo immaginifico tra l'autore e una o più personificazioni di elementi astratti, è stato spesso ridotto a espediente allegorico, di scopo principalmente didattico-morale. Mi pare, invece, che almeno nei casi presi in considerazione, queste personificazioni esprimano anche un'urgenza psicologica dell'autore maggiorino, un frammento della sua coscienza. Le situazioni di sconforto descritte dalle tre opere (il tormento del gentile per non avere un Dio che gli salvi l'anima, l'angoscia della filosofia d'amore per la disattenzione che gli uomini dimostrano verso di lei, la disperazione della Filosofia per essere stata abbandonata dai teologi) sono in qualche maniera situazioni auto-

---

<sup>55</sup> Severino Boezio, *La consolazione della filosofia*, Christine Mohrmann (intr.), Ovidio Dallera (trad. e note), testo latino a fronte (Milano: Rizzoli, 2001<sup>10</sup>), I 1, pp. 70-71.

<sup>56</sup> Si veda su tutti Pierre Courcelle, *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, (Paris: Études Augustiniennes, 1967). Cf. anche l'Introduzione di Mohrmann in Boezio, *La consolazione*, spec. pp. 20 et passim.

biografiche, e almeno negli ultimi due esempi, il dolore e il lamento delle due donne sono il dolore e il lamento dello stesso Lullo. Il tropo della prosopopea, oltrech  allegorico, si offre in questi casi come manifestazione di un accentuato stato interiore:   Lullo a lagnarsi della trascuratezza degli uomini verso l'*amància*; ed   sempre Lullo a opporsi con forza all'abbandono della filosofia da parte dei teologi. Nei tre prologhi esaminati Lullo costruisce alter-ego femminili per inscenare i propositi (Intelligenza), le criticit  e le difficolt  (Filosofia d'amore e Filosofia) dei diversi aspetti del suo pensiero, della sua Arte, della sua missione.

Sebbene appartengano a fasi diverse dell'esperienza lulliana, a ben vedere, questi tre testi restituiscono perfettamente quale fosse la situazione psicologica dell'autore maiorchino nel momento in cui vennero scritti. Nel *Gentil*, all'inizio della sua prolifica attivit  di scrittore e della complessa evoluzione dell'Arte<sup>57</sup> (1274-1276), il nostro Raimondo dimostra una fiducia entusiasta nel suo metodo e nella sua buona riuscita. E questa fiducia si rispecchia nelle fattezze di donna Intelligenza, apparizione a met  tra figura angelica e stereotipo poetico, che illumina la scena con la sua bellezza radiosa.   la luce potentissima della ragione, riflesso di quell'intelligenza divina che sottende tutta la realt  creata, la regola, la muove, e che dunque pu  essere razionalmente contemplata, compresa, conosciuta. Sono questi gli anni delle prime opere, dopo lunghi anni di formazione autonoma e irregolare sul quale abbiamo scarse notizie.<sup>58</sup> Lullo   alle prese con le prime stesure del sistema artistico e non si   ancora confrontato con la delusione dei primi insuccessi (Parigi, 1287-1289). Egli manterr  ferma e decisa questa fede nella ragione per tutto il corso della sua missione, tuttavia gi  nell'*Arbre* (Parigi, 1298) l'immagine allegorica della filosofia d'amore in lacrime restituisce in qualche misura l'inquietudine del beato di fronte alle difficolt  sempre crescenti che il suo sistema di pensiero incontra nei circoli della cultura alta, nei luoghi di potere che quella cultura avallano e garantiscono, e soprattutto nell'universit  Parigi, «ubi fons divinae scientiae oritur, ubi veritatis lucerna refulget», per la quale il beato sub  una costante attrazione.<sup>59</sup> Poco pi  di un decennio dopo, nella *Lamentatio*

---

<sup>57</sup> L'evoluzione del metodo artistico occupa buona parte dell'attivit  di Raimondo Lullo, e prevede due fasi principali: la fase quaternaria (1274-1289), imperniata sulla centralit  della teoria dei quattro elementi, e la fase ternaria (1290-1308) strutturata su un sistema dinamico di corrispondenze ternarie, riflesso del Dio trinitario nel creato.

<sup>58</sup> Sulla vita e formazione di Raimondo Lullo si vedano tra gli studi pi  recenti Domínguez – Gay , *Life (si veda supra n. 33)*; Mark D. Johnston, «Ramon Llull, ca. 1232-1316», in *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Amy M. Austinn – Mark D. Johnston (eds.) (Leiden: Brill, 2016), pp. 3-17.

<sup>59</sup> *Epistola Raymundi ad Universitatem parisiensem in Chartularium Universitatis Parisiensis*, De-

(Parigi, 1311), Lullo ripropone lo stesso schema allegorico per denunciare attraverso il pianto della Filosofia personificata la sua preoccupazione e il suo svilimento per quella separazione, ormai realizzatasi, di fede e ragione, teologia e filosofia, che toglieva legittimità all'uso di risorse dimostrative nella riflessione teologica e minava la base stessa dell'Arte. La struttura allegorica e l'ambientazione idilliaca alla base della narrazione dei tre prologhi rimangono sempre identiche. A mutare nel corso degli anni (dal 1274/76 al 1311) sono i contenuti e le circostanze particolari del racconto, evidentemente subordinati alle condizioni psicologiche prodotte dalle vicende biografiche dell'autore. Ciò si nota soprattutto nel confronto del *Gentil* con le due opere successive, nelle quali Lullo si sdoppia, dando voce e volto, da un lato, al suo sconforto nella personificazione di elementi fondamentali del suo pensiero, per poi presentarsi, dall'altro, egli stesso sulla scena, in veste di consolatore. Nonostante la presenza di entità astratte e soprannaturali, questi dialoghi sono legati a un tempo e uno spazio storico preciso, e la stessa partecipazione al dialogo di un interlocutore reale, nel nostro caso lo stesso Lullo, sottrae questi testi al genere apocalittico, ancorandoli a una dimensione personale e biografica. L'opera di Lullo è una testimonianza eccezionale della diffusione dell'allegoria come strumento di letteratura, insegnamento e pietà popolare nel tardo XIII secolo. Certamente l'uso di queste modalità retoriche è finalizzato in prima istanza a comunicare le verità cristiane, e ha dunque un intento didattico e morale, tuttavia è innegabile che nei prologhi esaminati in uno stile allegorico sempre riconoscibile, con influenze liriche cortesi e simbolismi biblici, il maiorchino attraverso la prosopopea dia volto e voce ad angosce personali nella dimensione universalizzante della creazione letteraria.

---

nifle & Châtelain (ed.) (Paris: 1889), vol. II, p. 141, cit. da M. Romano, *Un modo nuovo di essere autore Raimondo Lullo e il caso dell'«Ars amativa»*, *SL* 41 (2001), pp. 46-52 [46]. In realtà sappiamo che la curia pontificia non risiedeva stabilmente a Roma, la quale rimase comunque un centro politico fondamentale per la riuscita del programma missionario del beato, e fu meta abituale dei suoi numerosi viaggi in Italia (quattordici o addirittura quindici secondo M. Batllori, *Il Lullismo in Italia. Tentativo di sintesi*, Roma: Antonianum, 2004, p. 90).

# Notes i materials





# **Paisatge sonor i primers esments d'instruments musicals en llengua catalana en l'obra de Llull**

**Laura de Castellet**

Universitat de Barcelona

[lauradcastellet@gmail.com](mailto:lauradcastellet@gmail.com)

doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.114.55

Rebut el 6 d'agost de 2018. Acceptat el 5 de gener de 2019

**Sonic landscape and Catalan first mentions of musical  
instruments in the works of Ramon Llull**

## **Abstract**

This paper identifies the different musical instruments mentioned in the works by Ramon Llull through iconography support, archeological clues and ethnologic and philological evaluations. The aim is to place such musical instruments into a sonic landscape and to give light to some linguistic details that can improve the understanding of lullian texts.

## **Key words**

Music, sonic lanscape, musical instruments, minstrels, Catalan language

*Studia lulliana* 59 (2019), 55-87

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

### **Resum**

L'objectiu d'aquest article és reconèixer els diferents instruments que apareixen en l'obra de Llull, a partir de la identificació iconogràfica, els indicis arqueològics i la comparativa etnològica i filològica, per tal de poder-los ubicar correctament en els seus contextos sonors i fer una aportació lingüística que ajudi a precisar aquesta temàtica concreta dins els estudis lull·lians.

### **Mots clau**

Música, paisatge sonor, instruments musicals, joglars, llengua catalana

### **Taula**

1. La música i els conceptes de sonoritat
2. Els instruments musicals
  - 2.1. La viüla
  - 2.2. El llaüt
  - 2.3. La samfonia
  - 2.4. La caramella
  - 2.5. La percussió: tempe i alduf
  - 2.6. Orgue
  - 2.7. Trompes i trompadors
  - 2.8. Corn i cornar
  - 2.9. Campana, seny i esquella

Tret d'escasses excepcions,<sup>1</sup> les primeres referències escrites en llengua catalana de lèxic musical i especialment d'instruments apareixen en l'obra de Ramon Llull. El seu testimoni escrit és, en la majoria dels casos, la primera notícia, i de vegades, l'única, que tenim de denominacions d'instruments musicals o fins i tot d'efectes sonors. A més, Ramon Llull se situa cronològicament en un moment de canvi cultural i tecnològic i alhora en un món culturalment mestís, de manera que parla d'uns instruments i unes sonoritats que encara existien al segle XIII, però que desapareixerien poc temps després, i també en cita d'altres que compartien cristians i moriscos, tant en la tradició etimològica llatina com en mots recents manlevats de l'àrab.

### 1. La música i els conceptes de sonoritat

L'interès de Ramon Llull per la ciència musical és testimonial si el comparem amb el manifestat envers altres àrees científiques, però és evident que havia tingut contacte amb l'estudi musical i en alguna ocasió cita descripcions pròpies del món enciclopèdic.<sup>2</sup> És ben conegut que durant la seva vida cortesana de joventut va exercir l'art de trobar; tenim la certesa que fou autor de versos amorosos i segurament tenia prou coneixements musicals i capacitat creativa com per compondre música monòdica que podia ser acompanyada amb algun suport instrumental. Molts trobadors empraven melodies d'altri per a versos nous, o d'altres tenien joglars a sou que posaven música a les seves composicions, però l'única notícia que tenim al respecte ens diu que el senescal Ramon Llull estava «dictant i escrivint» una cançó en llengua vulgar, de manera que es pot entendre que ell mateix creava text i música.<sup>3</sup>

La vida religiosa i d'estricta moral que adoptà a partir dels trenta anys el va portar a desconsiderar durament l'estil de vida joglaresc en relació amb

---

<sup>1</sup> Les *Homilies d'Organyà* esmenten un seny (*seyn*), campana; les *Vides de sants rosselloneses* un cloquer, i esparços autors catalans fan esments musicals puntuals en llengua occitana: una *viula* a l'*Ensenhamen* de Guerau de Cabrera, una altra al poema *Jaufré* o una *clotxa* –campana, en un escrit ple d'influència francesa– al cançoner de Sant Joan de les Abadesses. La *Crònica de Jaume I* o *Llibre dels feyts* és contemporània als primers escrits lullians, tot i que els manuscrits conservats són de mitjan XIV, i s'hi fan esments interessants a la sonoritat de caràcter militar.

<sup>2</sup> En aquest sentit, tant Francesc Vicens, «Ramon Llull i la música: l'aportació del doctor il·luminat a la literatura musical medieval», *Mot so razo* 14 (2015), pp. 73-82, com Marcel Camprubi, «Corpus d'escrits musicals en l'obra de Ramon Llull», *Revista catalana de Musicologia*, IX (2016), pp. 11-39, han fet un recull del tractament de la ciència musical en Llull i la seva relació amb altres disciplines, així com esments a la pràctica musical per part de joglars i trobadors i l'opinió que manifestava Llull mateix envers la música no religiosa.

<sup>3</sup> Segons explica a la seva vida, en el moment de la seva conversió «dum iuvenis ad huc in vanis cantilenis seu carminibus componendis [...], sedebat nocte quadam iuxta lectum suum, paratus ad dictandum et scribendum in suo vulgari unam cantilenam...» (*Vida de mestre Ramon*, Anthony Bonner (ed.), pp. 38-41.

la vida mundana, alhora que es commovia i esmentava sovint cants angèlics o cantors virtuosos:

Musica es art per la qual avem doctrina a cantar e a sonar esturments dretament, e tost e espau, alsant e baxant e agual los punts e les veus en tal manera que sien concordants diverses veus e sons. On, aquesta art es, fil, atrobada per so que cantant e ab esturments hom sia loador de Deu. E aquesta art tenen los clergues qui canten en l'esgleya per loar Deu, e contra los començaments d'esta art son los juglás, qui canten e sonen esturments denant los prínceps per la vanitat mundana.<sup>4</sup>

Lo príncep, Sènyer, com ha molt menjat e begut e es levada sa taula, sempre veg que venen estruments e juglars e lagoters qui parlen de vanitats, e dient cansos qui no parlen sinó de luxúria e vanagloria.<sup>5</sup>

La música plaent a Déu no pot ser manifestada sinó pels àngels, que tenen en el cant (interpretat, com a cant litúrgic, en un espai reverberant com ara una església amb la seva volta) un llenguatge sonor propi de la Divinitat i del Paradís:

Con plach a nostro senyor Deus que nostra dona trespassás d'aquest seglea en l'altra, [...] fo feta professó del cel tro en la terra, en la qual fo nostro senyor Jesuchrist e foren tots los angels e arcàngels e tots los sants de pareys; e ab cants de molt grandousor e ab molts grans honraments pugaren a nostra dona en lo cel subirá.<sup>6</sup>

Los benahuyratz de parays adoncs con reseben en gloria los dons de vos se lexen corre a donar douces vous e douces lauors de vos e canten: «Gloria e lausor sia a nostre Seynor Deus per totz temps!»<sup>7</sup>

mentre que l'home que es posa a cantar per plaure als altres, el joglar, no és sinó un luxuriós, com tots els qui l'escolten, i els textos de les seves cançons són via de pecat, així com els instruments de què s'acompanya:

E home luxuriós per oyr parlar de beles fembres e per oyr dançes e balades multiplique luxuria; e per ço los huyls e les oreles son missatges qui porten letres a la ymaginació que ymagina les obres d'avaricia e de luxuria, e dona-les al racionar qui lig les letres per membrar entendre e amar avaricia e luxuria.<sup>8</sup>

[l'escuder] e si scolta juglars qui canten e parlen de puteria ni de peccat<sup>9</sup>

E per los juglars son dones desmaridades, e puncelles corrompudes e ensutzades, e per los juglars son homens altius e ergulloses e desconexens e desleyals. Los

<sup>4</sup> *Doctrina pueril*, cap. LXXIV, «De geometria, arismetica, musica, astronomia». NEORL VII: 193.

<sup>5</sup> *Llibre de Contemplació en Déu*, Llibre III, cap. 111, 21: 55.

<sup>6</sup> *Doctrina pueril*, cap. LI, «De la Assumció de nostra Dona». NEORL VII: 129-130.

<sup>7</sup> *Llibre de Contemplació en Déu*, vol. I, Llibre II, LXXXII. NEORL XIV: 343.

<sup>8</sup> *Llibre de virtuts i de pecats*, Sermó 2 [46] «De avaricia e luxúria». NEORL I: 115.

<sup>9</sup> *Llibre de l'ordre de cavalleria*, IV, ENC: 197.

juglars veem, Sènyer, que de nits van sonant los estruments per les places e per les carreres, per tal que movent lo coratge de les fembres a puteria, e que fassen falsia e traicio a lurs marits.<sup>10</sup>

Aquest tipus de qualificacions són les habituals en els cercles morals i religiosos del seu temps. El joglar no tenia dret ni a ser sepultat en un cementiri, i els qualificatius luxuriosos es repeteixen en els escrits moralitzants.<sup>11</sup> L'únic cant que mereix consideració musical és, òbviament, el que és utilitzat en nom de la fe:

[...] un home pres ofici de juglar en quant anava per los prínceps et per los prelats et los pregava que ajudessin a fe contra descreença. Un jorn s'esdevench que ell menjava en la cort de un noble prelat ab molts d'altres jugllás. [...] Lo prelat demaná a quell home, juglar de fe et juglar de Crist, com poria honrar la fe.<sup>12</sup>

## 2. Els instruments musicals

Tot i blasmar en gran manera els juglars, Ramon Llull coneixia prou bé l'entorn joglaresc i els instruments de música que el caracteritzaven, i per tant, també les tècniques per a tocar-los o les seves possibilitats sonores. Per això, a part d'alguns esments a instruments per tal de fer més comprensible una descripció, Llull parla dels instruments de música o del cant en les seves qualificacions morals a partir de les seves característiques organològiques o del seu context sonor. També es fixa sovint, i en parla als exemples, en la sonoritat d'altres objectes o actituds sonores tals com el so de les campanes, els tocs de corn o el xiulet dels pastors.

### 2.1. La viüla

L'instrument més esmentat per Llull és la viola medieval, dita sempre *viula*, com en occità. (Per *viola* entén en qualsevol cas la flor primaveral, que

---

<sup>10</sup> *Llibre de Contemplació en Déu*, Llibre III, cap. 118: 98. Tot el capítol («Com hom se pren guarda de so que fan los juglars») és un seguit de blasmes a l'exercici de la joglaria.

<sup>11</sup> «Ay otros joglares que cantan cantares suzios et de caçorrias, et otros cantares vanos de amor que mueven a los omnes a luxuria et a pecado que los oyen. [...] Todos estos tales joglares et joglaressas, cantadores et cantaderas, que tienen oficio del diablo para encender los omnes et mugeres en amor malo, todos son estriones et biven en gran peligro, ca non se pueden salvar menos que desanparen aquellos oficios del todo et vengán a penitencia». Martín Pérez, *Libro de las confesiones*, Biblioteca de la Real Colegiata de San Isidoro de León (1316), Ms. 21, cap. CXXXVI.

<sup>12</sup> *Fèlix. Llibre de meravelles*, Llibre VIII, 63. NEORL X: 101.

sempre apareix en un context amorós: «Roses e violes demanaren a l'amic, si sabia qual és lo major comensament d'amor».)<sup>13</sup>

La viüla és l'instrument per excel·lència, utilitzat de manera genèrica en qualsevol exemple sonor, no només físic sinó també filosòfic. Serveix a Llull per a descriure la imatge del joglar i el significat del seu so: «Axí com la forma del juglar depinta en la paret és vana a fer sò en so que sò no fa ab la figura de la *viula*, en axí...»;<sup>14</sup> per a identificar els sentiments i la seva disposició humana amb una descripció gràfica: «Axí com lo juglar qui no pot manifestar la nota que ha en son cor ab la *viula* qui no és temprada ne disposta a sonar»;<sup>15</sup> per descriure els moviments de la veu i del so en l'aire, en el que ara anomenariem ones sonores: «Axí com lo son de la *viula* qui és multiplicat de les essències accidentals dels tocaments fets en les cordes...».<sup>16</sup> La viüla també li és exemple per a explicar conceptes filosòfics o espirituals, com el sisè sentit de l'*effatus*: «En la nota que fa lo músic de dins *effatus*, la semblança de la qual tramet de fora en la *viula*»,<sup>17</sup> o per a il·lustrar la relació de comunió de l'ànima humana: «Axí com la ànima d'en Pere, qui per sò de la *viula* que sona en Guillem, ateny la nota que'n Guillem ha en la sua ànima».<sup>18</sup> I és també l'instrument que identifica com a paradigma de les cordes i la seva capacitat d'acompanyament en la classificació dels sons: «Vou és de sò, e ha molt diverses estruments. Vou ha ·i estrument per la lengua, altre per la *viula*, altre per la campana, altre per l'orgue.»<sup>19</sup>

En tota la iconografia medieval, no només mallorquina o catalana sinó en el romànic i el gòtic d'arreu d'Europa, la viola medieval o, en l'expressió lingüística coetània, viüla, és l'instrument més àmpliament representat i que identifica la imatge del joglar i del trobador, amb múltiples variants formals i organològiques. La viüla també apareix en mans dels Ancians de la Teofania apocalíptica i és un dels cordòfons que identifica el Rei David, de manera que no només era un instrument àmpliament popular sinó també reconegut i acceptat en els programes iconogràfics de l'Església.

<sup>13</sup> *Arbre de filosofia d'amor*: 113.

<sup>14</sup> *Llibre de Contemplació* VII: 436.

<sup>15</sup> *Arbre de Sciència* III: 488.

<sup>16</sup> *Arbre de Sciència* II: 133.

<sup>17</sup> *Arbre de Sciència* III: 69. *Effatus* és descrit com el sisè sentit, que produeix la paraula; sentit que reacciona davant del so, la paraula o la veu: «*Effatus* és aquell seny per qui ·s fa la manifestació en la paraula qui dedins és concebuda, així com l'home, qui diu e parla ço que pensa, e l'aucell atretal, axí com la gallina qui crida a sos fills.» (*Arbre de Sciència* III: 6).

<sup>18</sup> *Novell llibre d'ànima racional*: ORL XXI, 285.

<sup>19</sup> *Proverbis de Ramon*: 197, cap. LXXXVIII «de sò e de vou», proverbis 7 i 8.

La viüla és el resultat de l'aparició de l'arquet en la música instrumental occidental a finals del segle x, i la seva aplicació en instruments d'herència romana, carolíngia o bizantina que fins aleshores havien estat de corda pinçada: llaüts, pandores, cítares, lires. La tipologia de les viüles és, per tant, variada, responent a aquests orígens diversos, i adopta diverses formes de caixa i de disposició del mànec. Fins entrat el segle XIII es tracta d'instruments monòxils, buidats en un sol bloc de fusta, la majoria piriformes incloent el mànec o bé en forma ametllada i el mànec lleugerament independent, sovint sense batedor i equipades amb tres cordes o eventualment cinc (2 + 2 + 1), fixades per darrera del claviller per a oferir tensió (Fig. 1). L'evolució de l'instrument avança cap a una peça de cos oval i mànec vogits en un bloc però amb dues tapes harmòniques a sobre i a sota, batedor i sovint bordó exterior, conservat en la disposició de tres o de 2 + 2 + 1 cordes (Figs. 2 i 4). Tot i que al segle XIV aquest model deriva cap a un instrument més fi i amb escotadures per a facilitar el joc de l'arquet, el model oval encara pervivia (Fig. 3).

Amb les seves variants, aquest devia ser l'instrument que Llull va conèixer en mans de joglars de carrer o de bon trobar, i que potser ell mateix havia intentat de tocar o havia sentit acompanyant les seves vanes cançonetes amoroses de joventut:

Per açò los juglars ymaginen enans en les notes que conçeiben de dins, e les semblances d'aquelles traen en les paraules que disen en la boca ab la lengua, o en les semblances de les paraules les quals formen en los estruments, axí com en la viula o en la simfonia.<sup>20</sup>

L'instrument és anomenat sempre *viula* –en algun manuscrit en la variant *viüla*– i en català normatiu actual s'escriuria *viüla*, i és així com l'he respectat. L'instrument és conegut d'aquesta manera fins al s. xv: en una traducció del *Decameró* hi trobem com «[...] per comandament de la dita reina, Dioneo pris un llaüt, e Fiameta una *viula*, e començaren suaument a sonar una dansa, la qual la reina ab les altres dones e ab los dos jóvens començaren a dansar»;<sup>21</sup> com també al *Tirant lo Blanc*: «En les cambres e retrets, cimbols, flautes, miges *viules* e concordades veus humanes que angelicals s'estimaven»,<sup>22</sup> encara que és al *Tirant* on apareix per primera vegada l'esment a viola per al mateix instrument: «[...] los uns sonen llaüt, los altres arpa, uns mija *viola*,

<sup>20</sup> *Arbre de Sciència*, I: 161-162.

<sup>21</sup> Giovanni Boccaccio, *Decameró*, Carles Riba (ed.), versió catalana de 1429 (Barcelona: Barcino, 1926), ENC 8: 64.

<sup>22</sup> Noces de Tirant i Carmesina; Joanot Martorell, *Tirant lo Blanc*, Albert Hauf (ed.) (València: Edicions Tirant lo Blanch, 2004), cap. CDLII.

altres flautes e cantar a tres veus per art de música.»<sup>23</sup> Anteriorment, només es detecta una viola en un document de la casa reial de 1351: «Lo senyor infant [Joan] li manava donar graciosament [a Juceff Axivil juheu de Borja] per ço com li tochava .I. estrument de ploma appellat *viola*»,<sup>24</sup> però precisament es refereix a una viola de mà. L'instrument de corda fregada medieval, per tant, es diu *viüla* com a mínim des de Llull fins al segle xv, i es podria dir *viola medieval* en català modern, però no de cap altra manera. Des de finals del segle xx s'ha posat de moda entre intèrprets i luthiers el llatinisme de *fidula*, mai present en entorns documentals ni literaris catalans, i també el curiós *viella*, segurament un gal·licisme. El nom de l'instrument, doncs, no pot ser altre sinó *viüla*, diferenciant-se així de l'instrument que apareix a Itàlia a partir del s. xvi i que, a imitació de l'italià, és anomenat *viola*. L'instrument medieval és anomenat en francès *vièle* (o també *viële*, i en oposició a la posterior *viòle*), en castellà *vihuela* i en occità *viula* o *vihula*.

## 2.2. El llaüt

Encara que fins a mitjan segle xi van perviure alguns instruments de corda pinçada i mànec llarg, hereus de la *pandoura* i el *trichordon* greco-romans, l'aparició de l'arquet en tota la família de les cordes a finals del segle x i inicis del segle xi va suposar una gran revolució sonora i va deixar les cordes pinçades desbancades.<sup>25</sup> No seria fins a finals del segle xii que, amb el mestissatge amb el món musulmà, es recuperaria una variant àrab de les cordes pinçades, un instrument gran i alhora lleuger i conegut en àrab com a 'fusta lleugera' o 'branqueta': *al-oud*. A principis del segle xiii n'apareix el primer esment europeu, el *corpudo laüt* que descriu el Arcipreste de Hita poc abans del naixement de Ramon Llull.<sup>26</sup> Des de mitjan segle en comencen a aparèixer imatges, i a principis del xiv ja era estès arreu d'Europa, sempre en influència de sud a nord per via hispànica o itàlica; els cordòfons d'herència romana només perviurien en racons aïllats<sup>27</sup> i desapareixerien del tot del seu espai històric.

<sup>23</sup> *Tirant lo Blanc*, cap. CLIV, ed. citada, potser per influència lingüística de finals del s. xv, en què va ser editat.

<sup>24</sup> María del Carmen Gómez, *La música en la casa real catalanoaragonesa durante los años 1336-1432*, vol. 1: *Historia y documentos* (Barcelona: Antoni Bosch, 1979), p. 178.

<sup>25</sup> Olivier Féraud, «Des luths romains aux luths romans. Une enquête archéomusicale sur l'histoire des luths occidentaux avant le xiii<sup>e</sup> siècle», *Svmmma* 8 (2016), pp. 26-58.

<sup>26</sup> Juan Ruiz, el Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor* (1330), v. 1227, Alberto Blecuca (ed.), (Barcelona: Editorial Crítica, 2016).

<sup>27</sup> Com per exemple al Càucus: a Geòrgia encara perviu avui un panduri amb la mateixa tipologia dels darrers que es poden veure encara al segle xiii.



Llull esmenta el llaüt en tres ocasions, en qualsevol cas abans de 1274, data d'acabament del *Llibre de Contemplació*. En una societat mallorquina encara profundament àrab, l'instrument devia ser habitual tant en mans de joglars d'origen musulmà com de nouvinguts catalans, i Llull el cita al costat de la viúla com a exemple de qualitats humanes:

[...] enaxí com la nota del ball se forma en la mutiva entellectual en la tempransa de la memoria e del enteniment e del voler, e per lo atemprament entellectual se forma latemprament sensual en lo laüt o en la viúla.<sup>28</sup>

Vós sabets, Sènyer, que alguns hòmens an subtilea en parlar, altres en cantar, altres en trobar, altres en sonar viúla, altres en sonar laüt, e axí dels altres estruments. On, com s'esdevé, Sènyer, que los homens sasubtilen en aquella art quis cové ab ells en natura e en propietat e son continuants en aquella art, adoncs son molt pus subtils que no son los homens qui sasubtilen per longa perseveransa en alcuna art contraria a lur natura.<sup>29</sup>

Però un tercer esment el fa en raó d'una de les seves característiques sonores:

[...] gran oradura e part tota fullia es que hom sadelit pus fortment en lo volar del falcó o en lo córrer del cavall o en lo sò que fa lo budell en lo laüt, que no fa les obres qui son fetes per vostre acabat poder e saber e voler.<sup>30</sup>

El budell del llaüt no és altre sinó el material de les seves cordes. Encara que la notícia lul·liana no és cap primícia, alguns instruments tenien cordes de llaütó (com el saltiri i el cànon) mentre que d'altres empraven cordes de budell (rotes, arpes, mandores, llaüts i totes les cordes fregades), i sempre és interessant tenir-ne constància documental. D'altra banda, la comparació és entre les qualitats de diverses activitats cortesanes (el volar, el córrer, l'escoltar música amb un so determinat) més que no pas l'objecte (el falcó, el cavall o el llaüt), i posades per davant d'interessos que haurien de ser menys mundans. L'equiparació a activitats de l'elit social situa el llaüt, per tant, no com a instrument joglaresc ni morisc sinó en un paisatge sonor cortesà.

La iconografia del llaüt al segle XIII mostra encara un instrument de tipologia àrab: a més de molt voluminós, com descrivia el Arcipreste, té les cordes en ventall i un pas corbat de la caixa al mànec (Fig. 4), mentre que entrat el XIV n'apareix una versió més oval, amb distinció de caixa i mànec i les cordes disposades rectes (vegeu la Fig. 3). També al s. XIII n'apareixeria la versió menor, un llaüt petit de tres cordes que seria anomenat descendent de

<sup>28</sup> *Llibre de Contemplació en Déu*, Llibre VII, cap. 365, 27: 623.

<sup>29</sup> *Llibre de Contemplació en Déu*, Llibre IV, cap. 215, 7-8: 391-392.

<sup>30</sup> *Llibre de Contemplació en Déu*, Llibre VI, cap. 284, 15: 147.

la cítara, de l'àrab *kithara*: la guitarra. Un fresc d'un casal mallorquí coetani de Llull en recull un parell d'exemples, tocats per un home i per una dona, al costat de percussions de fusta: la viva imatge dels joglars que tant detestava Llull, menant les fembres a puteria (Fig. 5).

El llaüt surt esmentat en alguna ocasió en la documentació de la casa Reial: «Jacme Çelandi, pellicer de Girona qui tocha lo lahut devant lo senyor Infant com no era sa»;<sup>31</sup> «E volem que les arpes, els rabeus, els laúts e les pells al pus tost que porets»,<sup>32</sup> o en la literatura, com hem vist abans en el *Decameró* i el *Tirant*. En tots els casos el llaüt forma part de la banda sonora de l'aristocràcia i la societat benestant, mentre sembla que la guitarra estava a l'abast del poble comú.

### 2.3. La samfonia

*Samfonia* vol dir, simplement, diversos sons alhora. És un instrument que Llull esmenta en tres casos en mans de joglars, en una ocasió juntament amb la viola i en l'altra amb la caramella: és evident que es tracta de joglars de festa, de músics de carrer i de dansa:

Per açò los joglars ymaginen enans en les notes que conçeiben de dins, e les semblançes d'aquelles traen en les paraules que disen en la boca ab la llengua, o en les semblances de les paraules les quals formen ab los estruments, axí com en la viola o en la samfonia.<sup>33</sup>

Qui vol parlar bellament e retoricament e endreçadament, sapia aver art e manera per la qual sapia formar e dir sàviament e ordonada ses paraules: car, enaxí com lo juglar ha art e manera en fer lo sò en la samphonía o en la caramella, enaxí cové que hom haja art e manera a dir paraules ordonades e retoricades.<sup>34</sup>

Una tercera notícia ens indica que mentre es toca la samfonia es pot cantar, i que per tant no és un instrument de vent que impedeixi fer les dues coses alhora:

[...] e en l'home ha ulls, qui són estruments de veer, e ha llengua, qui és estrument a parlar, e ha mans, qui són estruments a obrar, e peus, qui són estruments a anar. E d'aquests estruments naturals prenen los hòmens semblances en los estruments artificials, així com la simfonia, qui és estrument per a cantar.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Carta de l'Infant Joan de 1354; Gómez, *La música en la casa real*, p. 178. És interessant constatar com la música formava part de les atencions en cas de malaltia, acompanyant el malalt.

<sup>32</sup> Carta de l'Infant Joan de 1377; Gómez, *La música en la casa real*, p.137.

<sup>33</sup> *Arbre de Sciència*, I: 161-162.

<sup>34</sup> *Llibre de Contemplació en Déu*, Llibre V, cap. 359, 1: 352.

<sup>35</sup> *Arbre de Sciència*, I, 72: 584.

En altres llengües les variants de samfonia indiquen sempre un instrument que emet diversos sons: en castellà, *zampoña* denominava, al segle XVI, una caramella doble (instrument de vent), però també finalment la viola de roda (instrument de corda). En italià, en canvi, la *zampogna* és un sac de gemecs. I, universalment, una simfonia és una composició musical de sonoritat molt completa... i una samfaina un plat de gustos i colors variats. Potser per aquesta confusió alguns diccionaris –i així ho recull el Glossari General Lul·lià– descriuen la samfonia com una «flauta de Pan». La flauta de Pan o de canyes apareix molt escassament en iconografia medieval catalana, i ara com ara no se'n coneix cap esment escrit; en llengües properes era anomenada *frestel* (en francès, occità i castellà), que hagués pogut esdevenir potser *frestell* en català,<sup>36</sup> però aquest mot és desconegut (vegeu la Fig. 10).

La cita anterior indica, en qualsevol cas, que es pot cantar acompanyat d'una simfonia, i és que es tracta d'un instrument de corda complex. El seu origen organològic cal anar-lo a buscar en un instrument d'estudi de la intervàlica de les escoles catedralícies al segle XII, l'*organistrum*; per a tocar-lo calien dos músics: mentre un feia girar una roda per mitjà d'una maneta –que així fregava de manera contínua dues o tres cordes (bordó i una o dues melòdiques)–, l'altre accionava uns tiradors o bé unes tecles per anar combinant, amb la nota de base de la corda fixa, diverses notes variables (Fig. 6). No era concebut com a instrument d'acompanyament musical sinó com a eina d'estudi, i pel seu volum i aparatositat, a més del deduïble cost elevat, no es movia de l'entorn escolar catedralici. Tanmateix, el principi sonor va ser aprofitat al segle XIII per a crear un instrument més petit, portàtil i que esdevenia molt versàtil en acompanyament de danses i cançons ja que permetia emetre diversos sons (d'aquí samfonia), melodia i continu, alhora que podia acompanyar el cant i tot. Se'n coneixen exemplars en forma de viola o en caixa quadrada (Fig. 7), i el nom medieval sempre al·ludeix a aquesta multiplicitat de sons, com *chiffonie* en francès o çanfonía en castellà.

En llengua catalana medieval, l'únic que esmenta aquest instrument és Ramon Llull, i per tant aquesta és la manera de denominar aquest instrument, samfonia. En una versió posterior, ja en època moderna i fins entrat el segle XX, la samfonia va evolucionar cap a la viola de roda:<sup>37</sup> un instrument més gran, construït sobre el cos ametllat de llaüts barrocs reciclats, amb una altra

<sup>36</sup> Fent el mateix recorregut lingüístic que *bavastell* per l'occità *bavastel*, titella o putxinel·li, i que anomena així precisament Llull al *Llibre de Contemplació*, V, 121.

<sup>37</sup> De fet la denominació de *viola de roda* no apareix en català fins al segle XX, probablement per influència francesa.

sonoritat, un major nombre de cordes i una d'elles sobre pont flotant, fet que crea una característica vibració que es coneix com a «mosca». Aquesta sonoritat nasal, típicament renaixentista, no forma part del paisatge sonor medieval. L'instrument medieval no és la viola de roda, que actualment gaudeix d'una gran vitalitat en el món de la música folk, sinó la samfonia que esmenta Llull. En algun grup de recreació de música medieval hom utilitza la viola de roda moderna –fins i tot electroacústica– sota el nom de *viella* per a donar-li una versemblança medieval, curiosa denominació perquè és el nom la capital de la Vall d'Aran en grafia catalana, però segurament derivat de la francesa *vielle* (de *vielle à roue*, quan s'hauria de dir *vièle à roue*).<sup>38</sup>

#### 2.4. La caramella

Qui vol parlar bellament e retoricament e endreçadament, sapia aver art e manera per la qual sapia formar e dir sàviament e ordonada ses paraules: car, enaxí com lo juglar ha art e manera en fer lo sò en la samphonía o en la caramella, enaxí cové que hom haja art e manera a dir paraules ordonades e retoricades.

La caramella és un aeròfon de canya simple, un clarinet rústic. El principi sonor és molt simple: una canyeta (el càlam grec, *καλαμος* i, llatinitzat, *calamellus*) amb un tall, de manera que en passar-hi l'aire vibra i emet un so nasal i penetrant que se sent de lluny. Si se li acobla un tub amb forats, o dos, el so pot ésser modelat i emetre diverses notes (Fig. 8). És fàcil de fer amb una fusta tova, com la del saüc, alguns fruiters (com la figuera o l'albercoquer) o fins i tot la canya, només amb l'ajut d'una navalla. Per la seva facilitat de fabricació es troba a l'abast de qualsevol persona amb habilitat i gust musical, i amb múltiples variants és coneguda arreu del planeta. Encara al segle xv Jaume Gasull esmenta la facilitat de fer-se'n: «Per la maior part veem balladores / al so de flahuta que sia d'un punt / [...] Qui, doncs, es bon music que tale caramelles.» En aquest cas indica que qui vulgui fer música es talli ell mateix un instrument rústic («tale caramelles», és a dir que les talli a cop de navalla).

Pel seu so potent la caramella era molt emprada en balls i cants a l'exterior, però demana una força contínua de buf, ja que si deixa de sonar genera massa buit de so. Per això, en iconografia, és fàcil de distingir perquè els sonadors sempre tenen les galtes ben inflades (Fig. 9): amb la tècnica del buf continu es pot emetre aire al mateix temps que se n'inhala, però requereix una gran força de galtes. També per a facilitar aquest buf i la presència de la

<sup>38</sup> Lionel Dieu, *La Musique dans la sculpture romane en France. Tome I: La musique et les instruments*. (Rodez: Ed. du CDACM, 2006), p. 150.

canyeta dins la boca, en algunes ocasions se li acobla una embocadura feta amb un tros de banya i també un pavelló de banya per a projectar millor el so (Fig. 10). Precisament aquesta característica, l'esforç del buf continu, és la que recull Ramon Llull al *Tractat d'Astronomia*, en descriure la naturalesa de l'home nascut sota la constel·lació de Mart:

Per En Marts e per la còlera encara són tronpadors e sonen caramelles per ferir l'èer, car poden més vent gitar per la boca que altres homes...<sup>39</sup>

I és que, en efecte, no es pot tocar la caramella sense una certa resistència física, com, en certa manera, també per a tocar la trompa. La descripció de «ferir l'èer» és significativa.

Amb el temps, a Mallorca el nom de *caramella* va derivar en *xeremia*, designació local del sac de gemecs, és a dir, una caramella a mode de grall amb un sac per a facilitar el buf; tanmateix, tot i que els primers sacs de gemecs coneguts són de mitjan segle XIII, no creiem que la caramella de Llull designi ja un sac o xeremia, ja que remet sempre a les característiques del buf sense sac. A Catalunya l'evolució de la caramella en xeremia és cap a un instrument de canya doble molt més llarg, tornejat, i que formava part de les cobles de música alta de la baixa edat mitjana (el que es coneixeria posteriorment com a *tarota* i, en la seva tessitura tenor i amb claus, com a *tenora*).

En algun diccionari de llengua catalana, i així es recull al Glossari General Lul·lià, es defineix la *caramella* com a 'flauta o flabiol de pastor', potser perquè en llengua castellana *caramillo* és una de les maneres d'anomenar el flabiol, però en català mai ha designat cap flabiol, sempre dit així en les seves variants (fioviol, fluviol, fubiol, fobiol, fabiol...).

La caramella seguiria essent l'instrument rústic de les festes pageses. Segles després de Llull, Jacint Verdaguer encara descriu l'elaboració senzilla d'aquest tipus d'instruments, i la relativa facilitat de fer instruments sonors i alegres per a les festes d'on sorgeix l'expressió «fer caramelles» o «cantar caramelles». Verdaguer indica l'origen d'aquestes populars caramelles de Pasqua i de l'instrument mateix en un text de 1887:

La primera es el nom mateix de Caramelles, que no vol dir res fora de l'Empordà, i que ací significa la gralla primitiva, lo càlamus, aixó és, un troç de canya amb un foradet a l'extrem i una obertura prop d'ell am sa llengüeta. Amb aqueix senzill instrument music, que acompanya encara les Caramelles pobres, que són les que més agraden, degueren començar-se les primeres, Déu sab aon

<sup>39</sup> «De les Planetes» (3) de Marts. NEORL V: 284.

i quan. [...] per a fer-ne floviols o caramelles, per a sonar i acompanyar ses veus pagueses, arrenquen una canya de vora'l torrent.<sup>40</sup>

## 2.5. La percussió: tempe i alduf

La paraula *tempe* (del llatí *tympanon*) es pot referir a qualsevol instrument de pell percudida: simplement es tracta d'un marc de fusta, rodó o quadrat, amb una pell estesa per una o dues bandes, de vegades amb una corda tensada a dins per a crear més ressonància o amb algun objecte dringant (Fig. 11). Actualment el coneixem com a *pandero*, denominació d'època moderna. La referència lèxica de Llull és l'única de què tenim notícia, ja que posteriorment la literatura esmenta percussions més específiques, en caixa o vas i de tipus militar: atamor, tambor, tamborino, tabal, timbal, nàcares...

Llull defineix clarament les característiques de la percussió i la ressonància en tota la pell tensada: «Com si hom toca un *tempe* en un loc, responen totes les parts d'aquell, en axí [...]».<sup>41</sup> Però en dues ocasions parla del *tempe*, *pandero*, com a sinònim d'alduf: «Enaxí com l'*alduf* o'l *tempe* que tota hora que hom lo toca dóna veu [...]».<sup>42</sup>

És l'únic esment en llengua catalana de l'alduf, i per això és de gran interès. L'origen etimològic és àrab: *al-deff*, que significa simplement 'pandero', i ha rebut diversos noms en diverses llengües, com *adufe*, *adufre* o *aldufe* en galleg i portuguès; com que designa concretament el *pandero* quadrat també és conegut amb aquests noms (*pandero cuadrado*, *pandeiro quadrado*...). Llull el cita, fent servir també el sinònim de *tempe*, en una coneguda i curiosa escena del Llibre de les Bèsties, d'interès organològic:

—Sènyer —dix Na Renard—, en .I. vall hac un joglar posat son alduf qui penjava en un arbre, et lo vent menava aquell alduf [ratllat tempe] e faya-lo ferir en les branques de l'arbre. Per lo feriment que·l alduf [ratllat tempe] faya de si mateix en l'arbre, exia del alduf una greu veu, la qual retendí tota aquella vall. Un simi havia en aquella vall qui hoy lo son e vench a aquell alduf; aquell simi se cuydá que enaxí com la veu era gran, que enaxí l'alduf fos ple de mantega o de alcuna cosa que fos bona de menjar. Lo simi esquinçà l'alduf et troba·l tot buyt.<sup>43</sup>

És evident que es tracta d'un instrument de percussió amb pell per les

<sup>40</sup> Jacint Verdager, *Excursions i viatges*, dins *Barcelona, la Il·lustració catalana* (Barcelona: Barcino, 1991; Barcelona: Tusquets, 2003).

<sup>41</sup> *Arbre de Sciència*, II: 209.

<sup>42</sup> *Llibre de Contemplació en Déu*, cap. 174, 27, Llibre IV: 56.

<sup>43</sup> *Fèlix, Llibre de meravelles, Llibre de les bèsties*, Llibre VII, 40. NEORL X: 237.

dues bandes, ja que el simi l'esquinça creient que és un recipient. També és evident que té una nansa, una veta o cinta, per a sostenir-lo, ja que el joglar el penja d'un arbre. També és interessant constatar que, malgrat ésser sinònims, el manuscrit corregeix *tempe* per *alduf*, indicant concretament l'alduf quadrat i que no pugui ser confós amb una altra percussió més genèrica, com ara un pandero tensat només per una de les seves cares.

Els joglars de carrer i de dansa feien servir percussions per tal de marcar bé determinats ritmes, i el tempe o pandero rodó genèric apareix sovint als segles XI-XIV; l'alduf no es troba en iconografia catalana fins al segle XIII, inicialment en àmbits de cultura encara àrabo-berber (com a les Catedrals de Lleida i Tarragona) o jueva (com a les miniatures de les *Haggadot* catalanes), sempre en mans de dones. Encara avui és un instrument identitàriament femení del món amazic, en les tradicions del nord de la Península (les *adufeiras* gallegues, el *pandero* de Peñaranda o el *pandero* del Roser català, que recentment ha viscut una revifalla) i de les comunitats jueves del sud del Mediterrani, del Marroc a Turquia.<sup>44</sup>

## 2.6. Orgue

Generalment, quan Ramon Llull escriu la paraula *orgue* es refereix a qualsevol òrgan del cos humà. Només en una ocasió és, clarament, l'instrument musical; és en referència a les diverses famílies d'instruments:

Vou és de sò, e ha molt diverses estruments. Vou ha ·i· estrument per la lengua, altre per la viula, altre per la campana, altre per l'orgue.<sup>45</sup>

En aquest cas, l'orgue classificaria els instruments de vent, mentre que la *llengua* es refereix al cant, la *viula* als instruments de corda i la *campana* als de percussió. És evident que Llull ha evitat identificar instruments de carrer, ni les percussions rústiques (tempe o alduf) ni cap instrument de vent d'ús popular (com la caramella), en un text en què l'instrument té un valor moral. Que dins dels instruments de vent permesos a l'església només pugui esmentar l'orgue vol dir que la flauta encara no havia arribat i que l'aixabeba o flauta travessera d'origen àrab tampoc hi era coneguda.

A finals del segle XIII, encara que hi havia alguns orgues d'església, molt

<sup>44</sup> Judith R. Cohen, «El pandero cuadrado en España y Portugal», *Cahiers du P.R.O.H.E.M.I.O* 6/2 (2004), pp. 395-406, i id., «This drum I play. Women and the Square Frame Drums in Portugal and Spain», *Sounds of Power*, vol. 17, núm. 1 (2008), pp. 95-124.

<sup>45</sup> *Proverbis de Ramon*: 197, cap. LXXXIII «de sò e de vou», proverbis 7 i 8.

més petits que els actuals, l'orgue més habitual és de petites dimensions i es duu penjat amb una corretja, d'aquí que el seu nom sigui *orgue de coll* (Fig. 12). És una caixa de dimensions manipulables per una sola persona, amb una manxa que es pot accionar amb la mà esquerra i un teclat o botonera amb la dreta. Els orgues de coll disposen d'entre 12 i 16 tubs dobles (en dues línies), els dos majors dels quals són fixos i actuen com a bordó.

## 2.7. Trompes i trompadors

La trompa medieval no és un instrument conegut per a fer música sinó un objecte sonor per a emetre avisos i fer anuncis públics; el seu ús era estès en entorns militars, a les entrades dels ports, en la comunicació urbana i en altres àmbits en què calgués comunicar-se per damunt del soroll ambient. Els sonadors de trompa no eren considerats músics ni joglars sinó simplement treballadors dedicats a emetre avisos; en aquest sentit, una de les cites de Llull sobre els trompadors remet precisament a la poca complexitat de l'ofici:

Si cavayler no usa de l'offici de cavaylaria, és contrari a son ordre e a los començaments e cavaylaria [...]; e aytal cavaller és pus vil que lo tixedor ne lo trompador qui seguxen lur ofici.<sup>46</sup>

I, com vèiem més amunt referit a la caramella, el sonador de trompa havia de tenir força física per a bufar la trompa: «Per En Marts e per la còlera encara són tronpadors e sonen caramelles per ferir l'èer, car poden més vent gitar per la boca que altres homes...»; probablement un trompador de mar passava unes quantes hores al dia emetent tocs a diverses naus, i podia acabar esgotat. A part d'aquestes dues notícies de l'ofici de trompador, la trompa no surt esmentada més que en un Proverbi com a exemple de so, sense cap mena de qualificació melòdica: «Les orelles no prenen lo so de la trompa, mas la semblança d'aquell so.»<sup>47</sup>

També és interessant constatar no només els instruments que apareixen sinó els que no apareixen: a partir del segle XIV, tota la literatura militar i la documentació civil catalana esmenta contínuament l'anafil, una trompeta recta, de metall, de so molt penetrant (Fig. 13), i que en Llull no apareix mai. L'anafil és un instrument i una paraula d'origen àrab, *al-naffir*, i en temps de Llull encara no havia estat assimilat per part dels catalans instal·lats a l'illa. És molt indicatiu l'ús que es fa de l'anafil i les trompes a la narració de la conquesta

<sup>46</sup> *Llibre de l'ordre de cavalleria* II, ENC: 173.

<sup>47</sup> *Proverbis*, 284.



de Mallorca de la *Crònica de Jaume I*, coetània als escrits de Ramon Llull. Al *Llibre dels Feyts* les hosts cristianes s'avisen sempre per mitjà de trompes:

E, quan vench al terçer jorn, bon matí, sus entre·l sol exit e tèrcia, nós fom a Portupí e endreçam nostres senyeres en cascuna de les galees e ab nostres *trompes* entram-nos-en al port de la ciutat de Maylorques.<sup>48</sup>

E, si·ns combatien ab los jenets, que negú no desrengàs a ells tro que nós fèssim sonar les *trompes*; e, quan ells hoïrien les *trompes*, que aquels que haurien los cavals desarmats que derengassen après d'ells...<sup>49</sup>

... mentre els exèrcits musulmans de l'illa fan sonar sempre l'anafil.

E dix que per ço con los del castell [morisc] faeren tocar l'*anafil* e faeren fums als de les alqueries que·s recuyllissen...<sup>50</sup>

[...] e ell donà·ns celada ab ·VII· celades de moros e ab gran brugit de corns e d'*anafils* e balesters que y havia molts ...<sup>51</sup>

És significatiu com en algun passatge s'esmenten els dos instruments, cadascun en el seu context cultural:

Puys vench a açò que·l dia s'anava desclaran, e faem tocar les *trompes*, e éls exiren de les caves e començaren a pujar. E els sarraïns oïren que les *trompes* tocaven e viren bullir la ost e començaren-se d'escridar e tocaren tantost lur *anafil*.<sup>52</sup>

Llull, doncs, no coneixia l'anafil, que pertanyia només a un entorn sonor bèl·lic del qual no hauria format part. El mestissatge cultural donaria els seus fruits més endavant, ja que unes dècades més tard aquesta trompeta àrab d'origen romà havia desbancat totalment la trompa. En la literatura dels segles XIV i XV els avisos militars es fan amb trompetes, anafils i clarons (les més agudes), però ja no amb trompes, com trobem en aquests dos esments del Tirant: «E prestament manà sonar les trompetes e anafils del camp, e les naus donassen vela e anassen al cap de l'illa».<sup>53</sup> «Com l'Almirall véu venir Tirant, féu tocar les trompetes e anafils e clarons, e ab grans crits saludaren al Capità.»<sup>54</sup>

<sup>48</sup> *Llibre dels feyts*, Jaume Bruguera (ed.), (Barcelona: Barcino, 1991). ENC: 290 i 291, vol. II., cap. 116, p. 121.

<sup>49</sup> *Llibre dels feyts*, 424. ENC: 313.

<sup>50</sup> *Llibre dels feyts*, 313. ENC: 248.

<sup>51</sup> *Llibre dels feyts*, 375. ENC: 284.

<sup>52</sup> *Llibre dels feyts*, 176. ENC: 162.

<sup>53</sup> *Tirant lo Blanc*, CVI.

<sup>54</sup> *Tirant lo Blanc*, CDXLVIII.

## 2.8. Corn i cornar

Com la trompa, el corn –generalment corn de banya de boví, però que també podia ser ceràmic– apareix sovint en contextos d'avís i no pas, òbviament, musicals:

E a la nit anava cridant per les carreres e cornant ab ·i· corn per ço que ·l· oïssen e dehia aquestes paraules: [...] <sup>55</sup>

però sempre evocant un paisatge sonor, com en aquest exemple en què el corn és el so de la quotidianitat en un món sense rellotge:

Aquest hom estava pres en un castell en lo qual cornaven tots dies alba, e al son que oïa del corn qui significava alba, ell s'alegrava e remembrava la benança en què ésser solia [...]. Un dia s'esdevenc que dementre aquell home se alegrava com oïa cornar l'alba... [...] ... dementre que la guayta cornava l'alba.<sup>56</sup>

En alguna ocasió el corn és equivalent a la trompa, com passa amb els textos bíblics que citen *tuba* i *tubicinare*, i la traducció iconogràfica és el corn: «E l'àngel Serafin cornarà lo corn altra vegada, e les gents resucitaran e secudiran la terra de lur cap».<sup>57</sup>

En les tres cites no només trobem el mot *corn* sinó també el seu verb corresponent, *cornar*. Segueix apareixent amb posterioritat, com en aquest inventari de Castellar del Vallès de 1388, en què hi ha un corn de ceràmica: «Item ·I· corn de terra apte per a cornar.»<sup>58</sup> *Cornar* no només com a verb per a fer sonar un corn sinó tota mena d'instruments, com a sinònim de sonar:

[...] Mossèn Pere d'Artés, digats a Johanni, ministrer nostre qui es ací, que farie be si se'n venia car los estruments d'argent ja són acabats e sos companyons los cornen ja. E volem que les arpes, els rabeus, els lauts e les pells al pus tost que porets.<sup>59</sup>

## 2.9. Campana, seny i esquella

Després de la viüla, la campana i les seves variants és l'instrument més esmentat en l'obra lul·liana. Des de l'aparició de les campanes en entorns monàstics a l'entorn del segle VI, els noms en llatí i en llengües vulgars són *signum* (o senyal, o seny), *campana* (el vas de bronze fos de la Campània),

<sup>55</sup> *Blaquerna* II, 74. NEORL: 329.

<sup>56</sup> *Llibre d'hores de Santa Maria*, cap. XXX, «D'alba»:1240.

<sup>57</sup> *Llibre del Gentil e dels Tres Savis* IV, 7. NEORL: 258.

<sup>58</sup> Teresa Vinyoles (ed.): *Ús de l'espai en els castells i torres dels segles XIV i XV*, dins *Fortaleses, torres, guaites i castells de la Catalunya medieval*, Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia, annex 3 (1986), p. 266.

<sup>59</sup> Carta de l'Infant Joan de 1377. Gómez, *La música en la casa real*, p. 137 (citada *supra*, n. 24).

*schilla* (esquella, com la denominació de l'element sonor del bestiar) i també *clocca* (d'origen onomatopèic, i que en català només perviu en el *cloquer* com a sinònim de campanar).<sup>60</sup> L'antiga denominació de *seny* és el primer esment conegut en llengua catalana d'un instrument musical, a les *Homilies d'Organyà*:

Senniors, aizò vol dir e mostrar [...] qe si om parlave tan gint co un [...] del món, e ere cast e abstinent, [mas caïtad n]o avie en él, no li tenrie prod a salv[ament... ] tant com lo seyn qí sona e·s trabala e a [negú no té prod] sinó ad aqels qí l'ozen.<sup>61</sup>

... i Ramon Llull també el recull, com a objecte emissor de senyals:

Con jaus en ton lit e ous lo seyn qui sona per ço que vages a la missa pregar Deus.<sup>62</sup>

De fet, Llull només parla de campana en les definicions de caràcter enciclopèdic dins les classificacions de diferents tipus de sonoritat, potser arrossegat per la denominació dels tractats científics en els quals s'inspirava:

Vou és de sò, e ha molt diverses estruments. Vou ha ·i· instrument per la lengua, altre per la viola, altre per la campana, altre per l'orgue. / E la ymaginabilitat del son del tro, de la campana, de la llengua e de la viola, està estesa e sustentada en los iij. Arbres primers.<sup>63</sup>

... mentre que en els seus exemples i en llenguatge literari alterna les designacions de seny i d'esquella:

Natana aná sonar l'esquella per ço que l'abadesa e les dones venguessen al capítol / L'abadesa feu sonar l'esquella per ço que les dones s'ajustasen al capítol.<sup>64</sup>

Dos exemples en què *esquella* indica una campana d'ús intern en un monestir, com indica la mateixa Regla de Sant Benet: «*Primitus siquidem quam signum horis nocturnis pulsetur, in fratrum dormitorio schillam tangere jussit, ut prius monachorum congregatio orationibus fulti.*»<sup>65</sup> Tant la Regla

<sup>60</sup> Elisabetta Neri, «Les cloches: construction, sens, perception d'un son», *Les cinq sens au Moyen Âge*, Éric Palazzo (ed.) (París: Les éditions du Cerf, 2016), pp. 369-406.

<sup>61</sup> Primera de les *Homilies d'Organyà*, Amadeu-J. Sobiranas i Andreu Rossinyol (eds.) (Barcelona: Barcino, 2004), p. 35.

<sup>62</sup> *Doctrina Pueril*, XCVIII De Àngels, 7. NEORL VII: 275.

<sup>63</sup> *Arbre de Sciència*, III, 69.

<sup>64</sup> *Blaquerna* II, 20. NEORL VIII: 153-154 i *Blaquerna*, II, 25. NEORL VIII: 165.

<sup>65</sup> «Primerament, ja que el seny ha estat percutit a les hores nocturnes, és ordenat de fer sonar l'esquella al dormitori dels germans, per tal que siguin cridats a la congregació de la pregària», segons el Cartulari d'Aniana, Thierry Gonon, *Les cloches en France au Moyen-Âge* (París: Errance, 2010), p. 44.

com Llull fan aquesta distinció entre un seny a l'exterior i una esquella a l'interior. La documentació coetània també distingeix l'esquella i el seny o campana segons les dimensions, que repercuteixen en el seu abast sonor: mentre la *schilla* té un pes de mig quintar o un quintar i és feta a l'obrador del campaner, a partir de quintar i mig rep el nom de *cimbalum* (campana) i *signum* (seny) per a les majors, fetes *in situ*.<sup>66</sup> Aquesta és la realitat que en una ocasió Llull fa servir com a exemple de comparació entre una dona lletja i virtuosa i una altra de «bella i correa», fent evident que campana i esquella són dos tipus d'instruments diferents, ja fos per volum físic i sonor, ja fos per l'ús que se'ls donava:

En aquella plaça hac molt home qui dix mal de la dona bella e qui dix be de la dona leja. Abdues les dones anaren a una esgleya on havia vigília de .I. sant. En aquella esgleya havia .I. esquella que sonava molt noblament, e havie-y un seny trencat qui molt malament sonava. Et la dona qui era leja dix a la dona bella que molt seria gran que lo seny gros sonás tan be com faya la esquella.<sup>67</sup>

És evident que hi ha una diferència, fins i tot d'aspecte físic, entre una campana i una esquella. A més, el fet que l'exemple es trobi en un capítol que duu per títol «De la questió que fo entre lo ferre et l'argent» suggereix que, si bé no hi ha campanes d'argent, la comparació, de caràcter moral, no només ateny les bones i males accions sinó entre un metall noble (el bronze de les campanes) i un de comú com és el ferro.

La presència de campanes de major i menor qualitat (i so) en un mateix campanar no són estranyes: la primera notícia coneguda de campanes en un campanar a Catalunya reflecteix precisament aquesta realitat. En l'acta de consagració de l'església de Sant Fructuós de Guils del Cantó, de 8 de maig del 900 o 901, s'hi esmenta que s'ha edificat de nou amb un campanar (*clacarium*) i que s'ha dotat de «uno signo trangittado et alium ferreum»;<sup>68</sup> mentre el concepte de *trasgittado* es refereix a una mescla (és a dir, coure i estany per a crear bronze), el *ferreum* podria ser una campana no de fosa sinó de la tipologia i tecnologia de les esquelles de bestiar: algunes de les campanes més antigues conservades són de ferro batut, a manera de grans esquelles (Fig. 14).

<sup>66</sup> Com es desprèn en uns buidatges de la documentació notarial de la Seu d'Urgell de 1287 sobre un campaner local, les anomenades *schillae* sempre pesen quintar o mig quintar i són fetes a obrador, mentre el *cimbalum* pesa quintar i mig. *Signum* es reserva per a grans campanars i versemblantment és major: Laura de Castellet i Daniel Vilarrúbias, «El campaner Joan de la Tor (segles XIII- XIV) a partir d'una campana de Músser», *ERA, Revista cerdana de recerca* 3, en premsa.

<sup>67</sup> *Fèlix, Llibre de meravelles*, Llibre VI, cap. 34, «De la questió que fo entre lo ferre et l'argent». NEORL X: 109.

<sup>68</sup> Cebrià Baraut, *Les actes de consagracions d'esglésies de l'antic bisbat d'Urgell (segles IX- XII)*. La Seu d'Urgell, Societat Cultural Urgel·litana. Doc. 16 (1986), pp. 75-76.

D'altra banda, és curiós constatar que, entre els tantíssims exemples moralitzants de l'obra de Llull, l'esquella no apareix mai esmentada en cap context de ramaderia; el ramat, el pastor i les ovelles apareixen sovint però l'esquella de bestiar no. Tot i que és curiós, com a element de paisatge sonor, el xiulet: «Los pastors veg que ciulen e menassen a lurs ovelles [...] com les volen mudar de un loc en altre.»<sup>69</sup> Encara avui a Mallorca *xiular* es pronuncia *siular* (Fig. 15).

Les campanes d'esquella de ferro, com es descriu a l'anterior exemple del *Llibre de Meravelles*, estarien al costat de les de fosa de bronze, les que Llull anomena en llenguatge comú *seny* i només *campana* en llenguatge acadèmic. Per casualitat o per l'esdevenir de la Història, la Seu de Mallorca conserva un dels conjunts campanaris més antics: el bisbe Guillem de Vilanova (1304-1318) va adquirir l'any 1312 un conjunt de cinc campanes de les quals encara se'n conserven quatre: són Na Prima, Na Picarol, Na Matines i Na Mitja, mentre que Na Tèrcia es va vendre als anys 90 a un campaner en pagament pel seu valor en metall per arranjar el conjunt, tot i que afortunadament sembla que no és desapareguda.<sup>70</sup> Les quatre que resten (Fig. 16) encara estan en condicions de ser tocades, tot i que actualment, i malauradament, estan mal instal·lades i corren el risc de fer-se malbé. Ramon Llull va signar el seu testament a la Ciutat de Mallorca l'abril de 1313 i, tot i haver partit després a Tunis, hi va tornar l'any 1315, on va signar la seva darrera obra coneguda. Encara hi devia sentir les hores litúrgiques de Matines, Prima o Tèrcia tocades per les noves campanes. Tot i que, mort en mar, fou enterrat a Sant Francesc, és molt possible que aquestes mateixes campanes toquessin a difunts per al mestre Ramon Llull l'any 1316.

Si mai volteu per la Ciutat de Mallorques i sentiu les campanes, atureu-vos uns instants, i penseu que compartiu el mateix paisatge sonor que Ramon Llull.

<sup>69</sup> *Llibre de Contemplació en Déu*, Llibre III, cap. 119, 27, p. 109.

<sup>70</sup> La valoració del conjunt campanari medieval i les vicissituds de la campana desapareguda es poden seguir a la web de referència dels Campaners de València: <<http://campaners.com/php/campanar.php?numer=183>> (10 de juliol de 2019).

### **Bibliografia lul·liana**

- Vida de mestre Ramon*, Anthony Bonner (ed.) (Barcelona: Barcino, 2013).
- Doctrina pueril*, Joan Santanach (ed.), NEORL VII (2005).
- Llibre de Contemplació en Déu*, vol. I, Llibres I-II, Antoni I. Alomar, Montserrat Lluch, Aina Sitjes i Albert Soler (eds.) NEORL XIV (2015).
- Llibre de Contemplació en Déu*, OE II (1957-1960).
- Llibre de virtuts i de pecats*, Fernando Domínguez Reboiras (ed.), NEORL I (2008).
- Llibre de l'ordre de cavalleria*, Albert Soler (ed.), ENC 127 (Barcelona: Barcino, 1988).
- Fèlix. Llibre de meravelles*, L. Badia, X. Bonillo, E. Gisbert, M. Lluch (eds.), NEORL X (2011).
- Arbre de filosofia d'amor*, (ed.) Grat Schib, ENC A 117 (1980).
- Arbre de Sciència*, OE I, 547-1046.
- Novell llibre d'ànima racional*, Miquel Tous Gayà i Rafel Ginard Bauçà (eds.), ORL XXI (1950), pp. 161-304.
- Proverbis de Ramon*, Salvador Galmés (ed.), ORL XIV (1928).
- Tractat d'Astronomia*, Lola Badia (ed.), NEORL V (2002).
- Romanç d'Evast e Blaquerna*, Albert Soler i Joan Santanach (eds.), NEORL VIII (2009).
- Llibre de Santa Maria*, Miquel Batllori (ed.), OE I, 1143-1242.
- Llibre de Gentil e dels Tres Savis*, Anthony Bonner (ed.), NEORL II (2001).

## Les 16 imatges citades a l'article



Fig. 1. Rei *David* amb una viüla piriforme del retaule d'Espinelves, finals del segle XII (MEV, núm. inv. 7). Joglar en uns frescos del Palau de Sixena (finals del segle XIII, MNAC, núm. inv. 68 712). Construcció d'un instrument en un sol bloc de fusta (luthier Laura de Castellet).



Fig. 2. Capitell del claustre de l'Estany, segle XIII: joglar de viüla ametllada, i joglaressa amb percussions i mostrant una cama entre el vestit, «movent lo coratge de les fembres a puteria». Viüla oval amb bordó exterior; Bíblia de Vic (Borgonya, 1268. ABEV, ms. 2, f. 288 v.). Detalls de la restitució d'una viüla oval (luthiers Olivier Féraud i Fernando Mas).

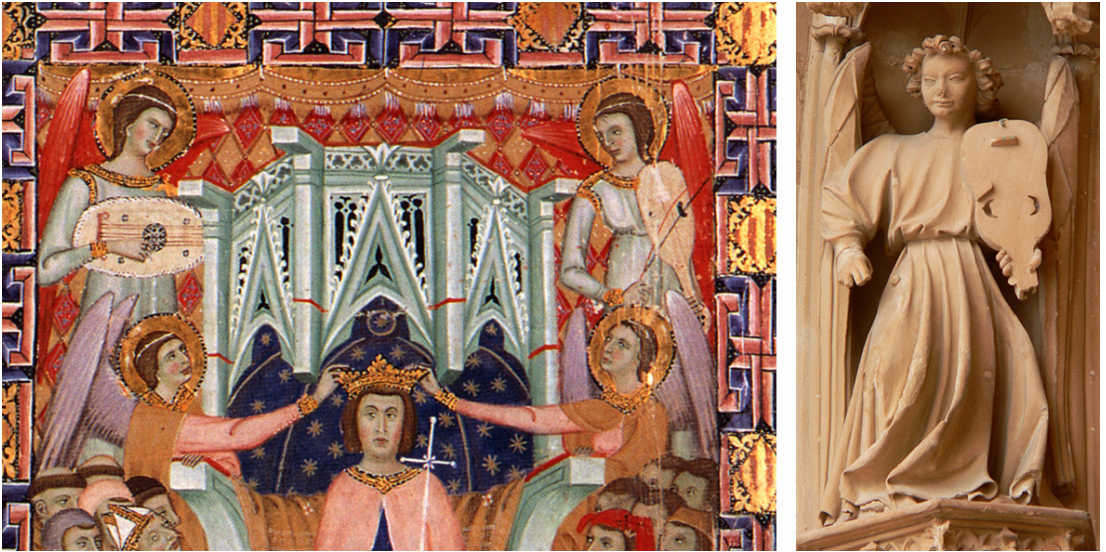


Fig. 3. Músics de llaüt i viüla al *Llibre dels Privilegis* del rei Jaume III (1330-1345, Palma, Arxiu del Regne de Mallorca, cod. I, f. 13 v.). Àngel músic amb una viüla escotada al Portal del Mirador de la Seu de Mallorca (Pere Morey, finals del xiv).

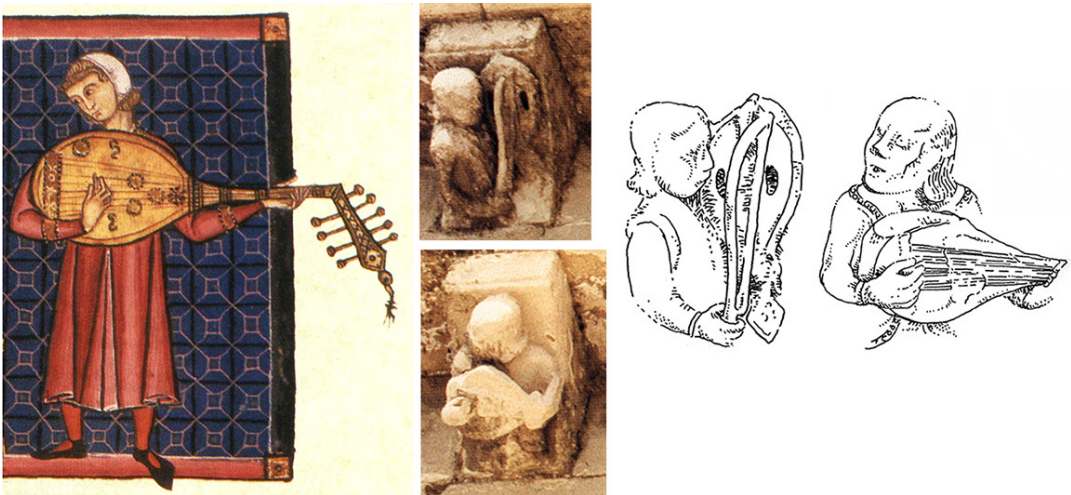


Fig. 4. Llaüt morisc de la Cantiga de Santa Maria 119 (Real Biblioteca del monasterio de San Lorenzo del Escorial, cod. J.b.2). Viüla ametllada i llaüt morisc, permòdols de la Seu Vella de Lleida, finals del segle XIII; dibuixos Laura de Castellet.





Fig. 5. Mural Champasak de Can Catlar, carrer de Savellà, Palma, vers 1300: home i dona a les guitarres i dansaire amb percussions: «puncelles corrompudes e ensutzades» (Museu de Mallorca). Angel amb guitarra, Timpà de Sant Miquel de Palma de Mallorca (finals del segle XIV).



Fig. 6. *Organistrum*, Pórtico del Paraíso de la Catedral d'Ourense (segle XII, policromia del XVII). Restitució d'una samfonia en caixa i detall del mecanisme interior (luthier Joan Miró).



Fig. 7. Capitel·l de Sant Martí de Canigó: jogleassa nua amb espases morisques i joglar de samfonia piriforme, mitjan segle XIII; per accentuar el missatge pecaminós, sota l'instrument hi ha un cap de diable. Samfonies en caixa il·lustrant la Cantiga 160, vers 1275 (Real Biblioteca del monasterio de San Lorenzo del Escorial, cod. J.b.2).

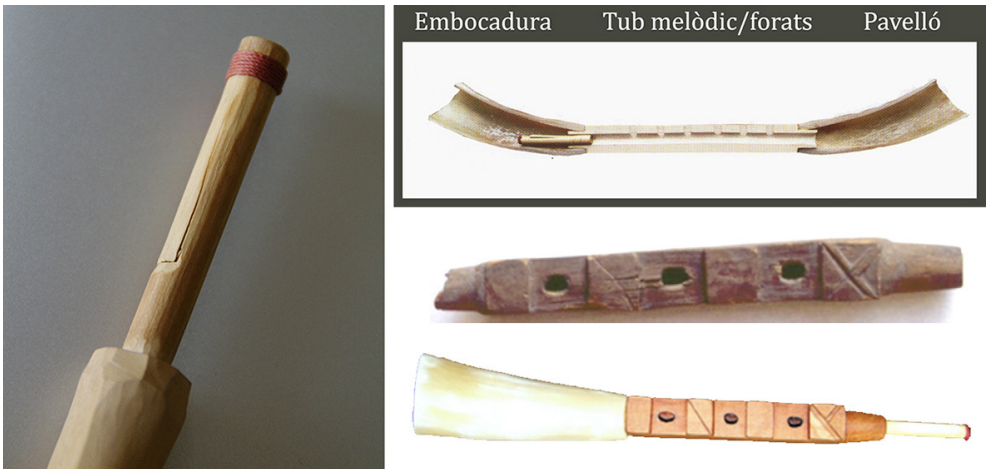


Fig. 8. Principi sonor d'una canya simple de saüc (luthier Jeff Barbe). Parts parts d'una caramella amb banya, i restitució d'una caramella amb pavelló d'Achlum, Països Baixos, segle XI (luthier Pierre-Alexis Cabiran).



Fig. 9. Iconografia de la caramella: capitell de Sant Cugat, segle XII; caramella doble en un sol tub en un permòdol de Santa Maria de Covet, segle XII; mico sonador de caramella de dos canons, fresc de Sant Llorenç d'Isavarre, segle XIII (MDU, núm. inv. 6).



Fig. 10. Pastors sonant una caramella amb pavelló i flauta de Pan (*frestel*), frescos de Notre-Dame de Pouzagues, Vendée (finals XII-inicis XIII). Caramella doble en caixa a la portalada de Santa Maria de Covet (segle XII).



Fig. 11. Tempe o pandero rodó, arqueta d'ivori musulmana de procedència siciliana (segle XII, Museu Capitular, Catedral de Mallorca). Miniatura de Miriam i les dones després de travessar el Mar Roig, tocant diversos instruments entre els quals un alduf i un tempe rodó (*Hagadà daurada*, vers 1325, Barcelona o Lleida. British Library, ms. 27210, f. 14 v.).



Fig. 12. Àngel tocant un orgue de coll; Seu de Mallorca, segle xv. Orgue de cadireta amb manxa i manxaire, Burgos, Pórtico del Sarmental, 1230-1240.



Fig. 13. Els primers anafils coneguts: la cavalleria àrab a la conquesta de Mallorca; frescos del palau Aguilar de Barcelona (1285-1290, MNAC, núm. inv. 71 448).



Fig. 14. Campanes d'esquella del segle XI, de ferro batut: Astúries, Pallars (MEV, núm. cat. 3779) i Combret, Vallespir (Ministère de Culture, Patrimoine Mobile, PM 66001362).



Fig. 15. Personatge xiulant en un permòdol de Sant Andreu de Salardú, finals del XIII-inicis del XIV.





Fig. 16. Conjunt de campanes de 1312, Seu de Mallorca: Na Prima, Na Picarol, Na Matines, Na Mitja. Actualment amb jous de ferro i tocs mecanitzats que n'alteren el so; recentment els jous s'han repintat i la pintura ha regalimat damunt les campanes (fotos Francesc Llop i Bayo).



# Apunts sobre Ramon Llull i J. V. Foix (1933- 1938)

**Lluís Cabré**

Universitat Autònoma de Barcelona

Lluís.Cabre@uab.cat

doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.114.89

Rebut el 10 d'agost de 2018. Acceptat el 15 de gener de 2019

Per a Anthony Bonner

## **Abstract**

Based upon J. V. Foix's articles in *La Publicitat* and further data from around 1933 to 1936, these notes aim at portraying Foix's unique identification with Llull's oeuvre. In addition, it is suggested that Llull's *Desconhort* may be the source for the metaphysical pain conveyed at the beginning of Foix's *Sol, i de dol*.

## **Key words**

Ramon Llull, J. V. Foix, *Desconhort*, *Sol, i de dol*, Catalan poetry

## **Resum**

Aquests apunts es basen en els articles sobre Llull que J. V. Foix publicà a *La Publicitat* entre 1933 i 1936, i en altres dades d'aquests anys, per mirar de retratar la singular identificació de Foix amb l'obra de Llull. Després es proposa que el dolor metafísic present al principi de *Sol, i de dol*, de Foix, té present la lectura del *Desconhort* de Llull.

## **Mots clau**

Ramon Llull, J. V. Foix, *Desconhort*, *Sol, i de dol*, poesia catalana

*Studia lulliana* 59 (2019), 89-98

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

És característic d'alguns clàssics que la seva obra, llegida o no, compresa o no, adquireixi valors simbòlics sovint més lligats a una representació imaginària de l'autor que al text. No cal dir que, en el cas de Llull, això encara és més cert perquè ell mateix construí una *persona* (Ramon lo Foll) i una autobiografia amb components hagiogràfics, i perquè al llarg dels segles se li atribuïren llegendes i obres apòcrifes, de manera que se l'ha imaginat com un il·luminat, un màrtir, un alquimista o un cabalista, o se n'ha privilegiat la mística i l'obra literària aïllades de l'Art.<sup>1</sup> Segurament per això, els lul·listes que n'estudien el pensament veuen amb reticència les apropiacions de la figura de Llull per part de lectors sense preparació filosòfica. Però, convé insistir-hi, aquest és un fet propi dels clàssics de qualsevol tradició, especialment quan es tracta d'una tradició nacional que necessita figures simbòliques. El cas de Dante és emblemàtic, per la llengua comuna en un estat recent, però també ho és el de Cervantes.<sup>2</sup>

Aquestes consideracions es poden aplicar al cas de J. V. Foix, probablement el lul·lià més devot de tots els escriptors catalans contemporanis, per al qual Llull era un compendi de defectes i qualitats del català arquetípic: «Seny i Follia, Raó i lirisme» il·luminen la seva figura «i cadascun de nosaltres», afirmava a *La Publicitat* comentant la clausura dels actes del setè centenari del naixement de Llull (*LP*, 1-1-1936).<sup>3</sup> Convé afegir de seguida, tanmateix, que aquesta i altres consideracions patriòtiques no són la causa sinó la conseqüència de la passió de Foix per Llull, una passió també cerebral i, gosaria dir, insòlita per l'honoradesa intel·lectual del seu esforç de comprensió de l'obra lul·liana. Em centraré en els anys 1933-1936, perquè en aquest període abunden els articles foixians amb motiu del setè centenari esmentat (que s'allargà de 1933 a 1935 per la incertesa de la data de naixement de Llull),<sup>4</sup> i perquè al capdavant d'aquests anys Foix configurà *Sol, i de dol*, en el qual l'empremta de Llull és prou visible.

<sup>1</sup> Ho resumeix Anthony Bonner a la «Presentació» de la TOLRL, dins Ramon Llull, *Retòrica nova* (Turnhout i Santa Coloma de Queralt: Brepols i Obrador Edendum, 2006), pp. 11-13.

<sup>2</sup> Francisco Rico, «La dos interpretaciones del *Quijote*», dins la seva *Breve biblioteca de autores españoles* (Barcelona: Seix Barral, 1990), pp. 139-161.

<sup>3</sup> *La Publicitat* (d'ara endavant *LP*) es pot consultar al portal ARCA de la Biblioteca de Catalunya: <[www.bnc.cat/digital/arca](http://www.bnc.cat/digital/arca)> (3 d'agost de 2018).

<sup>4</sup> Fa una lectura política d'aquests textos Pere Gómez i Inglada, *Quinze anys de periodisme. Les col·laboracions de J. V. Foix a La Publicitat (1922-1936)* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2010), pp. 317-319; index de tots els articles a les pp. 426-483. Molts foren rescatats per Manuel Carbonell, «Textos de J. V. Foix sobre Ramon Llull», *Randa* 17 (1985), pp. 179-193; els ha estudiat Pere Rosselló Bover, «La figura de Ramon Llull en l'avantguarda catalana: J. V. Foix i Josep Palau i Fabre», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes* 28 (= *Miscel·lània Germà Colón*, 1), pp. 201-218. L'assaig present hi coincideix sovint però mira de presentar un punt de vista complementari.

Foix, nat el 1893, afirmà repetidament que en la seva adolescència, quan estudiava Dret, en lloc d'anar a classe es dedicava a llegir els clàssics medievals a la biblioteca de la Universitat de Barcelona, i esmentava Ausiàs March i Llull. Aquesta circumstància devia ser vora 1910, en tot cas molt abans que es fundés l'Editorial Barcino; més endavant, Foix anava cada dia a l'Ateneu, que també comptava amb una bona biblioteca. En aquesta època reculada no és impossible que hagués llegit les *Obres rimades* de Llull a cura de Jeroni Rosselló (1859), per exemple, i ho devia fer sobretot pel gust de llegir el català antic. Entre els 5.000 volums del Fons J. V. Foix llegat a la Biblioteca de Catalunya (sig. Foi) hi trobem un *Estudi de les doctrines sociològiques de Ramon Llull*, amb antologia de textos (Palma, Amengual y Muntaner, 1905), i la *Doctrina pueril* (Barcelona, Gustau Gili, 1907), llibre que devia haver llegit amb atenció perquè el capítol 79 sobre les arts mecàniques li serveix per afirmar que «Llull fou, i resta, antiburgès» (*LP*, 10-12-1933). També hi trobarem les *Poesies*, a cura de Ramon d'Alòs-Moner (Barcino, 1925), i no hem de dubtar que Foix llegí amb avidesa tots els volums d'Els Nostres Clàssics (l'esmentat, el *Llibre de meravelles*, el *Llibre d'amic e Amat* amb el *Llibre d'Avemaria*, el *Llibre d'Evast*) i els de la Col·lecció Popular Barcino (*Pàgines escollides*, *Llibre d'amic e Amat*), perquè alguns els posseïa, altres els ressenyava i extractava, i de tots plegats en feu una descripció al diari (*LP*, 27-5-1936) per demostrar la comunitat de la llengua: a Mallorca hi havia Salvador Galmés; a Barcelona, les edicions de Barcino. No sorprèn, és clar, la lectura de l'obra literària lul·liana per part d'un escriptor. Ara bé, a la biblioteca també hi tenia una edició de l'*Art breu* (Arenys de Mar, Obrador de Josep Tatjé, 1934) i setze volums en llatí impresos a Palma (Petri Antonii Capo i Michaelis Amoros, 1740 [1746-1749]) començant pel *Liber contemplationis in Deum* segons la Maguntina, per bé que no sabem quan els adquirí. No he examinat a fons tots els articles de *Monitor* (1921-1923), però Foix recorda (*LP*, 28-4-1933), per insistir en la proposta, que en aquella etapa de joventut ja havia fet campanya per a la fundació d'un Institut d'Estudis Lul·lians, car en l'obra de Llull hi trobava aspectes d'estudi per a més de cinquanta joves, i esmenta llavors l'*Arbre de ciència* a més de l'inevitable *Llibre d'amic*. Quan fa referència als «immortals cal·ligrames arboris» (*LP*, 10-12-1933) deu tenir present l'*Arbre de ciència* i potser altres obres.

En aquests anys del centenari, Martí de Riquer anava donant compte de les novetats acadèmiques sobre Llull, ja que era un dels joves redactors de la pàgina de Lletres que dirigia Foix.<sup>5</sup> El director es reservà el comentari de l'estudi

---

<sup>5</sup> Aquestes ressenyes han estat catalogades a Lola Badia, Lluís Cabré i Sílvia Coll-Vinent, «Publicacions de Martí de Riquer (1931-1936)», dins *Martí de Riquer i els valors clàssics de les lletres* (Barcelona: Barcino, 2014), pp. 70-136.

de J. H. Probst (aparegut en català a la *Miscel·lània Lul·liana* publicada pels *Estudis Franciscans*) en l'article «Llull, campió universal de la Unitat» (*LP*, 18-12-1934), particularment interessant.<sup>6</sup> D'aquesta lectura de Probst, una de les de més pes científic que es podia fer aleshores, Foix en tragué la certesa que s'havia d'apartar el pseudo-Llull: l'autèntic Llull no era «un ocultista, un fervorós de l'alquímia, un excèntric, un delerós de l'estrany i del rar, un —permeteu la dita— “surrealista”, segons la versió parisenca del mot, del segle tretze.»<sup>7</sup> Per la part positiva, en tragué la convicció que Llull era universal: per l'actuació política, pel realisme, per la filosofia de la unitat. Probst deia que «Llull subordina el Temporal a l'Espiritual», i per això li semblava a Foix «la negació de Richelieu» en l'esfera política.<sup>8</sup> La unitat la trobava en la missió de predicació i en una ciència universal «en divergència amb l'empirisme modern», i l'encertava, perquè l'Art encara podia valer com a model de ciència universal en Leibniz però no en l'epistemologia de Locke. Un cop d'ull als centenars d'articles de Foix a *La Publicitat* (n. 2 *supra*) mostra que llegia tants o més llibres de filosofia que de poesia, i que la seva curiositat en aquest camp era tan autodidacta com insaciable.

Amb el que s'ha apuntat n'hi ha prou per veure que Foix no s'acostà només al Llull literat en català, per bé que en remarqués la llengua vigorosa i alhora harmònica (*LP*, 21-11-1933), sinó que feu un esforç per copsar-lo íntegrament en la mesura que era possible en aquell temps; no es limità a l'espiritualitat i a la devoció, com Verdaguer, ni se li acudí defensar-lo com un alquimista visionari a la manera de Josep Palau i Fabre.<sup>9</sup> Què hi trobà, doncs, fins al punt de la identificació personal gairebé absoluta? Miraré d'anar al centre de la qüestió.

En la vida de Llull, Foix hi observà la conversió i hi reconegué l'anomenada primera intenció: tot en Llull és «amor de la humanitat per amor de Crist, amor de la unitat per amor de la unitat de Crist», com ho demostra «la seva biografia versificada» (deu voler dir *Lo desconhort*); per això, segueix dient, hi ha un lliurament total: al Creador «l'exalçà pel verb, i, en una segona joventut que durà quaranta anys, per l'acció» (*LP*, 1-5-1936). Al servei d'aquest

<sup>6</sup> Correspon a *Mirador*, núm. 337, perquè en aquest moment, després del 6 d'octubre de 1934, la capçalera de *LP* havia estat substituïda per la de *Mirador*. Es pot llegir també a J. V. Foix, *Els lloms transparents* (Barcelona: Edicions 62, 1969), pp. 77-79.

<sup>7</sup> A *LP*, 2-4-1933 Foix ja ironitzava sobre el fet que el surrealisme d'André Breton recomanés la lectura de Llull.

<sup>8</sup> Ja ho deia a *LP*, 10-12-1933. Per al sentit de *realisme*, vegeu l'extracte de la conferència «Contactes: Llull i el neo-romanticisme» publicat a *LP*, 21-12-1933; el reedità amb una nota prèvia Manuel Carbonell a *Serra d'Or*, 26 (1984), pp. 917-918.

<sup>9</sup> Per a la visió de Palau, vegeu Rosselló, «La figura de Ramon Llull», pp. 211-218.

amor universal, Foix hi veu alhora l'escriptura (el verb) i l'acció. S'hi devia identificar perquè ell mateix volgué ser alhora un poeta i un activista polític influent a través de moltes publicacions periòdiques. Per citar un exemple *ad hoc*, recordem que des de 1933 no cessà de proposar que s'erigís un monument a Llull al carrer del Bisbe de Barcelona, i no perquè ho considerés essencial en la divulgació de Llull, sinó perquè creia que era un deute pendent i una manera de fer el pas de la «província» a poble universal.<sup>10</sup> (Per cosmopolitisme, Foix repetia encara el 1985 que a Barcelona no hi hauria d'haver cap festa major, com no n'hi havia a les grans ciutats europees.<sup>11</sup>) El sentit de l'amor lul·lià, abnegat, l'expressà en una poesia en prosa de 1935, que diu:

Tanta de llum encega el meu esguard; perdo la veu en la forest dels vostres càntics  
i, inútilment, els meus genolls doblego a la riba sens fi de l'oceà del vostre amor.

Les vostres mans, Ramon, ardents i salabroses!<sup>12</sup>

La primera frase correspon a la idea que les inspiracions bàsiques de Llull, *illuminatus*, són «passió de coneixença i passió d'apostolat» (*LP*, 18-12-1934); la segona frase fa referència al verb o «càntics», a l'obra frondosa imaginada com una «forest», terme prou lul·lià que potser evoca el pròleg del *Gentil*; la tercera frase glossa el vers «vull morir en pèlag d'amor» del *Cant de Ramon*. Foix calla, admirat, i imagina les mans ardents (per l'amor) i salabroses (pel mar) potser per extensió dels braços oberts de Crist en el moment de conversió. Comparant-lo amb Pascal, diu: «Llull, com tots els místics, ha tingut també la seva nit. Però els braços del Crucifixat no foren per a ell una negació, ans una afirmació. D'ací el profund realisme del seu apostolat de convers» (*LP*,

<sup>10</sup> La proposta comptà amb el suport de Ventura Gassol, conseller de cultura de la Generalitat, però devia fracassar després del 6 d'octubre de 1934. Vegeu *LP*, 2-4-1933; 1-1-1936; 5-2-1936.

<sup>11</sup> Vegeu l'entrevista publicada a *La Vanguardia* (31-12-1985) i reproduïda dins «*Oh, si prudent i amb paraula lleugera...*». *Entrevistes a J. V. Foix*, ed. Margarida Trias (Barcelona: Eumogràfic, 2016), p. 191: «Al mencionar las fiestas de la Mercè me refiero al hecho de que el Ayuntamiento de Barcelona, que es una ciudad europea, haga una fiesta mayor, como de barrio. No es que yo sea contrario a que en Gràcia, Sarrià o Sant Gervasi haya fiestas mayores. Quien no puede hacerlo es el ayuntamiento de una ciudad europea: en ningún sitio se hace una cosa de este tipo.» Vegeu també *J. V. Foix-Narcís Comadira*, conversa transcrita per Xavier Febrés (Barcelona: Ajuntament de Barcelona i Laia, 1985), p. 58, que conté aquest comentari premonitori: «Sempre he estat antifolkloric, des de jovenet. Aquest culte als xiquets de Valls i a la patum de Berga, no m'ha interessat mai. M'agrada que cada poble tingui les seves tradicions, però que, d'això, en facin una característica nacional... Aquí tot de seguida és nacional: himne nacional, diada nacional...»; a continuació, contrasta el localisme amb l'obra de Prat de la Riba: «Allò primer que va fer va ser anar a buscar professors estrangers que vinguessin a ensenyar aquí per tal de formar professors. Aquesta va ser la revolució cultural de Catalunya: la reforma de la universitat [...] Amb els gegants, els nans i les pubilles, Catalunya no anirà enlloc».

<sup>12</sup> «Les vostres mans, Ramon...», *Quaderns de Poesia*, 4 (novembre de 1935). Tot el número fou dedicat a Llull; Foix el ressenyà (*LP*, 5-12-1935) i tal vegada l'instigà, ja que era un dels redactors de la revista.

21-12-1933). Havia entès que l'espiritualitat lul·liana passava per la «voluntat d'acció», generosa, i glossava així la vida de Llull: «Per això, quan proposa, encerta, i li diuen a Roma, foll; quan vol persuadir, l'apedreguen; quan estén llurs [sic] braços en abraçada universal d'amor, el titllen, encara, de foll. Divina follia feta de plors d'amor i rigidesa mental!» (LP, 10-12-1933), val a dir de mística i rigor analític. En Llull hi havia, segons Foix, «amor per l'ordre» i passió per «la Veritat, la Unitat i la Catolicitat» contra «la interpretació local dels catòlics nacionals d'avui» (LP, 10-12-1933), és a dir una «Art conciliatòria» –terme foixià– que invocava «una sola Fe, una sola Ciència, una sola Humanitat» (LP, 18-12-1934): espiritualitat i acció (fe i humanitat) però també l'Art (ciència). Foix es declarà agnòstic més d'una vegada però tenia una inquietud espiritual profunda i en la fe, com en tot, propugnava l'universalisme. L'estiu de 1964 compongué un poema per celebrar el Concili Vaticà II. Comença amb una exhortació paulina *sui generis*: «Lleveu-vos, drets» (els desesperançats), «Sortiu dels vostres caus», «desvetlleu-vos tantost, i per places i estadis / crideu pertot que ve l'Absent», car «Ramon, el Foll, i Joan, el Benigne, / vénen dels Dalts, plegats» (Joan XXIII havia mort el juny de 1963). L'escena de la trobada dels dos personatges és magnífica, i es clou citant uns versos de *Lo concili*: «Un Concili vull començar / per ço que faça enamorar». Acaba el poema amb els versos que fan de títol:

Tota amor és latent en l'altra amor,  
 tot llenguatge és saó d'una parla comuna,  
 tota terra batega a la pàtria de tots,  
 tota fe serà suc d'una més alta fe  
 quan Joan i Ramon i els qui amb ells fan miralla,  
 obriran el portell de les rescloses  
 i neixerem, fulgents, al fresc de la font viva.<sup>13</sup>

El principi que es difon és l'amor, la primera intenció. És natural que Foix afirmés que el *Llibre d'amic e Amat* era el millor poema en català, perquè ell també escrivia poesia en prosa i perquè el devia considerar l'expressió màxima de l'amor lul·lià. Però la clau de la seva identificació amb Llull és que el considerava, a més del primer poeta català per cronologia, el primer en la jerarquia de tots els temps, i no tant pels versos sinó per tota la prosa i per «la projecció humana», per la capacitat de «donar-se» i per la universalitat (LP, 5-12-1935). Ho repeteix de moltes maneres: Llull és un gran poeta, com Dante, per l'ambició

<sup>13</sup> J. V. Foix, *Tota amor és latent en l'altra amor* (Barcelona: Filograf, R. G. M., Institut d'Art Gràfic, 1967).



d'unitat (*ibidem*) o perquè és un polític excepcional (*LP*, 10-12-1933); té moltes virtuts (ambició d'unitat, temperament de gran polític, lirisme, intuïcions genials) però hi destaca, «sobretot, l'home» (*LP*, 28-4-1933).

En síntesi: per a Foix, Llull era un gran poeta –el millor en català de tots els temps– perquè el mateix Foix creia que un poeta era una manera de ser o viure, un esperit i una ètica, i la poesia –l'obra autènticament poètica– un camí de coneixença; segons ell, el poeta *neix* i compon des de dins, *no es fa* per lectures o influències externes, ni se sotmet a escoles o gèneres, sinó que sempre intenta ser universal, encara que escrigui en una llengua determinada o visqui en una societat concreta que li han escaigut per atzar; els referents locals de Foix són una manera de concretar la universalitat de l'ofici del poeta, no pas una manifestació de provincianisme.<sup>14</sup> La seva visió de Llull era ideal, si es vol, però sincera. Per bé que, com sol passar en aquestes projeccions tan personals, Foix s'estigués explicant ell mateix, s'ha de reconèixer que el seu judici sobre Llull no dissociava cap component de l'obra lul·liana, ni separava el *verb* de l'*acció*, sempre cercant-hi la unitat, segurament perquè partia de la primera intenció.

Ara bé, podem suposar que els millors versos de Llull, els que Foix ja havia llegit el 1925 a l'edició d'Els Nostres Clàssics, si no abans, el devien captivar, i no tant pel *vers* com per la *poesia*. Entre aquests hi havia *Lo desconhort*, anotat per d'Alòs-Moner amb llargs passatges de la *Vita coetanea* (com hem vist abans, Foix es referia a *Lo desconhort* com una «biografia versificada»). N'hi ha un passatge citat a la portadella de la primera secció de *Sol, i de dol* a continuació d'un prefaci o «Descàrrec» datat l'octubre de 1936, poc després d'aquests anys intensament lul·lians que hem anat repassant.<sup>15</sup>

A les dues primeres seccions d'aquest llibre de sonets, Foix hi abocà preocupacions metafísiques alternades amb definicions de la seva poètica. El segon sonet és un manifest:

<sup>14</sup> Vegeu Joan R. Veny-Mesquida, «Com si cap literatura exterior existís: formes de la identitat en l'obra de creació de J. V. Foix», *Zeitschrift für Katalanistik*, en premsa. Agraïxo a l'autor que m'hagi permès consultar-lo abans de la publicació.

<sup>15</sup> *Sol, i de dol* es publicà el 1947, però la gènesi del volum és molt complexa. Per al propòsit present basta saber que una primera configuració del llibre s'enllestí el 1936 encara que no arribà a la impremta, i que Foix la revisava el 1938, però llavors tampoc es pogué publicar. Les seccions I i II no foren les més afectades pels canvis successius. Vegeu, Joan R. Veny-Mesquida, «Sobre les darreres voluntats de l'autor a *Sol, i de dol* (amb versions inèdites de sonets)», dins Ilaria Zamuner (ed.), «*M'exalta el nou i m'enamora el vell. J. V. Foix (e Joan Miró) tra arte e letteratura* (Florència: Olschki, 2017), pp. 29-59; M. Ruiz-Ruano, «Les vicissituds de *Sol, i de dol* de J. V. Foix: cronologia per a la configuració del llibre fins a 1947», *Els Marges*, en premsa. Agraïxo a l'autora que m'hagi permès consultar-lo abans de la publicació.

Oh! Si prudent i amb paraula lleugera  
 Sabés fixar l'imperi de la ment,  
 I amb hàbils mots, la passió naixent,  
 Del meu estil pogués fer presonera;

Si, fugitiu de la faisó estrangera,  
 Arromancés en dura nit, dolent,  
 L'amor del Tot i del Res, sense esment  
 Del fosc i el rar, i a l'aspriva manera

Dels qui en vulgar parlaren sobirà,  
 –Oh Llull! oh March!–, i amb claredat de signes,  
 Rústec però sever, pogués rimar

Pels qui vindran; si, ponderats i dignes,  
 Els meus dictats guanyessin el demà  
 Sense miralls ni atzurs, arpes ni cignes!<sup>16</sup>

Llull i March hi són invocats per un valor simbòlic, com a representants màxims del català antic, «amb aspriva manera» (com el Dante de les *rime petrose*), i com a models d'un llenguatge «rústec però sever», val a dir patrimonial però rigorós, sense cap de les deliquescències de la tradició romàntica i simbolista, això és, els miralls, atzurs, arpes i cignes que Foix podia atribuir a Mallarmé, al modernisme simbolista o decadentista o a la moda de l'*école romane*. Els quartets manifesten el desig d'expressar «la passió» sotmesa a «l'imperi de la ment» i la voluntat de cercar els termes absoluts, «l'amor del Tot i del Res» (en majúscules), la unitat, i d'evitar «el fosc i el rar» (en minúscules), l'aparença i l'engany. Aquest sistema de contrastos conceptuals ens podria recordar frases que hem vist més amunt aplicades a Llull: «no era un delerós de l'estrany i el rar», conciliava la passió amb l'ordre, i altres. M'inclino a pensar que aquestes coincidències es deuen més a la manera constant de veure el món de Foix que a cap influència lul·liana. Igualment, la segona secció s'obre amb el sonet que li dona títol: «Si pogués acordar Raó i Follia».<sup>17</sup> És la mateixa dualitat que Foix observava en Llull de manera arquetípica: hi

<sup>16</sup> Cito segons J. V. Foix, *Sol, i de dol* (Barcelona: L'Amic de les Arts, 1947), amb *copyright* de 1935-1936. Per a la reivindicació de March, vegeu Manuel Carbonell, «Poesia i història. Reivindicació foixiana de l'obra d'Ausiàs March», *Reduccions* 72 (2000), pp. 56-65; Anton M. Espadaler, «El factor medieval en l'obra de J. V. Foix», *Revista de Catalunya* 129 (1998), pp. 101-113; Míriam Ruiz-Ruano Rísquez, *Gènesi i presència de la poesia medieval a Sol, i de dol de J. V. Foix*, Treball de Recerca de Màster inèdit, Departament de Filologia Catalana, Universitat Autònoma de Barcelona, 2017.

<sup>17</sup> Ruiz-Ruano, «Les vicissituds».

trobava «Seny i Follia, Raó i lirisme», com hem vist al principi, però és perquè aquesta dualitat diguem-ne racial Foix l'havia elevada a categoria; el sonet parteix, de fet, d'una poesia de Pere Torroella citada a la portadella. Vegem ara el sonet que encapçala el recull:

Sol, i de dol, i amb vetusta gonella,  
Em veig sovint per fosques solituds,  
En prats ignots i munts de llicorella  
I gorgs pregons que m'aturen, astuts.

I dic: –¿On só? ¿Per quina terra vella,  
–Per quin cel mort–, o pasturatges muts,  
Deleges foll? ¿Vers quina meravella  
D'astre ignorat m'adreç passos retuts?

Sol, sóc etern. M'és present el paisatge  
De fa mil anys, l'estrany no m'és estrany:  
Jo m'hi sent nat; i, en desert sense estany

O en tu de neu, jo retrob el paratge  
On ja vaguí, i, de Déu, el parany  
Per heure'm tot. O del diable engany!

A la portadella de la secció I hi ha tres cites: una de Raimbaut de Vaqueiras, una de *Lo desconhort* i una de la quarta *petrosa* de Dante. En conjunt les tres citacions representen, simbòlicament, els tres vernacles de l'arc mediterrani medieval.<sup>18</sup> Per separat, la primera citació expressa la universalitat de l'esce-nari del dolor («Totz lo món [mons] me par sol un [uns] ortz, / E mos chans no m'es mai conortz»); la tercera, l'estil del poetas primitius («Cosi nel mio parlar voglio esser aspro», diu Dante). La citació de Llull és més important: «Me n'ané en un boscatge on estava en plor / Tan fort desconortat, que·l cor m'era en dolor; / Mas per ço car plorava hi sentia dolçor.»<sup>19</sup>

Aquest fragment, llegit en el context de les primeres cinc cobles de *Lo desconhort*, és significatiu pel terme *dolor*. Ramon se sent desconsolat i adolorit,

---

<sup>18</sup> Al «Descàrrec» de *Sol, i de dol* Foix parla de «la vasta comunitat que acull, en un mil·lenari, els seus [els catalans], els provençals i els toscans». En una lectura pública de 1965 afirmà: «Generalment tots els poemes meus porten sempre un text italià, un de provençal i un de català, per fixar la meua posició mediterrània»: J. V. Foix, *Una sola bandera* (Barcelona: Edicions 62, 2007), p. 25. Vegeu també Espadaler, «El factor medieval».

<sup>19</sup> *Desconhort*, est. IV, vv. 41-43. Corresponen al text d'Alòs-Moner (Barcelona: Barcino, 1928), p. 71, però amb un canvi gràfic (*desconhortat*) i una lliçó equivocada (*n'era > m'era*), potser per error mecànic.

i aïrat, i no cessa d'insistir en aquest termes («d'ira e dolor», «per què n'estai dolent», «en plore sovent e en són en llanguiment», «estava en tristor», «m'era gran dolor», «lo dol que eu menava», entre d'altres). Aquest lament inicial és una queixa a un Déu que no escolta, dita «com a home irat qui fuig de mal senyor». És el Déu que causa la lamentació de Job i una llarga tradició medieval de laments (com ara el *vers* «Li fayt Dieu son escur» del Capellà de Bolquera).<sup>20</sup> Aquest punt de vista es troba al sonet de Foix, per al qual els moments de la tradició literària eren simultanis, qui sap si perquè, acostumat a les idees permanents de la filosofia, el temps de la història li semblava intranscendent.

Ell mateix explicà el sonet en una entrevista de 1988: «És la meua actitud davant el món: sol, i de dol. Sol per no conèixer... no és viure en el sentit de vestir de dol sinó dol de dolor. Adolorit vaig per aquest món cercant la veritat, i no sé si seré víctima del diable o de Déu, que és el que diu el final.»<sup>21</sup> Fixem-nos que el dolor de Llull és existencial i teològic, i que incorpora les expressions «dolent» i «dol», com Foix («de dol» al sonet 1 i «dolent», que és un arcaisme ben clar, al sonet 2, v. 6, citat més amunt).

L'hemistiqui «Sol, i de dol» sempre s'ha entès com una adaptació del «Solo et pensoso» petrarquià (*Rvf*35, 1), i és ben cert que aquest sonet del *Canzoniere* l'inspira, com inspira el deambular del jo foixià en general.<sup>22</sup> Però el sonet de Petrarca al capdavant tractava de la malenconia amorosa. En adaptar-lo a una perspectiva metafísica no hauria d'estranyar que Foix hi associés la queixa de *Lo desconhort* adreçada a un Déu que no respon. (Per a Foix, potser era el Déu que anomenava Absent a la poesia de 1964, el de les seves lectures filosòfiques.) A més, havia de convertir Petrarca al decasíl·lab medieval amb cesura a la quarta síl·laba, el vers de March.

En passar de «Solo et pensoso» a «Sol, i de dol», Foix transformà l'*endecasillabo* en el vers de March, i «pensoso» en «de dol» (o «dolent») d'acord amb Llull. Demostrà, doncs, que la invocació del segon sonet «als qui en vulgar parlaren sobirà» no era merament nominal, simbòlica, i que Llull podia inspirar un poeta modern.<sup>23</sup> Els versos «Saber sofrir sense llanguir, i amar / Sense esperar» (*Sol, i de dol*, I.3, vv. 9-10) semblen una síntesi del Llull que Foix s'havia fet seu.

<sup>20</sup> Lola Badia, *Poesia catalana del segle XIV. Edició i estudi del Cançoneret de Ripoll* (Barcelona: Quaderns Crema, 1983), pp. 271-283.

<sup>21</sup> Publicada a *La Vanguardia* (2-2-1988) i reproduïda a «*Oh, si prudent*», ed. Trias, p. 223.

<sup>22</sup> Per a l'adaptació de Petrarca, vegeu Espadaler, «El factor medieval»; Ruiz-Ruano, *Gènesi i presència*.

<sup>23</sup> Per a la presència de Llull en llibres posteriors de Foix, vegeu Rosselló, «La figura de Ramon Llull», pp. 208-210.

## BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) Daguí, Pere, *Tractatus formalitatum brevis – Tractatus de Differentia*, ed. Rafael Ramis Barceló i Claus A. Andersen; col. Robert Andrews; trad. Maria Cabré Duran, Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2018), 212 pp.

Conté una edició del text llatí, amb traduccions catalanes i angleses, de:

– *Tractatus de differentia* (Daguí.1)

– *Formalitates breves. Libellus formalitatum* (Daguí.4)

Ressenyat a continuació.

2) Llull, Ramon, *Der Baum der Liebesphilosophie*, trad. Gret Schib Torra; intr. Alexander Fidora, Katalanische Literatur des Mittelalters 9 (Berlin, LIT/Barcelona: Barcino, 2016), 148 pp.

Conté una traducció alemanya de:

– *Arbre de filosofia d'amor* (III.32).

3) Llull, Ramon, *Doctrina pueril*, adapt. Joan Gelabert, (Mallorca: Publicacions Illa sobre Mar, 2016), 135 pp.

Conté una edició en català modern de:

– *Doctrina pueril* (II.A.6)

Ressenyat a continuació.

4) Llull, Ramon, *Llibre de contemplació en Déu*, adapt. Joan Gelabert, (Mallorca: Publicacions Illa sobre Mar, 2017).

Conté una edició en català modern de:

– *Llibre de contemplació en Déu* (I.2)

Ressenyat a continuació.

5) Llull, Ramon, *Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, ed. Francesc Tous Prieto, Nova Edició de les Obres de Ramon Llull XV (Palma: Patronat Ramon Llull, 2018), 258 pp.

Conté edicions de:

- *Mil proverbis* (III.53)
- *Proverbis d'ensenyament* (IV.7)

Ressenyat a continuació.

6) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXVIII, 142-153, Anno 1309 composita*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 266 (Turnhout: Brepols, 2017), cxv + 354 pp.

Conté edicions de:

- *Carta a Jaume II d'Aragó* (IV.8)
- *De majori agentia Dei* (IV.9)
- *De convenientia fidei et intellectus in objecto* (IV.10)
- *De convenientia duodecim syllogismorum concludentium duos actus finales* (IV.11)
- *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (IV.12)
- *Liber de propriis et communibus actibus divinarum rationum* (IV.14)
- *Liber de potestate divinarum rationum* (IV.16)
- *Liber de trinitate in unitate permansive in essentia Dei* (IV.17)
- *Liber de probatione quod in Deo sunt tres personae divinae et non plures neque pauciores* (IV.18)
- *Epistolae tres (ad Universitatem parisiensem, ad regem Franciae, ad quendam amicum)* (II.B.14)

Ressenyat a continuació.

7) Lulle, Raymond, *Arbre de Philosophie*, trad. Constantin Teleanu, Arbor I (Paris - Metz: Messkhy Publications, 2018), xv + 162 pp.

Conté una traducció francesa del:

- *Arbre de filosofia desiderat* (III.14)

8) Lulle, Raymond, *Arbre de Philosophie d'Amour*, trad. Constantin Teleanu, Arbor II (Paris - Metz: Messkhy Publications, 2018), xvii + 216 pp.

Conté una traducció francesa del:

- *Arbre de filosofia d'amor* (III.32)

9) Lulle, Raymond, *Arbre de Science*, trad. Constantin Teleanu, Arbor III (Paris - Metz: Messkhy Publications, 2018), xxxi + 672 pp.

Conté una traducció francesa del:

– *Arbre de ciència* (III.23)

10) Lullus, Raimundus, *Opera selecta*, ed. Viola Tenge-Wolf i Fernando Domínguez Reboiras, Corpus Christianorum Scholars Version 2 vols. (Turnhout: Brepols, 2018), CXLIV + 1372 pp.

Conté edicions llatines de:

Vol. I

– *Vita coetanea* (IV.47)

– *Testamentum Raimundi* (IV.71)

– *Liber de gentili et tribus sapientibus* (II.A.9)

– *Tabula generalis* (III.11)

– *Arbor scientiae. VII* (III.23): *De arbore imperiali*.

Vol. II

– *Liber de homine* (III.47)

– *Rhetorica nova* (III.50)

– *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* (III.60)

– *Ars juris naturalis* (III.61)

– *De ascensu et descensu intellectus* (III.70)

– *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (III.71)

– *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni* (III.81)

– *Liber de convenientia, quam habent fides et intellectus in obiecto* (IV.10)

– *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (IV.12)

– *Liber correlativorum innatorum* (IV.24)

– *Disputatio Raymundi et Averroistae* (IV.33)

– *Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici* (IV.49)

– *Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis* (IV.59)

– *Liber de Ave Maria* (IV.63)

Ressenyat a continuació.

11) Vernon, Johannes Maria de, «Vita beati Raymundi Lulli martyris», *Analecta TOR* 197 (2017), pp. 449-470.

Conté una edició de:

– *Vita beati Raymundi Lulli martyris* (Vernon.4)

És una edició de les pàgines 203-217 de *Tertii ordinis sancti Francisci Assisiatis annales perpetui, in tres partes tributi* (París: R. Chevillion, 1686).

## II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

12) *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston; trad. Amy M. Austin, Alexander Ibarz i Mark D. Johnston, (Leiden-Boston: Brill, 2018), 553 pp.

Ressenyat a continuació.

13) aa. vv., *Ramon Llull, viatger de la fe i del saber* (Palma: Bisbat de Mallorca, 2016), 131 pp.

Catàleg de l'exposició d'art contemporani que va tenir lloc a diverses esglésies de Palma en commemoració del VIIè centenari de la mort de Ramon Llull, del 7 de juny al 6 d'agost de 2016.

14) aa. vv., *Ramon Martí's Pugio fidei studies and texts*, ed. Gorge K. Hasselhoff i Alexander Fidora, *Exemplaria scholastica* 8 (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum, 2017), 268 pp.

Ressenyat a continuació.

15) *Actes del Congrès d'Obertura de l'Any Llull: «En el setè centenari de Ramon Llull. El projecte missional i la pervivència de la devoció»*, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maria Isabel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), 374 pp.

Vegeu les ressenyes de les ponències individuals: núms. 19, 35, 38, 54, 58, 64, 94, 105, 114, 121, 123, 128, 130, 137, 152, 156.

16) Albrecht, Roberta, «Llull in Seventeenth-Century England», *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston (Leiden: Brill, 2018), pp. 471–496.

Ressenyat sota el núm. 12.

17) Amengual Bunyola, Guillem Alexandre, «La política lingüística abans de la política lingüística: el multilingüisme monolingüe en el pensament



de Ramon Llull», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 28-29 (2017-2018), pp. 203-216.

Ressenyat a continuació.

18) Amengual i Batle, Josep, «Ramon Llull y los reformadores de su entorno: beguinas y begardos, la Orden de les Apóstoles, Felipe de Mallorca y Sancha de Nápoles», *Archivo Ibero-Americano* 76, núm. 282 (2016), pp. 83-140.

Ressenyat a continuació.

19) Andreu Alcina, Joan, «Història, Església i pluralitat religiosa», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 59-84.

Tot i participar de l'ideal d'unitat que caracteritza gran part del pensament medieval (reflectit en el gran projecte polític i religiós de la Christianitas), Ramon Llull valora positivament la pluralitat i la diferència (social, política, religiosa, cultural, personal...) com una realitat que forma part del pla creacional de Déu. Una de les dimensions del pensament de Llull és un intent de reconduir el valor positiu d'aquesta diferència a una harmonia superior que la unifiqui sense destruir-la. A partir d'aquí, es pot comprendre millor el significat del teocentrisme lul·lià en funció d'algunes coordenades característiques del seu pensament: el reconeixement de la multiculturalitat de la persona, el sentit i la importància del diàleg per afrontar la diversitat religiosa, una teologia de la història oberta vers la construcció d'una comunitat sapiencial universal o una Església que ha de contribuir a fer possible aquesta utopia històrica. En definitiva, Llull ens transmet la seva convicció que els homes estan subjectes a un poder superior a tots nosaltres: el Déu del monoteisme. Ara bé, aquest Déu és també un Déu constituït per tres persones diferents i ens atorga la saviesa per besllumar una comunitat sapiencial universal dirigida per l'Església i configurada pel diàleg capaç d'harmonitzar les diferències que ens caracteritzen.

20) Aragüés Aldaz, José, «Ephemeral Stories: Llull and Medieval Exemplary Literature», *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston, (Leiden-Boston: Brill, 2018), pp. 217-304.

Ressenyat sota el núm. 12.

21) Badia, Lola, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, «Storia e geografia nel *Romanç d'Evast e Blaquerna* di Ramon Llull», *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, ed. Cecilia Panti i Nicola Polloni, Micrologus Library 90 (Firenze: Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2018), pp. 239-249.

Ressenyat a continuació.

22) Badia, Lola, «L' "aube des pêcheurs". La Vierge dans l'oeuvre littéraire de Ramon Llull», *La Vierge dans les arts et les littératures du Moyen Âge. Actes du colloque de Perpignan du 17 au 19 octobre 2013* (Paris: Honoré Champion, 2017), pp. 81-90.

Resum didàctic de les obres marianes de Llull amb especial atenció als aspectes literaris.

23) Badia, Lola, «Ramon Llull, la ciència del seu temps i el raonament diagramàtic», *Mot so razo* 15 (2016), pp. 85-96.

L'article fa un repàs del saber enciclopèdic i la ciència que Llull recull en obres com la *Doctrina pueril*, el *Llibre de meravelles*, l'*Arbre de ciència* i en les monografies sobre «noves ciències». També posa de manifest la novetat del raonament diagramàtic en l'Art, que situa Llull com a precursor de la teoria combinatòria, dels grafs i hipergrafs i dels reticles.

24) Badia, Lola, «Ramon Llull, un pensador universal», *Història mundial de Catalunya. Sota la direcció de Borja de Riquer* 4 (Barcelona: Edicions 62, 2018), pp. 230-237.

Breu presentació de la figura de Ramon Llull i de l'impacte del seu pensament.

25) Báez Rubí, Linda, «Lullism among French and Spanish Humanists of the Early 16<sup>th</sup> Century», *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston, (Leiden: Brill, 2018), pp. 397-436.

Ressenyat sota el núm. 12.

26) Báez Rubí, Linda, «Lullism in New Spain», *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston (Leiden: Brill, 2018), pp. 515-532.

Ressenyat sota el núm. 12.

27) Báez-Rubí, Linda, «La herencia de Ramon Llull en el descubrimiento, conquista y colonización de América: propuestas y perspectivas», *Archivo Ibero-Americano* 76, núm. 282 (2016), pp. 141-184.

Ressenyat a continuació.

28) Baiocco, Daniele, «Il libro del Savio e dei tre Gentili. Raimondo Lullo e il ruolo del cristianesimo nel dialogo interreligioso», *Antonianum* 92 (2017), pp. 583-613.

El treball pretén traçar la posició de Llull en el diàleg entre religions. Després d'una breu presentació del tema, l'autor inventa un petit relat en el qual intenta recrear aquest diàleg.

29) Baldelli, Alessandra, «La laicità della filosofia di Raimondo Lullo», *Antonianum* 92 (2017), pp. 489-503.

El treball proposa investigar quins són els trets característics d'una filosofia laica a l'edat mitjana i quins trets del pensament lul·lià es poden relacionar amb el caràcter laic de la filosofia del beat.

30) Batalla, Josep, «Llull as Lay Philosopher and Theologian», *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston (Leiden: Brill, 2018), pp. 46-80.

Ressenyat sota el núm. 12.

31) Bauçà de Mirabó, Concepció, *Ramon Llull i el monestir de Miramar. El patrimoni artístic (1276-2016)*, Llibres de la Nostra Terra, 115 (Palma: Leonard Muntaner Editor, 2018), 184 pp.

Ressenyat a continuació.

32) Beattie, Pamela, «Ramon Llull's Crusade Treatises», *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston, (Leiden: Brill, 2018), pp. 176-214.

Ressenyat sota el núm. 12.

33) Berlin, Henry, «Ramon Llull and His Contemporaries», *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston, (Leiden: Brill, 2018), pp. 18-45.

Ressenyat sota el núm. 12.

34) Bocchetti, Andrea, «Parler sans jugement, de choses qu'on ignore: lullism and the Cartesian method», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 210-219.

Malgrat els dubtes sobre l'Ars de Llull, la gènesi i l'elaboració del mètode de Descartes sembla revelar algunes connexions fonamentals amb la seva proposta lògica. La recerca d'un nou sistema científic i un nou dispositiu lògic formal, per resoldre tot tipus de problemes, és sens dubte compartit pels dos filòsofs. Aquest article estudia els punts de convergència entre ells i analitza com Descartes es va distanciar del pensament de Llull.

35) Bonner, Anthony, «La gènesi de l'Art de Ramon Llull; un instrument de conversió entre "ciència" i "amància"», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 33-55.

Any real attempt to convert the infidels, as Llull said in the *Vita coetania*, had to abandon traditional methods of attacking the opponent's beliefs on the basis of citations of authorities, a tactic which only brought forth indignant defenses or endless discussions concerning the interpretations of those authorities. It was a question of talking not about books but about beliefs, and above all to be disposed to demonstrate the truth of the Christian faith. And if this could not be done by traditional methods, one had to find others. The mine that Ramon Llull discovered to face this multiple challenge was the Art, a mine that not only permitted him to demonstrate the articles of the Christian faith, but also to explain other fields of knowledge and to formulate a method of contemplation, with no division between *ciència* and *amància*.

36) Bordoy Fernández, Antoni, «La concepción del médico y la medicina en la polémica hispana del siglo XVIII: Fray Juan de Santa Gertrudis y la *Medicina Lulliana*», *Archivo Ibero-Americano* 76, núm. 282 (2016), pp. 211-246.

Ressenyat a continuació.

37) Bordoy, Antoni, *Escribir un libro, el mejor del mundo. 700 años de Llull en la BNE* (Madrid: Biblioteca Nacional de España, 2016), 17 pp.

Catàleg de l'exposició commemorativa del VIIè centenari de la mort de Ramon Llull, que va tenir lloc al Museo de la Biblioteca Nacional de España (Madrid), del 16 de febrer al 29 de maig de 2016.

38) Bordoy, Antoni, «Questions historiogràfiques: de com lul·listes i anti-lul·listes construïren una imatge ampliada de l'antiverroisme de Ramon Llull», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 85-109.

The object of this study is to analyse the way in which the historical tradition has interpreted the aim of Ramon Llull's second stay at Paris (1297-1299). What it tries to demonstrate, in so far as possible, is that, from the 14th to the beginning of the 20th century, there was a process of assimilation of this second stay to the fight against Parisian Averroism, brought about by the contexts in which Lullism and anti-Lullism developed. In order to carry out this analysis, the study has been divided into four parts: 1) a synthesis of the current image of this issue; 2) a chronological analysis of the evolution of the historical construction, distinguishing between biographies and works based on Llull's writings; 3) a comparison with the information that Llull himself gives about the objectives of his second stay in Paris; and 4) an attempt to identify the point of origin of the historical distortion.

39) Bordoy, Antoni, «Ramon Llull y la discusión en torno a la existencia del averroísmo latino (siglos XIX-XX): el caso de la *Declaratio Raimundi per modum dialogo edita*», *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, ed. Francisco José Díaz Marcilla i José Higuera Rubio, Textos e estudos de Filosofia Medieval 11 (Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017), pp. 17-34.

Ressenyat a continuació.

40) Bou, Enric, «Llull llegit per Xènius i J. V. Foix: “homenatge filial” a un “sempre vivent”», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 47-60.

En aquest article es comenten diversos textos d'Ors i Foix que expressen una opinió renovadora, des d'una perspectiva no d'especialistes sinó de devots lectors, que són també autors de renom. Són formes de diàleg amb un autor clàssic, el gran clàssic. Eugeni d'Ors i J. V. Foix, per vies i en moments diferents, van defensar la necessitat d'una lectura total de Ramon Llull, no l'adopció d'un Llull per a poetes, per a lingüistes, per a creients, per a pedagogs, etc., sinó un d'unitari.

41) Butiñá Jiménez, Julia, «Bernat Metge y Ramon Llull frente a los sarracenos», *Mirabilia* 26 (2018/1), pp. 194-215.

Ressenyat a continuació.

42) Butiñá Jiménez, Julia, «El paso de la *Filosofía* a la *Ética*: Ramón Llull y Bernat Metge», *Mirabilia/MedTrans* 7/1 (2018), pp. 36-52.

En aquest article es manté la tesi que *Lo somni* de Bernat Metge no tan sols té una «firme raíz lul·liana», sinó que, a més, es pot interpretar com un «verdadero diálogo entre Metge y Llull» (p. 42). En la defensa d'aquesta tesi hi interpreta un paper protagonista l'establiment de paral·lelismes entre *Lo somni* i el *Llibre de gentil e dels tres savis* lul·lià.

43) Cambi, Maurizio, «Giordano Bruno, interprete “infedele” di Lullo», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 201-209.

Giordano Bruno probablement entra en contacte amb les obres de Llull durant els anys que passà al monestir de San Domenico Maggiore a Nàpols. S'adonà aviat que l'*Ars Raymundi* constituïa un mètode per millorar les capacitats humanes. Bruno introduí, per tant, elements i esquemes destinats a ampliar l'abast del Llull en els seus comentaris, que permetia, a aquells que els utilitzen correctament, adquirir coneixements universals. A les mans de Bruno, l'Art resulta ser una eina extremadament poderosa per fer retòrica, construir arguments convincents i dotar-los d'una lògica irrefutable, a la vegada que és capaç de fer augmentar la memòria.

44) Cambi, Maurizio, «Un “fossile intellettuale”? Paolo Rossi e la riscoperta del lullismo», *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche* 126 (2017), pp. 159-172.

Aquest treball fa un recorregut per la interpretació del lul·lisme dels segles XVIII i XIX, a fi de mostrar la importància que tingué Paolo Rossi en la recuperació de l'estudi de les corrents lul·lianes dels segles XV-XVII. Cambi mostra que Rossi –particularment amb *Clavis universalis*– permeté un redimensionament del lul·lisme com a substrat del pensament de Bruno i d'altres autors, obrint pas a una recerca de fonts que havia quedat bloquejada pel pensament il·lustrat i per l'idealisme germànic.

45) Cassanyes Roig, Albert, «Franciscanismo y lulismo en Lérida durante la Edad Media (siglos XIII-XV)», *Archivo Ibero-Americano* 76, núm. 282 (2016), pp. 53-82.

Ressenyat a continuació.

46) Cogliandro, Massimo Pasquale, «L'influenza di Lullo e del lullismo rinascimentale sulla medicina astrologica di frate Bernardino Cristini», *An-*

*tonianum* 92 (2017), pp. 629-650.

Aproximació a la influència del pensament mèdic i astrològic de Ramon Llull i del lul·lisme en l'obra de Bernardino Cristini, metge espagirista de l'escola franciscana de la segona meitat del segle XVII.

47) Colabello, Anna Maria, «L'*Arbor Scientiae*: "l'integrità" dell'essere umano», *Antonianum* 92 (2017), pp. 615-627.

El treball compara alguns trets de la producció lul·liana amb la *Laudato si'* del papa Francesc i esbossa una breu introducció a l'*Arbre de ciència* i a la seva difusió.

48) Compagna Perrone, Anna Maria i Núria Puigdevall Bafaluy, «Introduzione. Llull: filosofia, filologia, pedagogia, storia. Napoli all'epoca di Llull», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 1-3.

Introducció al volum monogràfic sobre Ramon: filosofia, filologia, pedagogia i història, al Nàpols del seu temps.

49) Compagno, Carla i Rafael Ramis Barceló, «Una postilla su Girolamo Cardano e il lullismo», *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, ed. Francisco José Díaz Marcilla i José Higuera Rubio, *Textos e estudos de Filosofia Medieval* 11 (Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017), pp. 149-159.

Ressenyat a continuació.

50) Compagno, Carla, «I *Perspicilia lulliana philosophica* di Ivo Salzinger», *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, ed. Cecilia Panti i Nicola Polloni, *Micrologus Library* 90 (Firenze: Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2018), pp. 373-390.

Partendo dall'importanza che Michela Pereira attribuisce alla storia del lullismo e dello pseudo-lullismo, l'autora propone un riassunto commentato dei *Perspicilia lulliana philosophica* che Ivo Salzinger pubblica tra i materiali introduttori della *MOG*. In questa operetta l'editore tedesco interpreta la filosofia naturale lul·liana e cerca di confermare il legame tra Llull e l'alchimia.

51) Contreras Mas, Antoni, *La cuina en temps de Ramon Llull (1232-1315)* (Palma: Documenta Balear, 2017), 216 pp.

Ressenyat a continuació.

52) Costa, Andrea, «La combinatoire juridique de Bernardus de Lavineta», *Dix-septième siècle* 2 núm. 279 (Paris: Presses Universitaires de France, 2018), pp. 203-230.

Ressenyat a continuació.

53) Cruz Palma, Óscar de la, «Machometus. La invención del Profeta Mahoma en las fuentes latinas medievales», *Medievalia* 20/2 (2017), 772 pp.

Ressenyat a continuació.

54) Cruz Palma, Óscar de la, «Ramon Llull y el proyecto universalista», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 125-143.

In parallel with the literature on the refutation of Judaism and Islam, Ramon Llull is one of the initiators of a tradition which we could call universalist and which has been carried on to the present day. The force of this tradition in the humanistic period stemmed from a previous current which cannot be explained without referring to Ramon Llull. Although his principles situated Christianity as the maximum ideal, Ramon Llull did not stop creating and applying formulas for limiting the differences between religions. As a result, his discourse took on certain outside affirmations as coherent with Christian doctrine. His effort to understand made him study and allow himself to be influenced by extra-Christian models. Finally, to make possible the human goal of knowing and loving God, Ramon Llull pre-established the condition necessary for social peace, and idea graphically materialized in the notion of the city of the world—a condition also compatible with laicism. If the present day requires international politics to find a discourse for the integration of immigrants and refugees into Europe, Ramon Llull shows us that this discourse should simply be recovered and updated, and not invented ab ovo. Our claim is that Ramon Llull should be made an ideological referent in the search for a solution to the grave problems of integration suffered in our day by the international community.

55) Cuadrada, Coral, Daniel Duran Duelt i Alejandro Martínez-Giralt, *El fons Llull de l'Arxiu dels Marquesos de Santa Maria de Barberà* (Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània - Arxiu dels Marquesos de Santa Maria de Barberà - Publicacions URV, 2018), 195 pp.



Catàleg del fons Llull de l'Arxiu (pp. 39-136). Conté una presentació històrica del fons a cura de Coral Cuadrada (pp. 11-37), un glossari (pp. 139-147) i un índex toponomàstic (pp. 149-195).

56) Dagenais, John, «A Lullist in the New World: Bernat Boil», *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston (Leiden: Brill, 2018), pp. 497-514.

Ressenyat sota el núm. 12.

57) Dagenais, John, «A Lullist in the New World: Junípero Serra», *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston (Leiden: Brill, 2018), pp. 533-552.

Ressenyat sota el núm. 12.

58) Daiber, Hans, «Ramon Llull on Universal Values. A Bridge Between Christianity and Islam», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 111-123.

Ramon Llull was convinced of the superiority of the Christian Trinitarian belief. In addition, he developed an interesting idea, the concept of universal values which are shared by Christianity and Islam. His starting-point is his theology of divine attributes common to Christianity and Islam. These attributes, like «virtue», «goodness» and «justice», describe God's essence and simultaneously are mirrored in God's acting. Infidels and Christians share the same values, the same universal human reason and the concept of God's will of universal salvation. Therefore, the conversion of infidels to Christianity could use concepts which were familiar to infidels. The vehicle of universal values is any language, not only Latin, Catalan, Arabic or Hebrew. The common names of God have counterparts in the created virtues, man's justice, prudence, bravery, moderation, belief, hope and love. They are universally valid human values and guidelines for tolerance between religions and cultures.

59) Devis Arbona, Anna M. i Joan Torró Soriano, «Ramon Llull: *ora et labora*», *Per vells carrers de poble: territori, marca, educació i patrimoni*, ed. Jordi Chumillas i Ricard Giramé (Vic: Universitat de Vic - Universitat Central de Catalunya, 2014), pp. 227-236.

Repàs poc articulat a l'itinerari vital de Lull no exempt de tòpics i amb dèficits d'informació notables.

60) Díaz Marcilla, Francisco José, «El *lulismo* europeo medieval: una aproximación», *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, ed. Francisco José Díaz Marcilla i José Higuera Rubio, Textos e estudios de Filosofía Medieval 11 (Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017), pp. 97-115.

Aquest article esbossa un estudi estadístic del lul·lisme europeu medieval elaborat a partir de les informacions ofertes sobretot a la Base de Dades Ramon Llull i també a altres fonts. L'estudi se centra en 251 lul·listes, que s'agrupen en sis categories: copistes, traductors, possessors de manuscrits, afavoridors del lul·lisme, escolars (mestres o alumnes) i autors. I, després de sospesar el nombre de laics i de religiosos i de fer algunes consideracions sobre les llengües que usen, també recorda quines són les obres més copiades i traduïdes.

61) Díaz Marcilla, Francisco José, «Una 'disputatio' no resuelta: ¿fue franciscano el *lulismo* castellano?», *Archivo Ibero-Americano* 76, núm. 282 (2016), pp. 31-52.

Ressenyat a continuació.

62) Domínguez Reboiras, Fernando, *Soy de libros trovador: catálogo y guía a las obras de Raimundo Lulio*, Colección Instituto de Estudios Hispánicos en La Modernidad (IEHM) (Madrid: Editorial Sínderesis, 2018), 390 pp.

Versió en castellà de l'aportació de l'autor a *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*.

63) *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, ed. Francisco José Díaz Marcilla i José G. Higuera Rubio, Textos e estudios de Filosofía Medieval 11 (Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017).

Vegeu les ressenyes dels articles individuals: núms. 39, 49, 60, 65, 83, 89, 119, 140, 141, 145.

64) Ensenyat Pujol, Gabriel, «Ramon Llull i els reis de Mallorca: llums i ombres d'una relació», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerua 12 (Barcelona - Palma:

Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 145-164.

The relationship of Llull and his work with the kings of Majorca is a matter that, until now, has been treated only superficially. We already know about the link which Llull maintained with the court of Jaume II, and about the Majorcan king's help in the founding of the college of Miramar. By extension it was traditionally assumed that the two of them maintained a good relationship, even though this fact is not so clear for the second part of Jaume II's reign. In fact, in that stage the one who really supported Llull was Jaume II of Aragon, who helped by conceding him permissions, donations and aid in his endeavors, and to whom Llull dedicated some of his works. This fact probably marred the relationship with the Majorcan monarch. We have little information about Llull during the reigns of Sanxo I and Jaume III, although during the latter, some indications lead us to think that the king showed a mixture of indifference and hostility to Llull's legacy. This fact contrasts with the well-known support that Pere el Cerimoniós gave to the figure of Ramon Llull and to his work.

65) Ensenyat Pujol, Gabriel, «Ramon Llull y la época. Génesis histórica del pensamiento luliano», *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, ed. Francisco José Díaz Marcilla i José Higuera Rubio, Textos e estudos de Filosofia Medieval 11 (Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017), pp. 35-51.

Ressenyat a continuació.

66) Esteva de Llobet, Lola, «Reminiscències lul·lianes al *Desitjós* o *Spill* de la vida religiosa», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 118-128.

El *Desitjós* o *Spill* de la vida religiosa és un tractat espiritual, publicat a Barcelona, l'any 1515, per l'impressor Joan Rosenbach, reeditat a València per Jorge Costilla, al 1529, i que més endavant fou traduït al castellà per un monjo jerònim, a Sevilla, l'any 1533. És una d'aquestes obres innovadores i una peça clau en la trajectòria teològica i mística de principis del segle XVI i, en concret, de la Reforma. Hi conflueixen diverses tradicions de la mística i de la teologia medieval, des de l'ascètica de Llull fins a la *Teologia Naturalis* de Sibiuda.

67) Fernández Clot, Anna, «La causa luliana y la compilación de manuscritos entre los siglos XVI y XVII. El caso del ms. Aguiló 110 de la Societat Arqueològica Lul·liana de Palma», *Archivo Ibero-Americano* 76, núm. 282 (2016), pp. 185-209.

Ressenyat a continuació.

68) Fernández Clot, Anna, «Ramon Llull i l'ús de la poesia: característiques i evolució», *Mot so raso* 15 (2016), pp. 55-68.

L'article ofereix una visió de conjunt del corpus de poesia lul·liana. A partir de l'ordenació cronològica del corpus i de la distinció de formes emprades per Llull, és possible observar que l'ús del vers i de la rima com a formes de producció de textos segueix una evolució clara, estretament lligada a la recerca de mecanismes de promoció i difusió del missatge lul·lià segons el context, els receptors i la intencionalitat de l'autor.

69) Ferrando, Antoni, «El lul·lisme a la València tardomedieval», *eHumanista IVITRA* 11 (2017), pp. 31-46.

Els inventaris de llibres a la València del segle xv posen de manifest la difusió de l'obra de Llull entre tots els estaments socials, però també les restriccions provocades per les sospites d'heterodòxia de la doctrina lul·liana. Caldrà esperar el decidit suport del rei Ferran el Catòlic i del cardenal Cisneros al lul·lisme perquè es formés una escola lul·liana a València i perquè el lul·lisme tingués una considerable acollida en la impremta valenciana de les dues primeres dècades del segle xvi.

70) Ferrando, Mireia, «“L'envergadura patètica del geni.” Ramon Llull vist per Joan Fuster», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 61-65.

Joan Fuster (1922-1992) només s'interessà per Ramon Llull en tant que creador de la llengua literària catalana i per la seua presència constant en la història de la cultura catalana. L'atenció de Fuster a Llull no s'ha manifestat amb estudis monogràfics sobre l'autor sinó a través de notes en dietaris, correspondència o articles periodístics. L'objectiu d'aquest treball no és només extraure i comentar totes aquestes dades disperses sinó també explicar les raons de l'escàs interès de Fuster per altres facetes de Llull.

71) Ferrari, Monica, «La pedagogia enciclopèdica in Lullo e Comenio: un percorso allà ricerca della verità?», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 165-174.

El treball analitza alguns aspectes del projecte pedagògic enciclopèdic de Llull i Comenius, separats per centenars d'anys i per circumstàncies diverses, però també units en les diverses facetes i valors expressats pel seu ensenyament particular, mitjançant la investigació del coneixement que pot conduir cap a la veritat; una autèntica realització de la veritat, transformació i il·luminació; un camí cap a la comprensió de l'essència de la humanitat i, per tant, de la seva pròpia essència.

72) Fidora, Alexander, «“Sicut oleum super aquam”. Sobre la relació entre fe i raó en Ramon Llull et le lieu de sa genèse», *Enrahonar* 61 (Barcelona: Universitat Autònoma, 2018), pp. 121-138.

Ressenyat a continuació.

73) Forgetta, Emanuela, «*Quaestio* escolàstica i *quaestio* lul·liana, analogies i diferències», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 175-200.

El present estudi es proposa donar un primer estat de la qüestió arran de la *quaestio* lul·liana. Mitjançant un mètode analític i comparatístic, es posaren en evidència els trets històrics i filosòfics de la tècnica esmentada i s'indaga sobre la posició que ocupa dins del pensament i opus lul·lians. Encara que Llull s'inspiri clarament en les tècniques de caràcter escolàsticomedieval, l'estructura de les seves *quaestiones* resulta diferent. Partint de la tradició, reformula el concepte en la mesura en què va desenvolupant noves tècniques demostratives i el transforma en instrument d'investigació amb valor epistemològic, determinant en el procés de recerca de la veritat.

74) Franklin-Brown, Mary, «Ramon Llull as Encyclopedist», *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston (Leiden: Brill, 2018), pp. 364–396.

Ressenyat sota el núm. 12.

75) Fullana Puigserver, Pere i Nicolás Sastre Palmer, «Los franciscanos de la Tercera Orden Regular promotores del movimiento luliano (1909-2016)», *Archivo Ibero-Americano* 76, núm. 282 (2016), pp. 299-318.

Ressenyat a continuació.

76) García Pérez, Francisco José, *El culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII*, Colección Instituto de Estudios Hispánicos en La Modernidad (IEHM) (Madrid: Editorial Sínderesis, 2018), 294 pp.

Ressenyat a continuació, conjuntament amb el següent.

77) García Pérez, Francisco José, «Ramon Llull y los franciscanos de Palma: la protección del culto público durante el siglo XVIII», *Archivo Ibero-Americano* 76, núm. 282 (2016), pp. 247-270.

Ressenyat a continuació, juntament amb l'anterior.

78) Gelabert, Joan, *L'alegria inaudita: reflexions sobre el Llibre de contemplació en Déu* (Mallorca: Publicacions Illa sobre Mar, ), 124 pp.

Ressenyat a continuació.

79) Genovart, Gabriel, *L'univers simbòlic de Ramon Llull* (Palma: Leonard Muntaner Editor, 2016), 204 pp.

Ressenyat a continuació.

80) González Álvaro, César, «El *Llibre d'amic e amat* y el *Llibre de les bèsties* de Ramon Llull: una propuesta de lectura comparada», *Revista de Lengüas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 22 (2017), pp. 41-62.

L'A. traccia un percorso comparativo tra il *Llibre de amic e amat* e il *Llibre de les bèsties*, o meglio contrappone il percorso dell'Amico a quello della Volpe, interpretando quest'ultimo come una specie di contro-Arte. Dopo aver presentato le fonti delle due opere, l'articolo segue le avventure del *Llibre de le bèsties*, introducendo per ogni episodio dei collegamenti con dei versetti del *Llibre d'amic e amat*, dimostrando come la Volpe sia capace di applicare alla rovescia i principi lulliani ed altri elementi che sono sviluppati invece in positivo nel capolavoro mistico del beato.

81) Guasp Vidal, Joan, *Llull: l'amic de l'Amat* (Tarragona: Arola, 2016), 88 pp.

Peça teatral en què s'escenifica un judici eclesiàstic, datat el 2016, sobre la santedat de Ramon Llull i l'ortodòxia de les seves obres.

82) Higuera Rubio, José, «Phantasia y contemplación. La descripción lulliana de los sentidos internos», *Gonzalo Hispano y la crisis de la filosofía del siglo XIV*, ed. Manuel Lázaro Pulido, Francisco León Florido i David González Ginocchio, (Pamplona : Eunsa, 2017), pp. 115-133.

Ressenyat a continuació.

83) Higuera Rubio, «Ramon Llull y la concepción humanista del amor (El *De amore* de Alain de Varènes, un lulista "menor" del círculo lefevriano)», *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, ed. Francisco José Díaz Marcilla i José Higuera Rubio, *Textos e estudos de Filosofia Medieval* 11 (Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017), pp. 133-147.

L'autor s'ocupa d'un diàleg publicat per Alain de Varènes a Bolonya l'any

1503 que té com a títol *De amore* i com a protagonistes dos exponents del lul·lisme humanista: Charles de Bovelles (Carolus) i Jacques Lefèvre d'Étaples (Iacobus), a qui Carolus, a l'inici de l'obra, troba llegint un llibre que podria ser l'*Arbor philosophia amoris* o el *De amico et amato*. Al diàleg no es fan referències directes a Llull, tot i que, segons José Higuera Rubio, es pot reconèixer que el tractament del tema està relacionat amb les obres lul·lianes editades per Lefèvre i amb el seu ensenyament a l'entorn parisenc. L'estudi també vincula el contingut del diàleg amb les doctrines platòniques de Marsilio Ficino sobre l'amor.

84) Ibarz, Alexander W., «Narrative Structure and Cultural Significance in the Novels of Ramon Llull», *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston (Leiden: Brill, 2018), pp. 305-363.

Ressenyat sota el núm. 12.

85) Imbach, Ruedi, «Relations parisiennes : Lulle, Eckhart et Dante à Paris. À propos du rapport entre la philosophie et le lieu de sa genèse», *Enrahonar* 61 (Barcelona: Universitat Autònoma, 2018), pp. 107-119.

Ressenyat a continuació.

86) Johnston, Mark D., «Ramon Llull, ca. 1232–1316», *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston (Leiden: Brill, 2018), pp. 1-17.

Ressenyat sota el núm. 12.

87) Kotsalás, Lambros, «Juan de Aragón y la Tartaria. Consideraciones sobre un manuscrito catalán del s. XIV».

En un dels manuscrits que publicà A. Rubió i Lluch a principis del s. XX, el fill primogènit de Pere IV el Cerimoniós, Joan d'Aragó, vol saber de geografies orientals molt llunyanes. Amb l'ajuda d'aquest testimoni, s'exposa en el present estudi una sèrie de consideracions que abasten des de la formació del saber tardomedieval en qüestió fins a les implicacions i importància de tal demanda, en termes socioculturals.

88) Lazzerini, Lucia, «Llull e i trovatori: amore, saggezza e follia».

Sovint s'ha assenyalat l'afinitat entre el *Llibre d'amic i l'amat* i la poesia trobadoresca, pel que fa al tema de l'amor i certs trets estilístics. Rarament, però, les comparacions van més enllà de les analogies superficials. Les convergències del text de Llull amb algunes cançons famoses occitanes suposa el

replantejament de la poesia trobadoresca a la llum, no de la dicotomia poesia sagrada o profana habitual, sinó d'un joc subtil de metàfores i d'art al·lusiú que involucra les dues cares de l'amor i està profundament arrelat tant a la tradició eclesiàstica com a l'exegesi mística. Hi ha una diferència substancial en Llull: mentre que els trobadors generalment no ofereixen la clau d'una interpretació o l'altra, l'autor mallorquí, basant-se en el seu propi repertori, explica explícitament la identitat de l'Amat.

89) Lopes Nunes, Natália Maria, «O amor divino n'O livro do amigo e do amado: influencias do sufismo em Raimundo Lulo», *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, ed. Francisco José Díaz Marcilla i José Higuera Rubio, Textos e estudos de Filosofia Medieval 11 (Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017), pp. 117-131.

Ressenyat a continuació.

90) Maraviglia, Maria Cristiana, «L'esposizione dei Quattordici articoli della fede nella *Doctrina pueril* di Raimondo Lullo», *Antonianum* 92 (2017), pp. 505-524.

Aproximació a la *Doctrina pueril* com a manual propedèutic per a la formació de laics. L'autora se centra en el tractament que fa Llull dels articles de la fe en aquest text.

91) Matteoli, Marco, «Giordano Bruno a Praga tra lullismo, matematica e filosofia», *Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento* LVI (2016), pp. 301-325.

Ressenyat a continuació.

92) Maulu, «Fra autonomia e unità: la collocazione del *Llibre de les bèsties* all'interno del *Llibre de meravelles* di Ramon Llull», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 100-117.

El *Llibre de meravelles* inclou una composició coneguda com *Llibre de les bèsties*, el setè dels deu llibres del tractat, presumiblement compost per entre 1286 i 1289 ca. En aquest treball s'analitzen algunes teories sobre l'autonomia i la precedència cronològica del *Llibre de les bèsties* en relació amb el *Llibre de meravelles*.

93) Mayer, Annemarie C., «Llull and Inter-Faith Dialogue», *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston



(Leiden: Brill, 2018), pp. 146-175.

Ressenyat sota el núm. 12.

94) Mayer, Annemarie C., «“Since for a long time we have had dealings with unbelievers...” Ramon Llull and the Dialogue with Judaism and Islam», *Actes del Congrés d’Obertura de l’Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 165-184.

In this article I address the question of what Llull’s attempts at a dialogue between the monotheistic religions of his time looked like; I will do so in two steps before drawing a conclusion. First we take a closer look at the characteristics of the dialogue of religions in Llull’s writings and thinking. This will also include a detailed look at Llull’s method, Llull’s interreligious vision and the question to what extent Llull was up-to-date regarding the state of discussions of his time. In a second, shorter step we shall put Llull’s dialogue of religions in relation to interreligious dialogue today. A short résumé will summarize Llull’s innovative approach.

95) McVaugh, Michael R., «Pharmacie pratique et theorie medicale a la fin du XIII<sup>e</sup> siècle», *Science et technique au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, ed. Joël Chandelier, Catherine Verna i Nicolas Weill-Parot, Temps & Espaces (Paris: Presses universitaires de Vincennes, 2017), pp. 305-319.

Ressenyat a continuació.

96) Melatini, Chiara, «La teoria politica nell’*Arbor scientiae* di Ramon Llull», *Picenum Seraphicum* 30 (2015-2016), pp. 7-46.

Ramon Llull dedica due sezioni apposite dell’*Arbor scientiae* all’esame delle figure del sovrano e del pontefice. Attraverso l’analisi dell’*Arbor imperialis* e dell’*Arbor apostolicalis*, il contributo indaga i caratteri generali, il modus agendi e le finalità rispettivamente del potere temporale e di quello spirituale e la loro interazione al fine di evidenziare la necessaria collaborazione dei due poteri, solitamente antagonisti a quel tempo.

97) Meliadò, Mario, *Sapienza Peripatetica. Eimerico di Campo e i percorsi del tardo albertismo* (Münster: Aschendorff Verlag, 2018), p. 348.

Ressenyat a continuació.

98) Mensa i Valls, Jaume, *L'Institut d'Estudis Catalans i els estudis arnaldians (1907-2016). Discurs de recepció com a membre numerari* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2018), 46 pp.

Discurs de l'autor en l'acte de recepció com a membre numerari de la Secció de Filosofia i Ciències Socials de l'Institut d'Estudis Catalans. Resposta de Jaume de Puig Oliver.

99) Miralles i Monserrat, Joan, «Entorn de la llengua literària i de la retòrica de Ramon Llull», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 129-141.

L'autor matisa el fet que Llull sigui considerat el creador de la llengua literària catalana i fa veure que l'aportació lul·liana en matèria literària ha estat valorada bàsicament només en època moderna. Valora també la importància dels copistes en l'obra de Llull tant en vida seva com després de la seva mort. Pel que fa al debat sobre els dialectalismes emprats, és partidari de considerar aquestes variants com a dialectalismes passius rebuts dels llocs de provenença dels colonitzadors de Mallorca. Al·ludeix també al grau de coneixença i de valoració del llatí per part de Llull i, pel que fa a la poesia, remarca el fet que bàsicament escriu en català però amb alguns occitanismes. La part final tracta sobre la retòrica i la munió de recursos literaris emprats en què es palesa la seva visió jeràrquica dels mots segons la cosa referenciada.

100) Mori, Giuliano, «Coerenza contra estensione. Lullo e Bruno tra Ars combinatoria e Qabbalah», *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 95, núms. 2-3 (2016), pp. 290-312.

Ressenyat a continuació.

101) Muzzi, Sara, «Lullo, laicus illuminatus. Parole introduttive», *Antoniano* 92 (2017), pp. 485-488.

Presentació del volum monogràfic sobre Ramon Llull que recull treballs d'estudiants de la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani.

102) Nasti, Armando, «L'Ars lul·liana tra universalismo della fede e restaurazione della visione platonico-agostiniana dell'unità del sapere», *Antoniano* 92 (2017), pp. 549-564.

Presentació de l'Art com a sistema universal. L'autor pretén relacionar la proposta lul·liana amb la de Roger Bacon de crear un sistema unificat de coneixement humà.

103) Palladino, Nicola, «Gimferrer traduttore di Llull: Santidad, Vida, Sanidad (Sanetat, Vida, Sanitat)», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 66-71.

Per segona vegada, la primera el 1978, Pere Gimferrer torna a les obres de Ramon Lull, el màxim escriptor de la literatura catalana de tots els temps, segons afirma el poeta i escriptor barceloní. La traducció antològica d'algunes de les obres més representatives del gran poeta, filòsof i alquimista, dona a Gimferrer l'oportunitat de divulgar i difondre «el seu» Lull, el seu Doctor Illuminatus. La sensibilitat de la paraula poètica de Gimferrer reprèn un sentit fresc i contemporani de l'escriptor «clàssic», però «modern».

104) Perarnau i Espelt, Josep, «Els manuscrits lul·lians medievals de la Biblioteca Ambrosiana de Milà», *ATCA* 31 (2014-2016), pp. 533-599.

Ressenyat a continuació.

105) Pereira, Michela, «Il ruolo delle opere alchemiche nella tradizione lulliana (secoli XIV-XVIII)», *Actes del Congrès d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 185-210.

The main research results concerning the pseudo-Lullian alchemical corpus are synthetically exposed. Ivo Salzinger, firm believer in the authenticity of the alchemical writings of the great Catalan, is taken as a starting point, and the main stages of the pseudoepigraphical attribution, as well as the origin of the legend about Llull alchemist, are outlined. The basic idea is that, due to the great theoretical and practical significance of the elixir alchemy developed in the earliest alchemical texts attributed to him, pseudo-Lullian alchemy contributed to enhance Llull's fame throughout Europe from the late Middle Ages to the 18th century, parallel to the development of Lullism based on Llull's authentic works and focused on his *ars combinatoria*.

106) Pereira, Michela, «Lavori in corso. Gli studi lulliani a partire dalla *Raimundui Opera Latina (ROL)*», *Doctor Virtualis* 13 (2015), pp. 63-89.

A partire da una sintetica ricostruzione storiografica degli studi su Raimondo Lullo, si mette in evidenza l'intreccio fra lavoro di documentazione, di edizione e di interpretazione che in questo ambito si è verificato nel corso del Novecento a partire da tre momenti essenziali: la fondazione della Maioricensis Schola Lullistica, che ha costituito il primo contesto istituzionale promo-

tore dell'edizione critica dei testi latini; l'internazionalizzazione del progetto editoriale con l'attività del Raimundus-Lullus-Institut all'università di Freiburg i.Br.; l'ulteriore ampliamento della ricerca a partire dall'uso tempestivo e meditato delle risorse elettroniche e della rete (in particolare la banca dati LlullDB dell'università di Barcellona).

107) Polidoro, Luca, «La bolla *Laudanda tuorum* per la conferma della fondazione del monastero di Miramar», *Antonianum* 92 (2017), pp. 525-534.

L'article consta d'algunes reflexions històriques i diplomàtiques sobre la butlla «*Laudanda tuorum*», amb la qual Joan XXI confirmà la protecció papal de Miramar, i d'una l'edició del text (pp. 533-534).

108) Pomaro, Gabriella, «A proposito di libelli lulliani», *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, ed. Cecilia Panti i Nicola Polloni, Micrologus Library 90 (Firenze: Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2018), pp. 219-237.

Ressenyat a continuació.

109) Proietti, Giorgia, «Un uomo del suo tempo. Raimondo Lullo prima della conversione», *Antonianum* 92 (2017), pp. 565-581.

L'article intenta traçar el perfil i la trajectòria de Llull abans de la conversió.

110) Puig i Oliver, Jaume de, «Notes sobre l'Institut d'Estudis Catalans, Ramon Llull i el Lul·lisme (1907-2015)», *ATCA* 31 (2014-16), pp. 767-794.

Ressenyat a continuació.

111) Ramis Barceló, Rafael, «Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century», *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston (Leiden: Brill, 2018), pp. 437-470.

Ressenyat sota el núm. 12.

112) Ramis Barceló, Rafael, «El derecho en el enciclopedismo del siglo XVI», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 40 (2018), pp. 423-441.

Gracias al ramismo y al lulismo, el derecho se integró en las enciclopedias, y ello exigió un cambio en la *dispositio* de las materias jurídicas y en el método para estudiarlas.

113) Ramis Barceló, Rafael, «El Trivium y el Arte de Llull en La Escala

del Entendimiento de Pedro de Guevara», *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 6/2 (2018), pp. 657-676.

Ressenyat a continuació.

114) Ramis Barceló, Rafael, «Els inicis de l'ensenyament del lul·lisme a l'Estudi General de Mallorca», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 211-232.

This paper attempts to revise the traditional historiography on the teaching of Lullism in the Studium Generale of Mallorca, proposing a reading that analyzes in parallel the institutional and ideological transformation as it evolved from 1480 to the second half of the 16th century. Therefore, beyond the political events and the economic structure of the Studium, this paper pursues the study of the works of the men teaching there (Daguí, Caldentey, Cabaspre, Pacs, Serra, Bellver).

115) Ramis Barceló, Rafael, «Franciscanismo y lulismo en los Reinos Hispánicos. Notas preliminares», *Archivo Ibero-Americano* 76, núm. 282 (2016), pp. 5-29.

Aquest treball fa de pòrtic del volum monogràfic que la revista franciscana d'estudis històrics dedica a Ramon Llull amb motiu del 7è centenari de la seva mort. S'hi presenten, de manera sintètica, les principals relacions entre el franciscanisme i el lul·lisme als regnes hispànics des del segle XIII fins al XX. L'autor observa que cal estudiar aquesta relació des del punt de vista de les transformacions del franciscanisme, i distingeix tres grans períodes del franciscanisme lul·lista: el medieval, cultivat per conventuals i observants; el modern, cultivat pels observants i relacionat amb l'ensenyament i la defensa de la causa lul·liana; i el contemporani, cultivat per la Tercera Orde Regular de Sant Francesc, per observants i caputxins.

116) Ramis Barceló, Rafael, «Más referencias lulianas desconocidas en obras impresas del siglo XVI», *Antonianum* XCIII (2018), pp. 9-29.

Ressenyat a continuació.

117) *Ramon Llull: 700 anni di missione / 700 anys de missió*, ed. Nadal Bernat, (Palma: Bisbat de Mallorca, 2017), s.n. pp.

Catàleg trilingüe (català, italià i espanyol) de l'exposició que va tenir lloc a Roma (5 d'octubre - 20 de novembre de 2016) i a Palma (17 de gener a 24 de febrer de 2017).

118) «Ramon Llull», *Encyclopedia of World Biography: Supplement* (2018), pp. 216-218.

Obra no vista.

119) Redmond, Walter, «Las subidas y bajadas de Ramon Llull – Analogías místicas y lógicas», *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, ed. Francisco José Díaz Marcilla i José Higuera Rubio, Textos e estudios de Filosofía Medieval 11 (Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017), pp. 53-69.

Ressenyat a continuació.

120) Redondo, Jordi, «Observacions sobre la tradició literària i religiosa de la figura de Sant Jordi», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 442-460.

La nostra contribució mirarà d'establir les innovacions experimentades dins l'evolució del personatge de Sant Jordi com a figura literària, i els paral·lelismes entre les tradicions literàries catalana i hel·lena, totes dues d'arrel popular. L'estudi conjuminarà les perspectives de la mitologia, la religió i l'hagiografia amb les de la literatura comparada, inclòs el problema de la relació entre les herències escrita i oral.

121) Ripoll Perelló, Maribel, «El microcosmos femení en la literatura lulliana», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 233-251.

One of the aspects which has often passed unnoticed is the original and innovative treatment Llull accords to the feminine characters in his literary production. Apart from the instrumental role of literature in his works, being as it is a means of transmitting the Art and hence of arriving at a knowledge of God, we will analyze how Llull creates a range of model female personages which serve to speak to a feminine audience in such a way that women not only become potential receptors of the Art, but also is totally integrated into the missionary projects of our author. The world-wide reform carried out by

Blaquerna has a prelude in the beautiful young Natana, a woman who has mastered the mysteries of the Art, knows how to explain them to her monastic community and knows how to apply its principles to daily life, always within the practical perspective of the theory of double intentionality.

122) Ripoll, Maribel et al., *Ramon Llull: unitats didàctiques* (Palma: Escola Catòlica de les Illes Balears, 2016).

Materials didàctics consistents en set quaderns i una carpeta, adreçats a tots els nivells educatius (infantil-batxillerat).

123) Romano, Marta M. M., «*I mirabilia Dei nell'esperienza mistica di Raimondo Lullo*», *Actes del Congrès d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 253-274.

This article focuses on five key moments in the Lullian Ars, in which are adumbrated the many stages of a mystical experience, Christian in origin and of universal import. The figures which accompany the evolution of its doctrinal elaboration are reinterpreted in our times and transfigured in their intrinsic dimensionality in the light of deeper instances of their internal artistic system.

124) Ronchey, Silvia, *La cattedrale sommersa: alla ricerca del sacro perduto* (Milà: Rizzoli, 2017), 254 pp; Llull 83-89.

Il saggio divulgativo si occupa della riscoperta del sacro e delle relazioni oriente-occidente. Un capitolo (pp. 83-89) è dedicato alla coppia dell'amico e dell'amato, nel quale l'A. intreccia eros e mistica, Jaufré Rudel e il sufismo, e al cui centro pone l'opera di Llull. Alcune incomprensioni relative al racconto biografico lulliano e alla portata dell'opera dipendono dalla lettura dell'introduzione di F. Santi al volume: «*La letteratura francescana. Volume V. La mistica. Angela da Foligno e Raimondo Lullo*», (Milano: Mondadori - Fondazione Lorenzo Valla, 2016), recensito in *SL* 57, da cui l'A. attinge.

125) Rosselló Bover, Pere, «*Los franciscanos de Mallorca y el lulismo durante la posguerra: la aportación de Rafel Guinard Bauçà, Miquel Colom Mateu y Miquel Tous Gayà*», *Archivo Ibero-Americano* 76, núm. 282 (2016), pp. 319-344.

Ressenyat a continuació.

126) Rubio Albarracín, Josep Enric, «La réception de Raymond Lulle aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles», *'Outsiders' and 'Forerunners'. Modern Reason and Historiographical Birth in Medieval Philosophy* (Turnhout: Brepols, 2018), pp. 197-232.

Ressenyat a continuació.

127) Rubio Albarracín, Josep Enric, «Llull's "Great Universal Art"», *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston (Leiden-Boston: Brill, 2018), pp. 81-116.

Ressenyat sota el núm. 12.

128) Rubio, Josep E., «Oració i contemplació en la mística de Ramon Llull», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 275-286.

«Contemplation» is a term that usually appears as opposite to action. Both concepts are important in the work of Ramon Llull, so the reader may be perplexed by the importance that action has in Llull's thought, which remains nevertheless dominated by contemplation. Another reason for wonder may be the intellectual dimension inherent to Llull's mysticism, which leads to non-complete fusion of the soul with God. A review of some specialised literature resolves the apparent inconsistency and shows that contemplation, as well as prayer, only fulfill their role completely if they involve all the powers of the human soul and body. Taking a look at the definition and the relationship between prayer and contemplation, especially in «Art of contemplation» from *Blaquerna* and in the last part of the *Book of Contemplation*, can shed some light on the specific nature of the Lullian mysticism.

129) Sacarès Taberner, Miquela, *Itineraris documentals d'imatgeria lulliana antiga*, Textos i estudis de cultura catalana, 223 (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2018), 224 pp.

Ressenyat a continuació.

130) Sacarès, Miquela, «Imatges i devocions lullianes: els processos de beatificació de Ramon Llull», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de*



*la devoció*». Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 287-316.

The article deals with the beginnings of the veneration of Ramon Llull from the 14th to the 16th centuries, and then delves into five artistic works with a Lullian content which were given considerable importance in the declaration of artistic experts responsible for appraising such works in the process of his beatification. The devotion and testimonies of artists who made declarations in the cause of canonization of Ramon Llull are the keys to this study, quite apart from the historic and artistic focus.

131) Saiz Raimundo, Maria, «L'arbre i la llum. Signes i significacions al *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull», *Mirabilia/MedTrans* 7/1 (2018), pp. 25-35.

Ressenyat a continuació.

132) Salinas Viñals, Javier, *Cercant l'amic a l'amat / Buscando el amigo al amado* (Palma: Bisbat de Mallorca, 2015), 95 pp.

Carta Pastoral en ocasió del VIIè centenari de la mort de Ramon Llull.

133) Santanach i Suñol, Joan, «De Jeroni Rosselló a Salvador Galmés, passant per Mateu Obrador. Un segle d'edicions lul·lianes a Mallorca (1859-1950)», *Estudis romànics* 40 (2018), pp. 193-214.

Ressenyat a continuació.

134) Santanach i Suñol, Joan, *Llegir Ramon Llull* (Barcelona: Edicions UB, 2017), 170 pp.

Ressenyat a continuació.

135) Serra Zamora, Anna i Rafael Ramis Barceló, «Abecedarios de devoción: lulismo, cábala y arte de la memoria en *Puerta de la luz* de Agustín Núñez Delgadillo», *Bulletin Hispanique* 120/2 (2018), pp. 397-418.

Aquest article analitza el llibre *Puerta de la luz* del carmelita Agustín Núñez Delgadillo (1570-1631). L'obra, que conté una exposició de vuit abecedaris, amb les seves combinacions, lletanies i deprecacions corresponents, és una singular síntesi de lul·lisme, càbala i art de la memòria. Els autors estudien aquest text en el marc de la pedagogia carmelitana, profundament influïda pels mètodes lul·lians i la mnemotècnica de la retòrica barroca.

136) Serra, Clàudia, *Evast*, Col·lecció Teatro Siglo XX. Textos, 13 (València: Publicacions de la Universitat de València, 2017), 52 pp.

Peça teatral que va guanyar la 13a edició dels Premis Universitat de València d'Esriptura de Creació. Tots els personatges de l'obra provenen de la narrativa lulliana.

137) Soler, Albert, «Ramon Llull: escriptura, lectura i reordenació del món», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 317-337.

Ramon Llull presents his plans for universal reform as the restoration of a pre-existing order, in a way that is different from his contemporaries, such as Arnau de Vilanova, who speak of reformation or renovation. Llull's proposal has a direct relation with his doctrine of the first and second intention. The novel *Blaquerna* (ca. 1283) and the treatise *De fine* (1305) are two works which develop his plans for world reform, in a narrative and in a political context respectively. In the one and the other, despite differences in types of work and in the gap of time between them, the measures proposed have many similarities. Finally, one can see how for Ramon the written word was the preferred instrument for the renovation of society.

138) Stone, Gregory B., «Ramon Llull and Islam», *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston (Leiden: Brill, 2018), pp. 117-145.

Ressenyat sota el núm. 12.

139) Suau, Teodor, *Camí cap a l'Amat* (Barcelona: Secretariat Interdiocesà de Catequesi de Catalunya i de les Illes Balears, 2015), pp. 30 + 18.

Dos quaderns de catequesi, un per a infants i un per a joves, sobre la figura de Ramon Llull.

140) Tavares, Alice, «Raimundo Lulo e o *Livro da Corte Imperial*: um exemplar de literatura de polémica judaico-religiosa medieval», *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, ed. Francisco José Díaz Marcilla i José Higuera Rubio, Textos e estudos de Filosofia Medieval 11 (Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017), pp. 161-174.

Ressenyat a continuació.

141) Teleanu, Constantin, «*Averroes et Averroista christianus* : deux adversaires de Raymond Lulle à l'Université de Paris», *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, ed. Francisco José Díaz Marcilla i José Higuera Rubio, Textos e estudos de Filosofia Medieval 11 (Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017), pp. 71-93.

Ressenyat a continuació.

142) Teleanu, Constantin, «*Tempus est ens*. La perception du temps réel selon la doctrine de l'Art de Raymond Lulle», *Le Sens du Temps – The Sense of Time*. Actes du VII<sup>e</sup> Congrès du Comité International de Latin Médiéval - Proceedings of the 7th Congress of the International Medieval Latin Committee (Lyon, 10-13.09.2014), ed. P. Bourgain i J.-Y. Tilliette; intr. J. M. Ziolkowski, Rayon Histoire (Ginebra: Librairie Droz, 2017), pp. 375-396.

Ressenyat a continuació.

143) Teleanu, Constantin, «La découverte démonstrative des secrets au moyen de l'*Ars inventiva* de Raymond Lulle», *Secrets and Discovery in the Middle Ages*, Proceedings of the 5<sup>th</sup> European Congress of the Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Porto, 25<sup>th</sup> to 29<sup>th</sup> June 2013), ed. J. Meirinhos, C. López Alcalde i J. Rebalde, Textes et études du Moyen Âge 90 (Barcelona - Roma: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2017), pp. 63-81.

Ressenyat a continuació.

144) Teleanu, Constantin, «La réforme de l'*Universitas magistrorum et scholarium Parisiensium* selon Raymond Lulle», *Educació i Història. Revista d'Història de l'Educació* 28/2 (2016), pp. 67-92.

Ressenyat a continuació.

145) Tessari, Alessandro i Alberto Pavanato, «1598: Annus Mirabilis», *En torno a Ramon Llull. Presencia y transmisión de su obra*, ed. Francisco José Díaz Marcilla i José Higuera Rubio, Textos e estudos de Filosofia Medieval 11 (Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2017), pp. 175-185.

Ressenyat a continuació.

146) Tous Prieto, Francesc, «Notas sobre Antoni Lledó (doc. 1734-1778), copista y poseedor de manuscritos lulianos», *Archivo Ibero-Americano* 76, núm. 282 (2016), pp. 271-298.

Ressenyat a continuació.

147) Tous Prieto, Francesc, «“Cascun proverbí és escrit | per ço que en son lloc sia dit”»: els proverbis rimats de Ramon Llull», *Mot so razo* 15 (2016), pp. 69-84.

L'article examina les dues col·leccions de proverbis rimats de Llull (*Proverbis de la Retòrica nova* i *Proverbis d'ensenyament*), les posa en relació amb la producció proverbial i poètica de l'autor, en descriu la transmissió i n'ofereix una anàlisi temàtica i formal.

148) Tous, Francesc, «Tradition, innovation et autorité dans les premières collections catalanes de proverbes du Moyen Âge», *La Sagesse en base de données. Sources, circulation, appropriation*, ed. Marie-Sol Ortola, Aliento 10 (Nancy: Presses Universitaires de Nancy - Éditions Universitaires de Lorraine, 2018), pp. 257-287; Llull, 269-281.

L'article ofereix una anàlisi panoràmica breu de les actituds que els compiladors i els autors de les primeres col·leccions de proverbis en català adopten en relació amb la tradició. Es dedica una atenció especial al cas de Llull, a les novetats que els seus textos presenten i als recursos que utilitza per transmetre una *auctoritas* sapiencial alternativa.

149) Trequattrini, Cristina, «Eventi per Raimondo Lullo, a 700 anni dalla morte», *Antonianum* 92 (2017), pp. 707-710.

Crònica de les activitats lul·lianes de l'any 2017, encara amb motiu de la commemoració del setè centenari de la mort de Llull.

150) Trequattrini, Cristina, «L'amore di Dio nella mistica di Raimondo Lullo e il concetto di predestinazione», *Antonianum* 92 (2017), pp. 535-548.

Breu aproximació a la descripció lul·liana de l'amor de Déu a l'*Ars amativa* i al *Llibre d'amic e amat*, i a la idea de llibertat dels homes en relació amb el concepte de predestinació.

151) Valriu, Caterina, «El llegendari lul·lià a Randa», *Per vells carrers de poble: territori, marca, educació i patrimoni*, ed. Jordi Chumillas i Ricard Giramé (Vic: Universitat de Vic - Universitat Central de Catalunya, 2014), pp. 447-457.

Estudi de les llegendes lul·lianes vinculades amb el puig de Randa des d'un punt de vista històric i etnològic.

152) Vega, Amador, «Rapte místic i èxtasi artístic: Llull i Dalí», *Actes del Congrés d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre

de 2015, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 339-363.

A short text of Ramon Llull (*Quomodo contemplatio transit in raptum*, 1297/1298) will be the starting point of a hermeneutical approach to the mystical thought of Ramon Llull. Then the mystical procedures of Llull will be put in the context of other European spiritual trends. Finally, in order to have a better understanding of the aesthetic-mystic dimension of Lullism, we will search the paths which have led to contemporary art, taking as an example some paintings of Salvador Dalí, who believed himself to be a follower of Llull.

153) Vibot Railakari, Tomàs, «Llegenda i devoció lul·lianes a la Ciutat de Mallorca», *Per vells carrers de poble: territori, marca, educació i patrimoni*, ed. Jordi Chumillas i Ricard Giramé (Vic: Universitat de Vic - Universitat Central de Catalunya, 2014), pp. 459-467.

Repàs als diferents indrets de Palma que es poden relacionar ja sigui amb la vida o la llegenda de Ramon Llull, ja sigui amb el culte que s'ha donat a la seva figura.

154) Vilella, Eduard, «Simmetrie dantesche», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 89-99.

La proximitat entre les figures històriques de Dante Alighieri i Ramon Llull sembla oferir diferents possibilitats per a una lectura comparativa. Tanmateix, tant la complexitat com la mida de les respectives obres en fa difícil la comparació. Més enllà de la primera impressió de semblança, en realitat és bastant fàcil trobar un nombre important de diferències interessants, que il·lustren com d'allunyades van ser les solucions d'ambdós autors. El treball intenta fer algunes valoracions sobre la qüestió que es pren en consideració en breus passatges de la *Commedia* i l'*Arbre de Filosofia d'Amor*.

155) Villalba i Varneda, Pere, «Ramon Llull, escriptor de Déu. Etapa napolitana: obres i accions (Nàpols 1293, octubre - 1294, desembre)», *eHumanista/IVITRA* 11 (2017), pp. 4-20.

L'estudi present ofereix una visió essencial dels continguts de les obres lul·lianes escrites a Nàpols, amb una síntesi de les activitats apostòliques.

156) Walter, Peter, «C'è un messaggio de Raimondo Lullo per oggi?», *Actes del Congrès d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon*

*Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció». Palma, 24-27 de novembre de 2015*, ed. Lola Badia, Alexander Fidora i Maribel Ripoll Perelló, Col·lecció Blaquerna 12 (Barcelona - Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 15-31.

Refugees arriving by sea in Europe remind us of the importance of the Mediterranean as a dynamic space of transference in the time of Llull. The Mediterranean was not only the scene of economic and cultural interchanges, but also frequently of aggressions and persecutions, above all by Christians towards Muslims. Llull, in his time, propagated and put into practice a dialogue between religions based on mutual respect. By learning the other's language, he tried to understand the other's way of thinking while at the same time trying to formulate Christian truth in a way that was comprehensible and acceptable to others. Today such efforts are more important than ever. Even Llull's controversial reflections on crusades merit a renewed critical attention in our time, when military interventions under an international command seem inevitable in order to restore peace in zones of crisis and war. In the end, force alone only generates new violence if not accompanied by peaceful dialogue.

### III. TESIS I TESINES

157) Blanco Mourelle, Noel, *Every Knowable Thing: The Art of Ramon Llull and the Construction of Knowledge* (Tesi doctoral. Doctoral dissertation. Department of Latin American and Iberian Cultures. Columbia University, 2017), 262 pp.

This dissertation avers that the circulation of manuscript copies and printed editions of the works of Ramon Llull played a key role in Iberian cultural history and signaled a shift from a Christian logic of conversion to a universal key for organizing all the disciplines of knowledge. As copies of Ramon Llull's manuscripts traveled from the Black Forest, Majorca, and Paris to be housed in the libraries of early modern institutions, such as the Colegio de San Ildefonso and the Monastery of El Escorial, they formed what I call portable archives of the Art. By reading the inventories of the libraries of these institutions, along with copies of the works of Ramon Llull preserved at the Escorial, the Biblioteca Nacional de Madrid, and the University of Freiburg, my dissertation assesses the importance of Llull's Art in the establishment of new early modern Castilian institutional networks of knowledge and theological and political notions of *universalis*.

158) Gomez, Numa Ulisses, *The Crusade of Ramon Llull* (Tesi doctoral

Louisville, EUA. The Southern Baptist Theological Seminary, 2018), 160 pp.

Llull's aim in his writings and his ministry was the conversion of Muslim and Jews "that in the whole world there may not be more than one language, one belief, and one faith." Llull's apologetic work focused on refuting the philosophy of the Muslim philosopher Averroes. Llull's purpose was to show Muslims the error of this philosophy so that they could not fail to see the truth. The strength of the Muslim religion in the age of scholasticism was its philosophy, and with this in mind, Llull developed a system or logical machine (Art) where theological propositions could be arranged in circles, squares, triangles, and other geometric figures so that opponents could not reject his arguments. Llull exalted the doctrine of the Trinity as central to evangelism, spiritual formation, and apologetic work. Llull took into account faith and reason as acceptable (in terms of belief) to all three religions. This dissertation explored his spirituality and how it influenced not only his personal life, but also apologetic and evangelistic work.





## RESSENYES

### 1) Daguí, Pere, *Tractatus formalitatum brevis, Tractatus de differentia*

L'obra que presentem ofereix l'edició de dos tractats breus de Pere Daguí i una introducció que sintetitza l'estat dels estudis actuals sobre aquest autor. Pere Daguí (o Pere de Gui, Pere Deguí i, en llatí, Petrus Dagui) va néixer a Montblanc segurament l'any 1435 i va morir a l'illa de Mallorca el 1500. Fou el primer professor de l'Estudi General Lul·lià de Mallorca i una figura cabdal del lul·lisme mallorquí. Segons confessa el mateix autor va començar a estudiar el pensament de Ramon Llull quan ja tenia 37 anys. Sembla que abans –i malgrat les seves pròpies paraules, segurament interessades, en el sentit que només havia estudiat les primeres lletres («maternas habens litteras»)– havia rebut una formació escotista. En el seu projecte es fonen la tradició lul·lista i l'escotista. O dit d'una altra manera: Daguí es proposa perfeccionar el lul·lisme, obrint-lo al pensament escotista. A més de les obres editades en el volum que ressenyem, Daguí és autor d'una introducció a l'Art lul·liana, *Ianua artis*, de l'*Opus divinum* (també conegut com a *Metaphysica*), la més important de totes, i òbviament de les dues obres editades en aquest volum. Conservem edicions incunables de totes aquestes obres. La diferència és l'objecte de reflexió dels dos escrits editats en el volum. Abans, però, de donar raó de la contribució de Daguí a aquesta temàtica, presentem esquemàticament al contingut del llibre.

Després del sumari (p. 7), una introducció, (pp. 9-73: en català en les pàgines parelles i en anglès en les senars), presenta, en primer lloc (pp. 9-36), el perfil biogràfic intel·lectual de Pere Daguí: la formació intel·lectual, el mestratge a Mallorca i Roma, els problemes amb la Inquisició, el retorn a Mallorca, l'estada a la cort dels Reis Catòlics, la seva mort i el seu llegat. La segona part (pp. 36-72) de la introducció és dedicada a la teoria de la diferència de Daguí i concretament a les obres editades: el *Tractatus formalitatum brevis* i el *Tractatus de differentia*. Les darreres pàgines (pp. 64-72) de la introducció ofereixen informació de les quatre edicions incunables conegudes del *Tractatus formalitatum brevis* i de l'única coneguda del *Tractatus de differentia*. No s'han conservat manuscrits de cap d'aquestes dues obres.

El cos pròpiament dit del llibre és constituït per l'edició dels dos tractats. En primer lloc, el *Tractatus formalitatum brevis* (pp. 75-101): text llatí en les pàgines parelles i text català en les senars; i traducció a l'anglès (pp. 103-115). El text pres com a base d'edició és el més antic, el de l'edició de Roma de 1485-1486. En l'aparat crític de variants els editors donen també raó del text de les altres tres edicions (Barcelona, 1489; Sevilla, 1491 i 1500). Hi ha també aparat de fonts i de comentaris. I després, seguint la mateixa estructura, el *Tractatus de differentia*: text llatí i traducció catalana (pp. 116-171) i traducció a l'anglès (pp. 173-199). El text pres com a base de l'edició és l'únic conegut: el de l'edició de Jaén de 1500. Complementa aquestes dues obres un *Appendix* amb un fragment de Bernat Lavinheta, *De formalitatibus et novem modis distinctionum* en llatí (pp. 201-205). Arrodoneixen l'edició un índex de noms (pp. 207-208) i un altre de conceptes (pp. 209-212).

La diferència és un tema central en el pensament de Daguí. A més de les dues obres editades en el llibre que ressenyem, també és tractada en la darrera part de l'*Opus divinum*. Si per a Llull la «differentia est ita lumen intellectus, ut cognoscat res; sicut lux est visus, ut attingat entia visibilia» (*Logica nova*, ROL XXIII, 46) o «differentia est id, ratione cuius bonitas, etc. sunt rationes inconfusae siue clarae» (*Ars brevis*, ROL XII, 213), per a Daguí de la diferència «omnis emanat rerum claritas, quoniam etsi omne ens sit scibili, non tamen sine differentia sicut a causa sine qua non» (p. 118). I si per a Llull la diferència és un principi que fonamenta el coneixement en general i en particular el mateix Art, per a Daguí la diferència és «el més difícil i el més general de tots els principis» (p. 38). Tant per a Llull com per a Daguí, la diferència no forma part únicament de l'àmbit de les segones intencions (lògica), sinó de les primeres (metafísica): la diferència és una cosa real, que impregna tota la realitat.

En el *Tractatus formalitatum brevis* (1485) Daguí exposa la teoria de la distinció formal escotista, a partir sobretot de Pere Tomàs. A les set distincions de Pere Tomàs (racional, *ex natura rei*, formal, real, essencial, totalment subjectiva i totalment objectiva), Daguí hi afegeix una vuitena distinció, que anomena «numèrica». Després, en la segona part del tractat, reflexiona sobre aquestes distincions. Daguí, per dir-ho amb les paraules dels autors de la introducció, «resulta ser un reformador crític del sistema de Pere Tomàs» (p. 54). Aquesta teoria de la distinció de Daguí influï en la de Bernat Lavinheta (1523), tal com hom pot veure en el text de l'apèndix (pp. 201-205).

L'any 1500, quinze anys després, Daguí reprèn el tema en el *Tractatus de differentia*. La perspectiva ara és molt més lull·lista. La teoria sobre les relacions de Llull li serveix de base per a l'exposició. La primera part del tractat és

dedicada a l'èsser i la quiditat de la diferència i la segona, al fi de la diferència. La diferència ho impregna tot: el mateix ésser, el món natural, les substàncies espirituals, l'home en l'estat de glòria, els àngels i Déu mateix.

L'obra de Pere Daguí és fonamental per a conèixer la història del lul·lisme, la de l'escotisme i la de l'«escoto-lul·lisme». Daguí va ser una de les figures més destacades de l'Escola escoto-lul·lista de Mallorca, si no el fundador o pioner d'aquesta síntesi filosòfica i teològica a les illes. És molt interessant anar coneixent els detalls d'aquesta síntesi. Cal agrair, doncs, als autors i a l'Obrador Edendum l'edició d'aquesta obra. Han fet una bona feina. El treball en equip ha donat un bon resultat.

Jaume Mensa

### 3) Llull, Ramon, *Doctrina pueril*, adapt. Joan Gelabert

A despit de la proximitat que hi ha entre el català antic i l'actual –sobretot si el comparem amb altres llengües properes–, ja fa un cert temps que s'ha assumit la necessitat d'adaptar i modernitzar els textos catalans medievals abans de posar-los a disposició del públic no avesat a llegir aquesta mena d'obres. Els llibres de Ramon Llull són, sense cap dubte, des del punt de vista de la distància lingüística, que no de la retòrica, dels que més poden dissuadir els lectors a l'hora d'aproximar-s'hi. En aquestes circumstàncies, no podem fer altra cosa que felicitar-nos per totes les iniciatives que vinguin a pal·liar el dèficit d'adaptacions.

Joan Gelabert ha dut a terme diverses modernitzacions lingüístiques de títols lul·lians. El 2004 va publicar una versió del *Llibre d'amic i amat*. Coincidint amb l'Any Llull, van veure la llum les del *Llibre de mil proverbis*, el *Llibre d'intenció* i la *Doctrina pueril*, i l'any següent, el 2017, la de l'immens *Llibre de contemplació*.

L'adaptació de la *Doctrina pueril* respon al convenciment, tal com es diu a la breu introducció que la precedeix, que «Molts dels mals de la nostra època, si no tots, tenen la seva arrel en la manca d'una autèntica educació espiritual». Aquesta mateixa creença ha condicionat la selecció –i, per tant, l'omissió– de capítols, com també la reordenació a què han estat sotmesos. Dels cent que conformen la *Doctrina*, Gelabert n'ha adaptat deu de la part final miscel·lània; els ha situat davant de tot, sota un mateix epígraf, «De la manera segons la qual hom ha d'educar el seu fill», el qual en realitat correspon al títol del cap. 91. El capítol esmentat, el 91, obre la selecció, i el segueixen els cap. 85 («De l'ànima»), 92 («Del moviment racional»), 93 («Dels costums»), 89 («De la hipocresia i de la vanaglòria»), 90 («De la temptació»), 84 («De l'oració»), 87 («De la vida»), 88 («De la mort») i 100 («Del paradís»), en aquest ordre.

A continuació, hi ha recollides diverses sèries de conceptes, especialment productius en la catequètica dels temps de Llull –i també posteriors, és clar–: els deu manaments (caps. 13-22); els septenaris de les virtuts i els pecats mortals, amb els capítols de síntesi que els clouen (caps. 52-59 i 60-67), el septenari dels dons de l'Esperit Sant (caps. 30-36), i les vuit benaurances (caps. 37-44). Aquesta ordenació reproduïx el procés d'aproximació de l'ànima envers Déu, tal com la trobem en autors com ara Hug de Sant Víctor, i modifica, per tant, l'efecte previst per Llull en situar vicis i virtuts en un lloc destacat, al final de la sèrie més estrictament catequètica. Gelabert dona prioritat al recorregut diguem-ne «espiritual», tal com s'apunta al pròleg, mentre que Llull emfasitzava els bons o mals comportaments en aquest món.

A l'adaptació es prescindeix, d'altra banda, de les sèries dels catorze articles de la fe, dels set sacraments de l'Església i dels set gojos de santa Maria (la darrera, de reduïda tradició catequètica), com també d'altres sèries per les quals el llibre de Llull ha estat especialment valorat, com ara les referents a les diverses religions de la Mediterrània de l'època, els capítols dedicats al trívium i al quadrívium i a les disciplines universitàries medievals, o bé aquells en què parla de diversos col·lectius socials.

Un aspecte que no deixa de causar una certa inquietud en una modernització d'aquestes característiques és que no s'hi indiqui de quin original es parteix. Malgrat que al pròleg s'afirmi que l'adaptació no té «cap pretensió filològica ni cultural», i que s'ha fet «pensant que aquesta és la millor manera de servir el lector modern tot encaminant-lo cap al món espiritual», no hauria estat sobrer que s'hagués explicitat a partir de quins materials s'ha treballat.

De la *Doctrina pueril*, se n'ha fet tres edicions. Mateu Obrador va publicar la seva al vol. I de les ORL el 1906; Gret Schib ho va fer a la col·lecció ENC el 1972, i qui signa aquestes ratlles va preparar la de la NEORL el 2005. La consulta de diversos passatges de la nova versió revela que Gelabert ha seguit, preferentment, la darrera edició, però no en exclusiva.

N'aporto un exemple procedent d'un passatge especialment controvertit del començament del cap. 44, «De guardó» (8 de la darrera sèrie de Gelabert i darrer del llibre). La definició inicial del concepte és un passatge difícil, que a més és deturpat en el manuscrit base de l'edició, el ms. *B* (que coincideix amb el de l'edició d'Obrador; es tracta de l'actual ms. 3187 de la Biblioteca de Catalunya). En *B* llegim: «Sperit es guardo promes per guardo lo regne dels cels a aquels qui...». Mateu Obrador va optar per esmenar: «Merit e guany promès per guardó es lo regne dels cels a aquells qui...»; aquesta llició s'inspira en part en una edició de 1736: «Merit y premi del reyne dels

cels tenen aquells qui...». Gret Schib, per la seva banda, partint d'un manuscrit diferent, va editar: «Mèrit és gasardó promès per guardó del regne dels cels a quels...». La solució adoptada en l'edició de la NEORL, en canvi, diu: «Merit es guardó promès; per guardó es donat lo regne dels cels a aquells qui...», que és la lliçó seguida per Gelabert: «El mèrit és un guardó promès; i per guardó és donat el Regne dels cels a aquells qui...».

Tot sembla indicar que, mal que sigui de forma puntual, en l'adaptació s'ha emprat igualment el text establert per Mateu Obrador el 1906. Es tracta d'una edició elaborada amb uns paràmetres filològics diferents i en la qual es detecten nombroses intervencions no recollides a l'aparat. Aquest fet ha implicat l'assumpció inadvertida d'algunes variants introduïdes per l'editor de Felanitx.

En trobem un cas evident a l'inici del cap. 84 (7 de la primera sèrie en la reordenació de Gelabert), en què la *Doctrina* de la NEORL reporta el següent:

Oració es alavament devot, piadós pensament a Deu demanar aternal benuyransa o pregar Deu dels bens qui·s covenen a [en *al ms. B*] esta vida temporal.

Obrador, en canvi, edita el passatge com segueix (la cursiva assenyala les variants no ortogràfiques en què se separa de *B* sense indicar-ho):

Oracio es elevament devot *de* piadós pensament a Deu, *demanant* eternal benuyransa o *pregant* Deu dels bens qui·s covènen en esta vida temporal.

Com es pot veure a continuació, Gelabert ha modernitzat el fragment basant-se en el text de 1906:

Oració és elevament devot de piadós pensament a Déu, demanant eterna benaurança o pregant Déu dels béns que convenen en aquesta vida temporal.

La preposició «de» no té cap tradició a la resta de testimonis de la *Doctrina*; els gerundis deriven, per la seva banda, de la ja esmentada edició de 1736, el text de la qual va ser «traduït a llengua usual mallorquina» (és a dir, modernitzat i adaptat als gustos dels mallorquins del XVIII). Obrador, que disposava de pocs testimonis per esmenar el seu manuscrit base, va emprar-la en múltiples ocasions.

En aquest passatge, d'altra banda, hi observem dues solucions lingüístiques objectables si el que es pretén és «arribar allà on Llull volia arribar amb tota naturalitat», com s'afirma al pròleg: el terme «elevament» no consta al DIEC, sinó que el mot normatiu és el femení *elevació*, i l'accepció del verb *covenir-se* usada per Llull no es correspon pròpiament amb els usos habituals

del modern *convenir*, de manera que hauria estat preferible usar-hi un verb com *corresponen* o una perífrasi com ara *són propis*.

L'afirmació del pròleg que la versió moderna de la *Doctrina* no té «cap pretensió filològica ni cultural» no em sembla que pugui justificar l'adopció de criteris canviants a l'hora de preparar-la. Si es va iniciar la tasca amb una edició i després es va considerar preferible continuar-la amb una altra, que és el que sospito que deu haver passat, s'hauria hagut de revisar amb la nova edició la part ja modernitzada. L'adaptador, com a intermediari entre les edicions filològiques i el públic general, ha de garantir que la seva versió transmeti amb el màxim rigor les paraules de l'autor de l'obra —o la versió més propera que tinguem d'aquestes paraules—, no les dels intermediaris que les han anat modificant al llarg dels segles.

Les objeccions precedents no es contradiuen amb el fet que, en línies generals, l'adaptació de la *Doctrina* feta per Joan Gelabert ofereix un text àgil i entenedor. No hi hauria estat sobrera, això sí, una revisió més acurada, que hauria evitat algunes solucions massa automàtiques. Igualment, tenint en compte l'extensió de l'obra, potser s'hauria pogut oferir una versió moderna de tot el text i no limitar-se a quaranta-tres dels cent capítols que la componen. Entre altres raons perquè fent èmfasi en el vessant espiritual que interessa a l'adaptador, s'ofereix al lector una visió parcial, i inevitablement esbiaixada, de «la manera segons la qual hom ha d'educar el seu fill», d'acord amb el que Llull plantejava a la seva *Doctrina pueril*.

J. Santanach

#### 4) Llull, Ramon, *Llibre de contemplació en Déu*, adapt. Joan Gelabert

Fer una versió actualitzada completa del *Llibre de contemplació* de Ramon Llull és qualsevol cosa menys una anècdota. I això és el que ha fet Joan Gelabert i ho ha dut a terme amb una notable competència. La seva versió de l'*opus princeps* lul·lià ofereix una adaptació del text al llenguatge actual, mantenint-ne el contingut però traslladant la forma a un llenguatge entenedor per al públic actual. Acompanyen el text centenars de notes de lectura, de vegades només explicatives, d'altres de caràcter més personal, però sempre d'interès. Ha publicat el resultat en set còmodes volums: I. L'alegria; II. L'ordenació divina; III. El món dels sentits (A); IV. El món dels sentits (B); V. L'amor i l'oració (A); VI. L'amor i l'oració (B); VII. L'arbre de la fe i de la raó. En total, més de dues mil tres-cents pàgines, que ha imprès sota un segell editorial propi, Publicacions Illa sobre Mar, en el qual ja ha ofert altres versions modernitzades d'obres de Ramon Llull. Aquest procediment d'autoedició comporta que els llibres només es puguin adquirir mitjançant Amazon i, per tant, que no

es puguin trobar a les llibreries. La introducció que encapçala aquesta edició és datada el desembre de 2009; hi ha una addenda de l'estiu de 2017, en què Gelabert es queixa (vuit anys després!) de la impossibilitat de trobar un suport públic per a l'edició de la seva versió i, per tant, justifica la decisió d'autoeditar els llibres via Amazon. Hom pensa que una empresa cultural d'aquesta envergadura hauria de merèixer una difusió més gran: el que ha fet Joan Gelabert és posar l'obra que conté *in nuce* tot el pensament lul·lià a l'abast de tots els parlants de llengua catalana. Potser encara hi seríem a temps.

A. Soler

5) Llull, Ramon, *Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, ed. Francesc Tous Prieto

L'edició per la NEORL dei *Mil proverbis* e *Proverbis d'ensenyament* è il risultato dell'impegno pluriennale di Francesc Tous (iniziato con la tesi dottorale, difesa all'Università di Barcellona nel 2015) nella ricerca su questa particolare e poco esplorata forma espressiva impiegata da Llull, attraverso un'ampia indagine sulla tradizione paremiografica medievale, finalizzata alla contestualizzazione delle raccolte di proverbi lulliani e all'individuazione delle loro caratteristiche peculiari, e una revisione completa della *recensio*, alla luce dei nuovi elementi a disposizione. In una serie di articoli Tous ha fornito approfondimenti sui vari aspetti della questione e ora l'introduzione ai *Mil proverbis* si giova, seppur in maniera necessariamente sintetica, di riferimenti alla teoria retorica dell'epoca e confronti con altri esempi di letteratura gnomica e didattica che consentono di mettere in risalto la personale prospettiva da cui Ramon Llull guardava alla funzione dei proverbi.

Oltre alle due collezioni oggetto della presente edizione, nell'opera lulliana figurano altre raccolte di proverbi come l'*Arbre exemplifical* (misto di narrazioni e proverbi), i *Proverbis de Ramon* (di carattere enciclopedico) e la sezione 2.7 della *Retòrica nova* (esempio dell'uso di questa forma per abbellire il discorso). Dal prologo dei *Mil proverbis* sappiamo che Llull li considerava come un mezzo al servizio della prima intenzione: «Com hom sia creat per coner, membrar, amar, honrar e servir Deu, per açó fem aquests *Mil proverbis* ab que donem doctrina com hom se sapia haver a la fi a la qual es creat». Il medesimo prologo ci offre anche una definizione del proverbio come «strument qui breument significh veritat de moltes coses» e come mezzo per «parlar de totes bones costumes», di cui il lettore può servirsi «al començament de ses paraules». Tous, sulla scia di Barry Taylor, nota l'eccezionalità di questa riflessione da parte dell'autore sul genere che sta impiegando e ne indica l'affinità con le considerazioni sull'utilità retorica del proverbio che precedono la serie

proposta a titolo d'esempio nella *Retòrica nova*; quest'ultima, a sua volta, è coerente con la trattatistica retorica contemporanea, che assegna al proverbio la funzione di apertura del discorso e ne propone serie esemplificative. La struttura e il contenuto dei *Mil proverbis* si avvicinano maggiormente a quelli delle raccolte gnomiche di tipo tematico, ma il riferimento alla retorica dimostra l'attitudine tipica di Llull all'ibridazione di generi e tradizioni diversi con risultati innovativi: la formazione morale dei laici viene completata dall'offerta di uno strumento per l'arricchimento e l'abbellimento dell'espressione orale. Questa importante disamina è seguita dalla descrizione della struttura dell'opera (una collezione di sentenze ordinata sistematicamente, con sequenze tematiche chiaramente delimitabili e un peso particolare dato alle liste dei vizi e delle virtù, in linea con la letteratura didattica e sapienziale del tempo) e prosegue poi nel capitolo dedicato alla diffusione e ricezione della raccolta. La collezione –oggetto di edizioni, traduzioni e adattamenti moderni– è trasmessa da sette manoscritti medievali (uno dei quali conserva solo i capitoli 3 e 4), un manoscritto di metà sec. XVIII (*descriptus* di uno dei codici medievali), una versione latina manoscritta di scarsa qualità (databile tra sec. XVI e XVII) e un'edizione a stampa bilingue latino-catalano pubblicata a Maiorca nel 1746. Da un'attenta analisi delle caratteristiche di questi testimoni emerge l'interesse prevalente dei lettori per la dimensione morale del testo piuttosto che per il suo aspetto retorico. I *Mil proverbis*, infatti, figurano in miscellanee di opere lulliane o pseudolulliane a carattere didattico e catechetico, prevalentemente in catalano e indirizzate a un pubblico laico e anche l'unico manoscritto di contenuto non lulliano, in cui i proverbi del Beato vengono attribuiti a Salomone, raccoglie testi di tipo morale e pratico utili per la formazione di base dei lettori. Per contro, i proverbi di Llull non compaiono mai associati a testi di natura retorica né omiletica, a dimostrazione del loro successo come lettura edificante privata più che come strumento professionale.

Dal punto di vista dell'edizione, il problema principale è rappresentato dalla natura stessa del testo, costituito da sentenze brevi e caratterizzate da strutture linguistiche ripetitive che favoriscono errori e omissioni: la tradizione instabile tipica di questo genere, infatti, determina la comparsa di varie innovazioni nei diversi testimoni, fino alla presenza o meno di interi proverbi. I *Mil proverbis* presentano un grado piuttosto elevato di stabilità testuale, dato che tutti i testimoni conservano l'opera allo stesso stadio, senza tracce di rielaborazioni, ampliamenti o riduzioni (solo in un caso, l'ordine dei capitoli risulta differente), ma le difficoltà per l'editore compaiono comunque quando risulti una discrepanza nel numero di proverbi trasmessi dai due rami della tradizione. In tal caso, la precarietà di questa forma breve e ripetitiva, espressione del



sistema di valori binario tipico del genere sapienziale nonché della letteratura lulliana, rende arduo decidere circa l'autenticità di un proverbio non presente in un intero ramo o in una parte consistente della tradizione. Il numero di venti proverbi per capitolo, sul modello dei *Proverbis de Ramon*, non è rispettato costantemente, in alcuni casi per difetti nella trasmissione; ma in altri, le irregolarità comuni a tutta la tradizione sembrano attribuibili all'archetipo e probabilmente all'autore stesso: il dubbio, quindi, resta.

Complessa è risultata anche l'individuazione di errori significativi, dato che le suddette caratteristiche del testo comportano un'alta probabilità di poligenesi, per cui Tous presenta un possibile stemma avanzando tutte le riserve del caso. Per quanto riguarda la scelta del manoscritto base, la preferenza viene accordata a uno dei due rappresentanti di quella delle due famiglie ipotizzate che offre un numero minore di errori, innovazioni e banalizzazioni. Questo codice della metà XIV secolo, conservato presso la Biblioteca Bartolomé March di Palma e ignoto ai precedenti editori (Rosselló, 1886 e 1901 e Galmés, 1928), non contiene però 6 proverbi presenti nell'altro ramo della tradizione (5 di essi trasmessi da tutti i testimoni della famiglia). Non avendo elementi sufficienti per determinare se si tratti di originali caduti per salto o di aggiunte spurie, l'editore adotta la sensata soluzione di inserire comunque i proverbi in questione, preceduti da un asterisco, considerandoli plausibilmente derivati dall'archetipo, senza tuttavia poterlo affermare con certezza.

L'altra raccolta edita nel volume, i *Proverbis d'ensenyament*, consiste in 174 distici di ottosillabi ed è assimilabile ai testi volgari derivati dai *Disticha Cato-nis* e da altre raccolte latine di ambiente scolastico. Nonostante alcuni proverbi forniscano consigli sulle buone maniere, sul buon uso della parola e sulle relazioni sociali, il carattere dell'opera è prevalentemente morale, con lo scopo di ottenere il pentimento dei lettori e l'orientamento delle loro azioni secondo la prima intenzione: più vicino, quindi, ai trattati sui vizi e le virtù (come si è visto anche per i *Mil proverbis*) che ai libri di cortesia o agli *ensenhamens* occitani.

La scarsità di dati e una tradizione esigua, tarda e deteriorata pongono addirittura in dubbio l'autenticità dell'opera, ma attraverso una disamina dei pochi elementi disponibili e un confronto testuale con altre opere lulliane, Tous assume una posizione condivisibile a favore dell'attribuzione a Llull della raccolta, giunta a noi in forma probabilmente parziale e manipolata, concludendo che potrebbe essere databile tra il 1299 e il 1309; che all'inizio del XV secolo se ne conservava una copia al Palazzo Reale; che il testo ebbe una scarsa circolazione nella penisola iberica dopo la morte dell'autore. Tuttavia, fu copiato in Italia alla fine del XVI secolo e si conserva in due manoscritti che lo trasmettono molto alterato, fino a renderne in alcuni casi impossibile

la comprensione. Si tratta di due codici appartenuti all'umanista napoletano Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601) e oggi conservati presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano, noti ai provenzalisti in quanto latori di testi trobadorici ed entrambi miscellanei compositi. Uno dei due (con segnatura D 465 Inf. e siglato S nell'edizione dei *Proverbis*) presenta una maggiore omogeneità di contenuti e, nella sezione che secondo il sistema di classificazione pinelliano corrisponde a testi in lingua occitana, l'ultimo fascicolo del codice contiene i *Proverbis d'ensenyament* lulliani (seguiti dall'inizio dei *Versos proverbials* di Cerverí de Girona) senza però fornire informazioni sull'antecedente, come avviene invece per altre opere «in lingua catelana» della miscellanea. Pinelli, quindi, inserì nella sua personale raccolta di testi della tradizione trobadorica i distici di ottosillabi lulliani (presenti anche nell'altra miscellanea, siglata M) e Tous sottolinea l'eccezionalità di questo fatto nel contesto della trasmissione antica dei testi in versi di Lull.

I due precedenti editori dei *Proverbis* (Alfred Morel-Fatio, sul numero 11 di *Romania* del 1882 e Salvador Galmés nel volume XIV delle *Obres de Ramon Llull* del 1928) conoscevano solo uno dei due codici pinelliani (S) mentre al momento attuale, oltre al secondo ambrosiano, Francesc Tous dà notizia dell'acquisizione di un ulteriore testimone, seppur parziale, individuato da Barry Taylor presso la British Library, ovvero le annotazioni a margine di un'edizione a stampa (Salamanca 1555) di *Refranes, o proverbios en romance* di Hernán Nuñez, tra le quali figurano 48 proverbi che fanno parte appunto dei *Proverbis d'ensenyament*. Alcuni indizi (maggiore presenza di forme occitane, assenza di errori rispetto agli altri due testimoni, maggiore rispetto della metrica) fanno pensare a un antigrafo più vicino all'ipotetico originale e il testo viene quindi preso come riferimento per apportare correzioni al manoscritto base. La scelta di quest'ultimo conferma la validità del codice S, che contiene meno errori rispetto all'altra miscellanea pinelliana, ma un probabile antigrafo già difettoso e l'incomprensione dei copisti restituiscono comunque un testo molto perturbato, tanto che per un buon numero di proverbi si possono solo formulare ipotesi interpretative, senza arrivare a ricostruirne con certezza il senso originario.

Nell'edizione in ORL XIV Galmés aggiunse i 51 proverbi rimati trāditi dall'ambrosiano O 87 Sup., convinto che facessero parte dei *Proverbis d'ensenyament*. Appurato ormai che si tratta invece della versione catalana dei proverbi appartenenti alla sezione 2.7 della *Retòrica nova*, cui si è già accennato, sono stati ovviamente eliminati nella presente edizione.

In conclusione, si può senz'altro affermare che la pubblicazione di questo volume rappresenta un contributo importante agli studi lulliani, non solo

per l'avanzamento nell'analisi della tradizione delle due opere dal punto di vista ecdotico, a vantaggio dei testi editi, ma anche per l'inquadramento storico-culturale di un genere finora relativamentament poco indagato (nonostante il successo costante nel tempo presso i lettori) tra i molti adottati da Llull per veicolare il proprio messaggio.

Letizia Staccioli

- 6) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXVIII, 142-153. Anno 1309 composita*, ed. Fernando Domínguez Reboiras

Aquest nou volum de les ROL edita una sèrie de dotze obres i documents datats l'any 1309. Després d'una extensa introducció general sobre cada document i les obres recollides en aquest volum, es presenta el context geopolític i/o teològic des del que foren redactades.

Des d'una perspectiva missionera, cal remarcar que el *Liber de acquisitione Terrae sanctae* ens ofereix una exposició del projecte missional de Llull de convertir, per mitjà de l'estratègia militar, tot el Mediterrani en un *mare nostrum christianum*. En aquest sentit, per entendre el rerefons i les veritables intencions de Ramon Llull és molt important tenir present la circumstància històrica i política del moment. La publicació de les cartes incloses en aquest volum certament ajuda a entendre aquests elements. D'altra banda, les extenses introduccions del volum cobreixen amb escreix aquesta necessitat de contextualització.

Des d'una perspectiva teològica, el denominador comú de les obres recollides en aquest volum és la demostració de l'*agere (actus)* en Déu i la seva estructura correlativa. L'accentuació d'aquests dos elements és fonamental per tal que Llull pugui assolir el seu objectiu intel·lectual: demostrar la raonabilitat i la superioritat teològica dels dogmes cristians en relació amb les altres propostes teològiques. D'altra banda, Llull desenvolupa una metodologia formulada mitjançant sil·logismes, a partir dels quals pretén la demostració racional de les veritats centrals de la fe cristiana (Trinitat i Encarnació). La intenció fonamental de les obres de contingut teològic recollides en aquest volum és mostrar l'activitat i la dinàmica interna de les dignitats de Déu. Des d'aquest plantejament, més que refutar les objeccions en contra de la Trinitat i de l'Encarnació, Llull pretén mostrar la necessària congruència d'aquests dos dogmes amb aquesta activitat interna de Déu. La Trinitat de Déu es prova (*sylogistice arguendo*) com una conseqüència necessària de la *intensa agentia* o activitat interna de dotze dignitats o atributs divins (*unitas, bonitas, etc.*), i l'Encarnació és entesa com el *magnum signum* de l'*extensa agentia* o divina operativitat extrínseca de Déu a través d'aquestes mateixes dignitats.

En definitiva, estam davant un nou volum de les ROL fruit d'un intens treball filològic que es combina amb un coneixement profund del contingut dels documents i de les obres de Llull que es presenten.

Joan Andreu Alcina

- 10) Lullus, Raimundus, *Opera selecta*, ed. Viola Tenge-Wolf i Fernando Domínguez Reboiras

Les ROL, editades pel Raimundus-Lullus-Institut i publicades per l'Editorial Brepols, ofereixen una antologia d'obres lul·lianes en dos volums que, en total, sumen més de 1500 pàgines. Fer una compilació representativa d'una producció tan extensa i variada com la de Ramon Llull no era una tasca fàcil. La seva actual editora, Viola Tenge-Wolf, ho raona en la introducció del primer volum. Primer, calia superar els entrebancs materials: es tractava de triar entre els 38 volums que ja han vist la llum, deixant de banda els 18 que encara manquen i on han d'incloure's alguns títols fonamentals del beat Ramon; es tractava també que l'extensió de les obres triades no desbordés el límit de pàgines que els editors s'havien imposat. En segon lloc, calia dur a terme una tria equilibrada de textos, de manera que tots els sectors de l'opus lul·lià hi fossin presents. De les 19 obres seleccionades (5 + 14), només una és una reproducció parcial: l'«Arbre imperial» de l'*Arbre de ciència*. Totes les edicions recollides són reproduccions anastàtiques de les ja publicades a les ROL i van encapçalades pel catàleg d'obres que Fernando Domínguez ja va redactar per a *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, ed. Alexander Fidora i Josep E. Rubio; «Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 214. Raimundi Lulli Opera Latina, Supplementum Lullianum» II (Turnhout: Brepols, 2008).

A. Soler

- 12) *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, ed. Amy M. Austin i M. D. Johnston<sup>1</sup>

Raimondo Lullo fu filosofo e teologo originale, missionario dinamico, scrittore prolifico, la cui opera diede seguito a una larga famiglia di lullismi (parafasando Jordi Gayà, *Una teologia per la missione* 2002). Il volume vuole offrire un'introduzione agevole e, per quanto possibile, completa al pensiero e alla fortuna del beato maiorchino, che permetta di superare le difficoltà principali che incontra lo studioso non esperto: la straordinaria vastità della produzione lulliana (circa 300 testi); l'ampiezza degli studi critici pubblicati

---

<sup>1</sup> Colomba ha recensito Parts 1, 2, 5; Compagno Parts 3, 4.

sul tema; l'uso del catalano in un largo numero di opere, artistiche e letterarie; il carattere esogeno dell'*Ars magna*, strutturata in maniera alternativa al sapere del tempo, priva quasi del tutto di riferimenti alle autorità, e basata su una terminologia caratteristica (il lessico correlativo). Il *Companion* è suddiviso in 5 sezioni tematiche in grado nel loro insieme di dare una conoscenza approfondita su Raimondo Lullo, ma pensate allo stesso tempo come trattazioni autonome (ed esaustive, nelle intenzioni) dei principali aspetti del dinamismo filosofico, teologico, letterario di Raimondo Lullo e del lullismo.

1. La prima parte, «Llull as Philosopher and Theologian», presenta la vita e l'opera del beato. Mark D. Johnston («Ramon Llull 1232-1316», pp. 3-17) ripercorre le tappe principali della vita di Raimondo Lullo, seguendo il racconto della *Vita coetanea*, principale fonte autobiografica (sebbene tutta l'opera lulliana sia percorsa da riferimenti autobiografici), segnalando come le informazioni su alcuni momenti della sua vita risultino lacunose e incerte. Nonostante i numerosi studi (J. N. Hillgarth, F. Domínguez, J. Gayà), restano ancora oscuri, infatti, la data di nascita, gli anni precedenti alla conversione e quelli in cui, convertitosi *ad poenitentiam*, si dedicò agli studi filosofici e teologici, l'anno e le circostanze della sua morte.

Raimondo Lullo è certamente una figura singolare nella storia del pensiero medievale, tuttavia fu pienamente partecipe del suo tempo grazie a una serie di relazioni con uomini politici (si pensi a Giacomo II di Maiorca) e di cultura, che Henry Berlin ricostruisce nel capitolo «Ramon Llull and His Contemporaries» (pp. 18-45). Il confronto, stabilito non solo sulla base di relazioni dirette del maiorchino, segue un percorso tematico individuando riferimenti testuali, coincidenze e divergenze concettuali con i maggiori filosofi e teologi contemporanei, Raimondo di Penyafort, Raimondo Martini, Arnaldo di Villanova, Ruggero Bacone, Tommaso d'Aquino. In primis viene esaminata la questione delle lingue della predicazione e del ricorso all'autorità biblica in ambito missionario, quindi si passa a considerare il ruolo della filosofia nell'esegesi delle Scritture e nella conoscenza del divino, e in ultimo la dottrina teologica della Trinità, *medium* tra il divino e l'umano che rende per Lullo possibile la stessa conoscenza di Dio. È questo il punto di maggior distacco tra il maiorchino e i suoi contemporanei, la totale fiducia nella dimostrazione razionale della fede con argomenti necessari e non probabili (Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*). Per Lullo che elabora

una metafisica «superrealista» (dove espressione e concetto coincidono, Johnston) le *rationes necessariae* sono in perfetto accordo con il discorso teologico e rispondono a un'esigenza evangelizzatrice, che egli sintetizza, in diverse opere, nella vicenda del re musulmano che non volle convertirsi in mancanza di prove razionali dei dogmi cristiani. Accusato più volte di razionalismo, Raimondo Lullo non è, in realtà, un agostiniano (Eusebi Colomer), «who thinks as if Aquinas had never existed» (p. 41). Ragione e fede per il maiorchino non sono in conflitto tra di loro, ma sono inseparabili dipendendo una dall'altra per il loro funzionamento (*Disputatio fidei et intellectus*).

Attraverso un riepilogo delle caratteristiche dell'*Ars magna*, Josep Batalla indaga nel capitolo successivo, «Llull as Lay Philosopher and Theologian» (pp. 46-80), l'originalità di Raimondo Lullo come filosofo e teologo laico. Lo studioso parte dal momento della conversione (*Vita coetanea*) per seguire e restituire tutti gli aspetti e la complessità dell'Arte, in cui si riassumono gli aspetti principali e fondanti del pensiero lulliano: la contemplazione, la missione, la teologia filosofica. L'Arte è cioè uno strumento concettuale pensato per la contemplazione, che si offre al fine pratico della missione e della evangelizzazione attraverso un'elaborazione logico-filosofica del discorso teologico, alternativa a quella aristotelico-scolastica. Batalla insiste sull'orientamento fortemente religioso dell'Arte, che troppo spesso viene ridotta all'«external mechanism» che ne muove il ragionamento. La cosiddetta *ars combinatoria* (l'insieme degli elementi grafici e delle tecniche mnemoniche che muovono il ragionamento artistico) si riduce a semplice procedura se separata da quello che lo studioso definisce l'«internal system» dell'Arte lulliana, in prima e ultima istanza un sistema di contemplazione (*Ars contemplationis*), in grado di spiegare filosoficamente la realtà sulla base di assunti teologici. L'Arte, animata da un dinamismo trinitario, a immagine di quello divino che impronta la realtà creata, è misticamente orientata verso il soprannaturale. In questo senso, sebbene fortemente razionale, il pensiero di Raimondo Lullo origina in una contemplazione che possiede qualità noetiche in grado di condurre alla conoscenza della verità.

Proprio all'analisi dell'*Ars magna* e delle sue caratteristiche è dedicato il quarto capitolo, «Llull's Great Universal Art» (pp. 81-116). La «Grande Arte» di Raimondo Lullo, non può essere ricondotta a

un singolo testo (sebbene spesso ed erroneamente sia identificata con una specifica opera, ad esempio *Ars compendiosa inveniendi veritatem* o *Ars demonstrativa*), ma costituisce un unico metodo presente con caratteristiche non sempre uguali in tutta la produzione lulliana. È un meccanismo razionale posto al servizio della fede, per difenderla e diffonderla allo stesso tempo. Ed è universale (*Ars magna universalis*), in quanto il suo nucleo costituisce il fondamento epistemologico di ogni scienza particolare. Josep Rubio ripercorre sinteticamente il metodo e i principi dell'Arte lulliana, dalle *dignitates* alle figure, dalle regole alla soluzione delle questioni, nel loro lungo percorso evolutivo, che ebbe un momento significativo di sistemazione del meccanismo combinatorio nella *Tabula generalis* (1293-94) e si concluse con l'*Ars generalis ultima* (1308).

2. In apertura della seconda parte («Lull as Evengelist») George Stone indaga il rapporto tra Raimondo Lullo e l'Islam («Ramon Lull and Islam», pp. 119-145). Si tratta di un tema molto ampio che ha prodotto una vasta letteratura critica. Lo studioso si concentra quindi su alcuni elementi che considera essenziali: la conversione dei musulmani e il suo metodo; la rappresentazione che Lullo dà dell'Islam, di Maometto e del Corano nei suoi scritti; le possibili radici islamiche di alcune dottrine lulliane. Nel racconto della *Vita coetanea* l'Islam è presente sin dai primi momenti della conversione, nell'intento di ricondurre i musulmani nell'alveo della cristianità (*in conuertendo ad ipsius <Christi> cultum et seruitium Saracenos, qui sua multitudine christianos undique circumcingunt*). L'Arte stessa è per ammissione del maiorchino fondata su elementi comuni alle tre religioni monoteiste. Risulta evidente pertanto che vi sia una qualche radice islamica nel pensiero lulliano, specialmente nelle dignità divine (si pensi alla figura A) e nella terminologia correlativa. Sebbene inoltre Lullo non espliciti mai le sue fonti arabe, si possono trovare alcuni punti di contatto soprattutto con Al-Gazali, la cui logica il beato commentò nella sua prima opera (*Compendium logicae Algazelis*, 1271/72). La ricerca del dialogo con i musulmani e in generale con le altre religioni è al centro di uno dei primi scritti il *Liber de gentili et tribus sapientibus*. In questo fortunato testo, dove tre dotti delle tre religioni conversano pacificamente delle proprie fedi, Lullo presenta in maniera neutra Maometto e la dottrina islamica, a differenza della quasi contemporanea *Doctrina pueril* in cui il profeta musulmano è

descritto in termini negativi. E addirittura la fama di filosofo della tolleranza pare cadere nel *Liber de fine* (1301) dove Lullo in ultimo accoglie l'uso della forza militare nel suo programma missionario. In realtà, per Stone il discorso sulla tolleranza è mal posto, in quanto Lullo elabora il suo metodo in virtù dello scopo (la conversione degli infedeli), adattando quindi il discorso sui musulmani al suo pubblico (si pensi al *Liber de gentili* pensato per fornire materiale ai missionari cristiani nelle controversie; alla *Doctrina pueril*, una sorta di manuale dedicato al figlio Domenico in cui Lullo ci restituisce la sua visione più autentica dell'Islam e di Maometto; al *De fine* e al *Desconhort*, in cui il ricorso alla spada, Lc 22:38, è funzionale a creare le condizioni necessarie alla predicazione e alla stessa conversione). Ed è di fatto al fine di rendere chiaro il messaggio cristiano ai musulmani che il maiorchino rifiuta il ricorso alle autorità bibliche e realizza un discorso teologico basato sulla dimostrazione razionale dei dogmi religiosi.

L'incontro con le altre religioni nell'opera di Raimondo Lullo è al centro del sesto capitolo «Llull and Inter-Faith Dialogue» (pp. 146-175). Annamarie C. Mayer ripercorre le caratteristiche principali del dialogo interreligioso che Lullo sperimentò predicando in terra d'Africa ed elaborò in alcuni testi, primo tra tutti, ancora, il *Liber de gentili et tribus sapientibus. Procurator infidelium e christianus arabicus*, così come egli stesso si definì, Lullo non solo intendeva riunire l'intera umanità nella *vera religio* ai fini di una pace universale, ma soprattutto aspirava alla salvezza eterna degli infedeli, altrimenti dannati. La conversione degli infedeli era un obiettivo perseguito da più parti al tempo (Domenicani e Francescani in primis), tuttavia Lullo propone un nuovo metodo per condurre tutte le fedi nell'unico scopo di «amare, conoscere, temere e servire Dio», basato su un fondo comune alle tre religioni, gli attributi di Dio. Questa nuova strategia del dialogo coincide naturalmente con il discorso artistico e prevede la dimostrazione razionale dei dogmi della fede, secondo un'esigenza di *rationes necessariae* da parte dei non-cristiani che egli aveva verificata nei suoi viaggi di predicazione (Bugia). Lullo non vuole forzare la dottrina cristiana su quella non-cristiana, ma offrire un invito al dialogo alle altre religioni. L'attitudine interreligiosa della sua teologia costituisce l'altro elemento di novità del suo approccio. Questo clima di reciproco rispetto ed eguale accoglienza delle posizioni delle altre fedi nella disputa, porta la Mayer a parlare (qui come altrove), di una strategia



trialogica («tria-log», p. 171), di cui è cifra un genuino «inclusivism», non formale (Herman Beck) ma sostanziale.

Nonostante dunque questa vocazione al dialogo, la crociata e l'azione militare come strumento di promozione della fede furono elementi presenti nella strategia della missione di Raimondo Lullo. Pamela Beattie, «Ramon Llull's Crusade Treatises» (pp. 176-213), offre un excursus della letteratura lulliana dedicata alla crociata (*Liber de passagio, Petitio Raymundi ad Caelestinum V papam, Petitio Raymundi ad Bonifatium VIII papam, Liber de fine, Liber de acquisitione Terrae Sanctae* e il memorandum approntato in occasione del concilio di Vienne e incluso nella sesta sezione del *Liber de ente*) ricostruendo l'evoluzione della riflessione lulliana sul tema. Si tratta di alcuni brevi trattati, scritti in circa due decenni (1292-1311), che provano come anche per Lullo la crociata si legasse alle strategie di conversione degli infedeli e di riforma della Chiesa. Il beato discute in questi testi di operazioni militari, questioni finanziarie, istituzione di scuole missionarie, strategie di predicazione, benefici spirituali, rispondendo a urgenze politiche e religiose del tempo, adattando di volta in volta i suoi piani ai diversi destinatari (pontefici, ma anche sovrani). Anche in questo caso vi è un'ampia bibliografia e interpretazioni divergenti sulla diversità di posizioni che Lullo prese nei confronti della crociata. Lullo non era un uomo corteo di curia né un politico di professione, ma era un laico consacratosi *integre* alla difesa e alla promozione della fede cristiana. L'accettazione dell'azione militare all'interno del suo vasto programma missionario testimonia, conclude Beattie, quanto profondamente la cultura della crociata fosse penetrata e radicata nella parte laica della società del tempo.

3. La terza parte del volume, «Llull as Vernacular Writer», presenta le opere che Lullo scrisse in catalano e si apre con la trattazione di José Aragués Aldaz, dal titolo «Ephemeral Stories: Llull and Mediaeval Exemplary Literature» (pp. 217-304). Un breve *excursus* sul genere della letteratura esemplare nel Medioevo, sia in ambito latino che romanzo, fa luce sullo sfondo letterario nel quale il maiorchino opera. Lo studioso tratta quindi del genere letterario degli *exempla* nelle opere lulliane: il *Llibre de contemplació*, il *Blaquerna*, il *Llibre de meravelles*, che contiene il *Llibre de les bèsties*, l'*Arbre exemplifical* e la sezione «pulchra exempla» della *Rhetorica nova*. Una colle-

zione di miracoli mariani si rintraccia nel *Llibre d'Ave Maria* e nel *Llibre de sancta Maria*. Lo studioso illustra il passaggio dall'esemplarismo elementare della fase quaternaria della produzione lulliana, nella quale domina l'utilizzo della metafora, all'esemplarismo divino della fase ternaria, che si fonda sulle Dignità divine e sulla teoria dei correlativi. Questo gli permette di mostrare come l'*exemplum* in Lullo possa così assurgere a diverse finalità configurandosi come luogo di meditazione e strumento euristico, accanto alle forme di dimostrazione logica e razionale. L'analisi si arricchisce non solo di una digressione metodologica ma anche di richiami puntuali alle tradizioni orientale e occidentale, mostrando un Lullo dotto e informato che rielabora con originalità le fonti utilizzate.

La sezione prosegue con lo studio di Alexander I. Ibarz, dal titolo «Narrative structure and cultural significance» (pp. 305-363). Il *Blaquerna* e il *Fèlix* o *Llibre de Meravelles* sono l'oggetto della trattazione, che ha inizio con toni polemici verso coloro che avrebbero sminuito il valore letterario di alcuni testi lulliani dando prevalenza all'intento missionario dell'Arte o indicando come genere letterario di ispirazione la produzione sermocinale (pp. 312-313). L'esposizione verte dapprima sul realismo narrativo del *Blaquerna*, del quale si illustrano gli intenti e le tecniche narrative, per spostarsi con le stesse modalità sul *Fèlix*. Lo studioso rintraccia in questo romanzo la presenza di topoi della poesia trovadorica contro quel filone di ricerca che, sulla base del noto passo iniziale della *Vita coetanea*, avrebbe assegnato a Lullo un rifiuto totale della lirica dei menestrelli (p. 338). La figura dell'eremita laico, infine, come arbitro di tutte le questioni spirituali porterebbe in sé alcuni tratti degli eremiti catari (p. 358). Il riferimento ai catari è molto interessante ed è già suggerito in letteratura da Silvio Melani («Origine e destino ultimo della materia e del mondo. Note minime sulle concezioni dei catari, di San Tommaso d'Aquino, di Raimondo Lullo e del Maestro del Testamentum», *A. Monogràfic Llull: filosofia, filologia, pedagogia, storia. Napoli all'epoca di Llull. Anteprema, eHumanista/IVITRA* 10 (2016), pp. 43-49).

Al lettore sembra opportuno evidenziare la sezione 118 del *Llibre de contemplació*, non menzionato da Ibarz. In esso Lullo accusa i menestrelli di indurre all'adulterio e alla pratica della guerra. Su questo luogo attirano l'attenzione Lola Badia, Joan Santanach e Albert Soler, in *Ramon Llull as a Vernacular Writer* (Woodbridge 2016). I tre

studiosi non negano un uso delle tecniche trovadoriche nelle opere lulliane, mostrano invece che una rivalorizzazione della lirica trovadorica secondo Lullo è possibile grazie a quei menestrelli che con le loro lodi onorano, amano e servono Dio.

Inquadrare il «*novelist's intention*» (p. 308) di Lullo all'interno dell'Arte non gli nega, a mio avviso, un posto nella storia del romanzo. L'Arte ingloba piuttosto diversi generi letterari e qui sta l'expertise di Lullo. Il lavoro di Ibarz e di tutti coloro che in generale cercano in Lullo tracce di specifiche correnti letterarie e dottrinali è molto importante perché mira a definire il suo posto nella storia delle idee e della cultura in diversi ambiti.

Mary Franklin Brown, in «*Ramon Llull as encyclopedist*» (pp. 364-396), presenta il Lullo enciclopedista, autore del *Llibre de contem- plació*, della *Doctrina pueril*, del *Llibre de meravelles* e dell'*Arbre de sciència*. Un'introduzione generale all'enciclopedismo medievale e alle sue caratteristiche evolutive accosta l'opera lulliana a quella dei grandi enciclopedisti vernacolari. Identificando diverse tipologie enciclopediche Franklin-Brown può meglio definire i testi presi in esame rintracciandone la continuità e l'originalità rispetto alla tradizione. In generale la studiosa è molto attenta sia al contesto che alle esperienze intellettuali di Lullo. Rispetto all'uso consolidato della tradizione enciclopedica, la totale assenza di citazioni nelle sue opere viene a ragione collegata al suo pubblico, non solo cristiani ma anche ebrei e musulmani, per i quali i riferimenti alle autorità cristiane non avrebbero avuto nessun valore argomentativo.

4. La quarta parte del volume, «*Renaissance and Modern Lullism*», tratta del lullismo dal xv al xviii secolo. Come indicato in prefazione, manca la trattazione del xiv secolo, che registrerebbe, si afferma, «*such interesting, but isolated, late medieval or early Renaissance examples of Lullist activity*». In realtà il lullismo del xiv e del primo xv secolo rimane per certi versi ancora da indagare e si intreccia con la storia dello pseudolullismo alchemico, anch'esso assente nel volume. La pseudoepigrafia alchemica lulliana dà vita ad una vera e propria dottrina filosofica sviluppata con erudizione nel *Testamentum* (ca. 1330), come ha mostrato Michela Pereira in innumerevoli interventi, e presente in diversi trattati di alchimia che circolavano tra le mani degli intellettuali del continente di quel tempo.

La sezione si apre con il contributo di Linda Báez Rubí, «Lullism among French and Spanish Humanists of the Early 16<sup>th</sup> Century» (pp. 309-436). Ne risulta una ricezione di Lullo che investe diversi aspetti della sua dottrina: l'Arte come metodo dialettico, l'ispirazione mistica, l'indagine sulla natura e, infine, il motivo apologetico e missionario. La presentazione, pur nella sua brevità, introduce con nettezza ed efficacia il tema dello studio. La studiosa presenta i due circoli di intellettuali che coltivarono nel XVI secolo gli studi lulliani in Europa, quindi la figura del francese Lefèvre d'Étaples e del cardinale spagnolo Francisco Jiménez de Cisneros. A entrambi si deve una diffusione delle opere lulliane anche in termini materiali grazie alla loro intensa attività di stampa. Báez Rubí schizza l'influenza che Lullo ebbe sui lullisti dei due ambienti, soffermandosi maggiormente sul lullismo di Charles Bovelles. Al lettore vengono poi introdotte le figure di Barnardo di Lavinheta, Pere Daguí e del cardinale Cisneros. Alonso de Proaza e Nicholas de Pax chiudono il contributo.

Rafael Ramis Barceló, in «Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century» (pp. 437-470), offre con generosità di dati storici un quadro variegato della ricezione di Lullo fino al XVIII secolo. Il contributo rintraccia sedi geografiche, istituzioni e personaggi conducendo un'analisi scientifica a carattere storico. L'introduzione definisce il contatto di Lullo con le università del suo tempo e apre un utile preambolo metodologico per orientarsi all'interno del tema affrontato. Ramis distingue diversi centri di diffusione del lullismo: cattedre ufficiali di natura istituzionale, di natura privata, scuole conventuali francescane e para-università. Accanto ad essi si contano i *magistri* di orientamento lulliano, coloro che si avvalsero dell'Arte per sviluppare una propria dottrina. Seguendo questa griglia lo studioso traccia una cartografia dell'insegnamento del lullismo negli ambienti accademici con un criterio cronologico fino al XVIII secolo. Nonostante le varie condanne da parte dell'inquisizione e di altri organi ecclesiastici nel corso dei secoli, emerge una diffusione del lullismo ampia e significativa in tutta Europa. Nel Rinascimento, in particolare, il lullismo appare un fenomeno complesso, dinamico e vitale non solo in Spagna, dove si registra la maggioranza delle scuole e università lulliste, ma anche in Italia e Francia. Nel centro Europa è invece grazie all'interesse di Alsted che il lullismo si mantiene vivace cristallizzandosi successivamente, tra XVII e XVIII secolo, nella città di Mainz dove operò Ivo Salzinger.

Roberta Albrecht, in «Lull in Seventeenth-Century England» (pp. 471-495), presenta in breve la ricezione di Lullo nell'Inghilterra del XVII secolo. La ricerca dell'armonia e l'utilizzo di tecniche mnemoniche per la formulazione di un linguaggio universale vengono indicati come gli ingredienti che i lullisti inglesi del XVII secolo cercano e trovano nell'Arte lulliana. Si accenna alla corrente ermetica senza tuttavia trattarla. Partendo dalla ricostruzione delle biblioteche del tempo, fa seguito un excursus di intellettuali inglesi lullisti noti e meno noti, che facevano capo alla Royal Society. L'attenzione si sposta poi sulle tracce di lullismo e antilullismo nella letteratura inglese, da John Milton a John Dryden. Albrecht schizza infine il lullismo musicale di Lord Herbert of Cherbury e chiude la sezione con il lullismo interessato alla kabbalah ebraica per la conversione degli ebrei al Cristianesimo. La studiosa volge lo sguardo, nel corso del contributo, anche al lullismo continentale, soprattutto tedesco, in continuo contatto con i milieux inglesi.

5. L'ultima sezione, «Lullist Missions to the New World», presenta in ordine cronologico i maggiori esempi di evangelizzazione ispirati al metodo lulliano in America. John Dagenais («A Lullist in the New World: Bernat Boil», pp. 499-514) riferisce il caso del frate Bernat Boil, che accompagnò Cristoforo Colombo nella seconda spedizione nelle Nuove Indie (1493-1496). Il rapporto di Boil con l'opera e il pensiero di Raimondo Lullo è documentabile grazie allo scambio epistolare col lullista maiorchino Arnould Descós. Sebbene sia difficile stabilire l'effettivo legame di Boil con il lullismo, che rimase forse solo un'intenzione, e verificare la sua attività di missionario, la vicenda del «primo apostolo delle Indie», per lo studioso, è una prova, seppure fievole, della diffusione delle idee di Raimondo Lullo.

La scoperta dell'America nel 1492 offrì all'Arte lulliana nuove prospettive di diffusione e impiego nell'evangelizzazione degli indigeni. Linda Báez Rubí («Lullism in New Spain», pp. 515-532) ricostruisce brevemente il milieu di missionari francescani legati in qualche misura al lullismo mandati in America dal cardinal Jiménez de Cisneros con la seconda spedizione di Colombo, per concentrarsi più approfonditamente sulle figure di Juan de Zumarraga (1468-1548) e Diego de Valadés (1533-ca. 1583), che presentano nelle loro opere evidenti influenze lulliane. Infine ancora Dagenais nell'ultimo capi-

tolo («A Lullist in the New World: Junípero Serra», pp. 533-551), ri-percorre la vicenda del frate Junípero Serra (1713-1784). Dopo essere stato studente e professore al convento di San Francesco in Palma, Serra seguì la propria vocazione missionaria e trascorse la seconda parte della sua vita in Messico e in California. Prove del contatto tra Serra e Lullo risalgono agli anni dell'insegnamento a Palma, ma non vi sono indizi che dimostrino l'influenza delle strategie lulliane di conversione sull'attività missionaria del francescano in America. Il forte legame che Serra aveva con un piccolo crocifisso, probabilmente appartenuto al beato maiorchino, testimonia tuttavia che nei secoli si era sviluppato un differente tipo di lullismo, più intimo e devozionale.

Coralba Colomba i Carla Compagno

- 14) aa. vv. *Ramon Martí's Pugio fidei studies and texts*, ed. Göрге K. Hasselhoff i Alexander Fidora

Tot i que el nom de Ramon Llull no apareix a l'índex de noms d'aquest volum (pp. 267-268), que recull nou estudis sobre el *Pugio fidei* (1280) de Ramon Martí, convé que els lul·listes en coneguin l'existència: en tractar de les relacions de Llull amb el mon hebreu és inevitable contrastar les seves aportacions a la polèmica religiosa amb l'obra d'aquest dominicà, estricte contemporani seu, que va dedicar tants esforços a construir una complexa eina de combat contra la fe mosaica. Tal com expliquen els curadors, els treballs reunits en un volum, presentats durant unes jornades celebrades a la Universitat de Bochum el març del 2013, són una mostra dels estudis preparatoris de l'edició del *Pugio* que s'està elaborant per a la *Biblioteca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae*, de l'Obrador Edendum de Santa Coloma de Queralt. En aquella reunió l'equip editorial prengué la decisió d'usar com a còdex base, d'entre la trentena de testimonis manuscrits i impresos de l'obra, el que porta la sigla *G*, conservat a la Bibliothèque de Sainte-Geneviève de París (vegeu les sigles a la p. 30), considerat autògraf: es tracta d'una tria que orienta les investigacions ecdòtiques i codicològiques. Així per exemple, el primer treball del recull, «The Preface to the *Pugio fidei*», pp. 11-21, de Göрге K. Hasselhoff i Syds Wiersma, presenta l'edició, a partir de *G*, del prefaci de l'obra, un text que apareix de forma irregular en molts manuscrits i que és la clau per entendre el programa apologetic del *Pugio* i la funció de l'ús que s'hi fa dels textos rabínics, com el Talmud i els Midrashim, en la discussió de la Torah. Martí també explica en aquest pròleg perquè tradueix ell mateix l'Antic Testament en lloc de servir-se de la Vulgata de sant Jeroni. La centralitat de l'atenció a

la lletra de l'Esriptura situa, com és ben sabut, Martí i Lull en dues actituds intel·lectuals antitètiques. Per això és tan útil llegir aquesta *Praefatio pugionis* a les pp. 12-21, en doble columna amb la versió anglesa. La inclusió de citacions en hebreu, amb la corresponent discussió lingüística i interpretativa, il·lustra el *modus operandi* de debat textual que Lull va descartar per suplir-lo amb l'Art. En aquesta línia és instructiu el treball quart, «Weapons against the Jews. Motives and Objectives of the Preface of the *Pugio fidei*», de Syds Wiersma, pp. 103-119.

El segon treball, «The Projected Edition of Ramon Martí's *Pugio fidei*. A Survey and a Stemma», de Göрге K. Hasselhoff, pp. 23-39, compleix la promesa del títol, mentre que el tercer, «Le manuscrit latin 1405 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris). Autographe et oeuvre d'un converti», de Philippe Bobichon, pp. 39-101, combina la codicologia amb la filologia per argumentar a favor del fet que la familiaritat de Ramon Martí amb la llengua hebrea només s'explica perquè procedia d'una família de jueus conversos.

Quatre dels restants treballs, tots d'alta especialització, tracten de les fonts llatines i hebrees del *Pugio*. Ann Giletti, «Early Witness: Thomas Aquinas, Albert the Great and Peter od Tarentaise in Ramon Martí's *Pugio fidei* (c. 1278)», pp. 121-156; Ryan Szpiech, «Ramon Martí's New Testament Citations in Hebrew. A Trascription and Further Observations», pp. 157-208; Göрге K. Hasselhoff, «*Judei moderni* in the *Pugio fidei*. With an Edition of Texts Quoted from Jonah ibn Janah, David Kimhi, Rabbi Rahmon, and Moses Nahmanides», pp. 175-208; Yosi Yisraeli (amb un *Appendix* de Göрге K. Hasselhoff), «Abraham Ibn Exra in the *Pugio fidei*. Compilations, Variations, and Interpolations», pp. 209-240. Alexander Fidora i Eulàlia Vernet i Pons, «Translating Ramon Martí's *Pugio fidei* into Castilian», pp. 241-260, presenten el manuscrit 720 de la Biblioteca Geral de Universidade de Coimbra, que conté fragments de traducció de l'obra al castellà del segle XIV.

L. Badia

17) Amengual Bunyola, «La política lingüística abans de la política lingüística: el multilingüisme monolingüe en el pensament de Ramon Lull»

Ramon Lull aprèn l'àrab i escriu en llatí, català i occità, però al capítol 94 del *Romanç d'Evast e Blaquerna* eleva la recuperació del llatí com a llengua única a programa de reordenament ideal de la societat cristiana. Aquesta és la paradoxa –prou estudiada pels lul·listes– que aquest article fa servir de pretext per exposar la posició dels teòrics de la filosofia política que, en matèria de planificació lingüística, han deixat de banda el lloc comú tradicional, segons el qual la diversitat lingüística és una disfunció que ha de ser corregida. El

pensament occidental sobre la diversitat lingüística, en efecte, s'ha caracteritzat pel que l'autor considera una «mentalitat monolingüe», que denomina «multilingüisme monolingüe».

El manteniment i la promoció de la diversitat lingüística a l'hora de bastir polítiques lingüístiques justes és una opció que s'ha començat a defensar els darrers quinze anys i es basa en una ètica lingüística nova, en la qual Amengual milita. En aquesta orientació teòrica la maledicció bíblica de Babel ha passat a ser un «blessing», segons escriu un dels autors més citats: Y. Peled, *The Blessing of Babel: Linguistic Diversity and Human Development* (Pavia: Istituto Universitario di Studi Superiori - Human development, Capability and Poverty International Research Centre, 2008).<sup>2</sup> Tenint en compte que l'actual hegemonia de l'anglès fa perillar la linguodiversitat i provoca situacions d'injustícia lingüística, l'article pondera l'enorme repte d'elaborar una teoria normativa de la política lingüística que salvi la pluralitat lingüística partint de la idea que una tal diversitat és un fet natural i positiu.

Des d'aquesta perspectiva teoricopràctica, Llull fa el trist paper de qui, tenint tots els mitjans per desfer el lloc comú de la secular «mentalitat monolingüe», es limita a repetir la lliçó apresada de la llengua única, arbitrant tot de trucs més menys enginyosos per aconseguir que les noves generacions de cristians parlin només en llatí.

La bibliografia sobre l'ús de les llengües en Llull, teòric i pràctic, s'ha enriquit molt d'ençà de la introducció a les *Obres Essencials* de Llull que F. de B. Moll i A. M. Badia i Margarit van escriure el 1957 i de la introducció a Llull d'Armand Llinarès, del 1968, que són els únics escrits crítics sobre la qüestió que sembla conèixer Amengual, tot i que, al títol del seu treball, promet parlar de «multilingüisme monolingüe» ni més ni menys que en el «pensament» de Ramon Llull. No és el moment de donar lliçons, però l'article que ressenyem, per arribar al pensament lul·lià sobre la llengua, hauria hagut de tenir en compte bastantes coses més que el capítol 94 del *Romanç de Blaquerua*: des de la troballa de l'*affatus* com a sisè sentit, a l'aplicació de l'Art a la gramàtica i la retòrica, a la pràctica de l'autotraducció i l'autocomentari, i fins i tot la consideració del *Romanç de Blaquerua* com a obra de ficció i no de prescripció teòrica, escrita en un moment molt concret de la carrera d'es-

---

<sup>2</sup> Vegeu també Peled, Y. «Marching forward into the past: Monolingual multilingualism in contemporary political theory», a *Standard Languages and Multilingualism in European History*, M. Hüning, U. Vogl i O. Moliner (eds.), John Benjamins Publishing Company (2012), pp. 71-95 i Amengual Bunyola, G. A. (en premsa), «Teoria normativa de la política lingüística i filosofia política: desenvolupaments actuals del debat sobre la justícia lingüística», comunicació presentada al *III Congrés Català de Filosofia. Passat i present*, Palma (21-23 de gener de 2015).



criptor de Llull. La Llull DB ofereix en accés obert la majoria dels treballs rellevants sobre aquestes qüestions i orienta sobre el pensament de Llull en allò que es refereix a la comunicació. És benvinguda, en canvi, l'actualització bibliogràfica que el treball ofereix a propòsit dels teòrics de la normalització lingüística que assumeixen la confusió de Babel com una benedicció.

L. Badia

- 18) Amengual i Batle, «Ramon Llull y los reformadores de su entorno: beguinas y begardos, la Orden de les Apóstoles, Felipe de Mallorca y Sancha de Nápoles»

L'autor ofereix un ampli i documentat repàs a l'activitat i a la trajectòria de reformadors eclesials vinculats, d'una manera o altra, amb Ramon Llull. Es tracta sobretot de membres de la casa reial mallorquina: els infants Felip i Ferran, i la reina Sança de Nàpols; encara que també es fa atenció a Angelo Clareno, el beguinatge i a l'Orde dels Apòstols de Segarelli de Parma, i col·lateralment a molts altres personatges coetanis. L'estudi, que és ple de dades valuoses i d'observacions interessants, en realitat està format més aviat per una sèrie de monografies en què la figura de Llull va apareixent i desapareixent. Precisament per la importància del treball, hom hauria agraït una estructuració més articulada i un tractament més sobri de la informació que, entre altres coses, en permetés una localització més fàcil i ràpida. Sigui com sigui, la principal conclusió, des del punt de vista dels estudis lul·lians, és que el projecte missional de Ramon singularitza la seva posició enfront dels reformistes de l'època, amb els quals, això no obstant, manté relacions directes i comparteix algunes posicions. Així, tenint en compte aquest agut sentit missional lul·lià, l'anàlisi que fa Amengual del tractament que Llull dona a l'Orde dels Apòstols al *Blaquerna* i al *Fèlix* (entre la lloança i la censura) representa una aportació valuosa a aquesta qüestió tan debatuda. En qualsevol cas, estem davant d'un treball que a partir d'ara serà un punt de referència per als estudis sobre el reformisme eclesial en el context mallorquí dels segles XIII i XIV.

A. Soler

- 21) Badia, Lola, Joan Santanach i Albert Soler, «Storia e geografia nel *Romanç d'Evast e Blaquerna* di Ramon Llull»

Tant al *Romanç d'Evast e Blaquerna* (*REB*) com al *Llibre de meravelles* es narra el viatge dels protagonistes corresponents, un viatge vivencial però que transcorre al llarg d'un temps i d'un espai ficticials. Tanmateix, temps i espai són indefinits: en cap moment sabem el temps que passa, en quants

d'anys esdevé l'acció. Tampoc s'identifica el nom de la ciutat on transcorre la primera part del *REB*, on és l'abadia o el bisbat de Blaquerna i només és quan el protagonista esdevé papa que, explícitament, l'acció se situa a Roma. No hi ha més espais específics que els necessaris. La resta de referències geogràfiques (Miramar inclòs) es lliguen als projectes missioners del papa Blaquerna. Arran d'aquesta reflexió, els investigadors analitzen com Llull basteix les nocions de temps i espai justament excloent-ne la geografia i la història, en una obra que prescindeix de cites d'autoritat però en la qual s'hi perfilen tot un conjunt de pistes que permeten reconstruir aquestes dues nocions. Així mateix, Llull dissenya unes coordenades temporals que descansen sobre l'Art. Diuen els autors que hi preval, al *REB*, «una visione teologica della storia: se l'unico tempo importante è il tempo escatologico, l'Arte di Ramon apre una nuova prospettiva di avviamento alla Salvazione». Segons Llull, el temps dels miracles s'és acabat, en el sentit que es refusa la veritat si només es fonamenta en ells. El temps present és el temps de la convivència de la Fe amb l'Intel·lecte, en el marc de l'Art: l'Art esdevé, naturalment, un instrument de salvació, que requereix noves vies de comunicació. Blaquerna està cansat d'observar (i de denunciar) com no es compleix el principi de la primera intenció, per la qual cosa el mon està en crisi.

En definitiva, la lectura que ens proposen Badia, Santanach i Soler, en aquest volum d'homenatge a Michela Pereira, és una reflexió madura sobre la manca de nocions temporals i espacials específiques, mancança que respon, com tot en Llull, a una intencionalitat ben definida de cara a la constitució del projecte de l'Art.

M. Ripoll

27) Báez-Rubí, «La herencia de Ramon Llull en el descubrimiento, conquista y colonización de América: propuestas y perspectivas»

L'autora proposa una revisió historiogràfica de la presència de Llull a Amèrica, en un marc cronològic que s'estén des de finals del segle xv fins a finals del segle xvi. El treball aplega i analitza les referències que s'han fet, especialment en els últims anys, sobre la possible empremta lul·liana de diferents frares franciscans que van participar en l'evangelització de terres americanes després de la conquesta, i en els escrits dels quals és possible detectar-hi indicis d'un coneixement de l'obra i el pensament de Llull. L'objectiu és mirar de determinar quin tipus d'influència pogué exercir la doctrina lul·liana en aquests autors.

Després d'una valoració ràpida sobre el possible lul·lisme dels primers missioners (Bernat de Boil, Juan de Robles, Bartolomé de las Casas, Alonso de

Molina), el treball se centra en l'obra de quatre frares que van tenir un paper fonamental en l'organització de la vida religiosa en terres americans durant el segle XVI: Toribio Benavente y Motolinía, Juan de Zumárraga, Diego de Valadés (estudiats prèviament per Báez) i Jerónimo de Alcalá (estudiat per Rodolfo Fernández a *Retórica y antropología del mundo tarasco: textos sobre la Relación de Michoacán*, 2011). En cada cas, s'ofereix una breu presentació del frare missioner i de les seves obres i s'assenyalen les possibles connexions lul·lianes que contenen. Segons l'autora, aquesta influència es plasma, sobretot, en la idea de missió i conversió, en l'aspecte contemplatiu, en la idea d'explicar la fe a partir de principis racionals, en l'ús de recursos mnemònics per a l'exposició de continguts doctrinals i en el que anomena «una retòrica lulista de corte humanista». Báez conclou que el lul·lisme americà del segle XVI presenta diferents graus i adaptacions i que parteix d'una base humanista comuna en l'aspecte retòric i pedagògic. Ara bé, cal observar que algunes connexions són difícils de justificar, ja que parteixen de recursos que tenen un ús força generalitzat.

En l'ús de la bibliografia especialitzada sobre l'obra i el pensament de Llull, l'autora no té en compte treballs i eines fonamentals com la Lull DB, la *Introduction* publicada per Brepols l'any 2008 (Raimundi Lulli Opera Latina, Supplementum Lullianum II) o els estudis d'Anthony Bonner sobre l'Art lul·liana, especialment el seu *Manual d'ús*, publicat en anglès per Brill (2007) i en català dins la col·lecció Blaquerna (2012). Això fa que l'article contingui algunes imprecisions sobre els fonaments i l'evolució de l'Art i sobre algunes obres lul·lianes que s'haurien pogut evitar. Tampoc té en compte alguns treballs rellevants sobre determinats autors lul·listes, com els de Trias Mercant o Ramis Barceló. D'altra banda, no utilitza un criteri clar a l'hora d'identificar autors lul·listes (sovint fins i tot es barregen diferents formes del nom) ni tampoc a l'hora de citar títols i edicions d'obres lul·lianes (es barregen títols en català i en llatí, no sempre se citen les edicions de referència i, en alguns casos, una mateixa obra és citada a partir d'edicions diferents en diverses parts de l'article), cosa que provoca una certa confusió.

En definitiva, però, es tracta d'una síntesi útil per a conèixer i valorar, en conjunt, els principals textos i autors del primer període d'evangelització en terres americanes sobre els quals s'ha suggerit que presenten traces de lul·lisme. A la vegada, posa les bases per estudiar les empremtes de lul·lisme i anti-lul·lisme que presenten obres i autors americans del segle XVII.

Anna Fernàndez Clot

- 31) Bauçà de Mirabó, *Ramon Llull i el monestir de Miramar. El patrimoni artístic (1276-2016)*

Arran de la commemoració de l'Any Llull es va publicar aquest itinerari interessant pel patrimoni artístic que representa Miramar. Sens dubte, és interessant perquè arreplega documentació i se'n fa una anàlisi, especialment la relativa a la compra-venda de l'Arxiduc Lluís Salvador i també al procés de reforma que l'Arxiduc emprengué i que dirigí Bartomeu Ferrà. Com a curiositat, podríem destacar-ne el fet que, en els documents coexisteixen dos noms, Miramar i Trinitat, i que, pel que ens sembla, el primer era el propi de les classes populars, mentre que el segon era propi del registre culte. Així mateix, s'hi perfila la història des de l'origen fundacional fins als nostres dies. S'hi especifiquen els diferents canvis de possessió o d'habitatge que hi ha hagut al llarg dels segles (cistercencs, franciscans, jerònims, cartoixans) i s'afirma que si va sobreviure el pas del temps va ser perquè era una fundació de la Corona, per a la qual qui hi habitàs havia de pregar.

Deutora dels treballs sovint citats de Trias Mercant i de Sacarès Taberner, s'hi troben a faltar referències bibliogràfiques actualitzades, sobretot relatives a les obres originals de Ramon Llull, que cita d'edicions prèvies a les edicions més modernes i precises. Des d'aquesta perspectiva, val a dir que s'incorre en algunes afirmacions molt agosarades –o, si més no, arriscades–, com per exemple quan s'afirma que «La referència més antiga [sobre Miramar] que coneixem és al *Llibre de Santa Maria*, escrit al 1290 per Llull» i s'hi cita un fragment en el qual un ermità servia una petita esglésiola ermitana, en la qual hi havia una imatge de la verge Maria. Sense tenir gens en compte que aquests tipus de descripcions abunden en les obres literàries de Llull de totes les èpoques, que no hi ha cap referència toponímica concreta, i, sobretot, sense valorar que les poques vegades que Llull es refereix explícitament a Miramar és sempre en relació amb l'escola per als missioners, s'infereix, arran de la citació esmentada, que «El relat no especifica les característiques constructives del petit temple, però sí la seva dedicació a la Verge. Al respecte, Bartomeu Guasp recollí com la devoció mariana havia perviscut dins l'oratori de la Trinitat des de llavors» (p. 27), tot donant a entendre que l'ermita del *Llibre de Santa Maria* és una transposició de la Miramar, per la data de redacció. Des d'aquí estableix l'evidència de la relació lull·liana amb la veneració de la Mare de Déu per part dels franciscans, que resulta parcial i poc sòlida.

Això no obstant, són detalls que no resten valor a una obra que té per objectiu reconstruir la història d'un patrimoni ric i viu de 740 anys, arrelat a la terra i al poble de Valldemossa.

M. Ripoll

36) Bordoy Fernández, «La concepción del médico y la medicina en la

polémica hispana del siglo XVIII: Fray Juan de Santa Gertrudis y la *Medicina Lulliana*»

Fra Joan de Santa Gertrudis (Palma, 1724-1799) és l'autor dels quatre volums de les *Maravillas de la naturaleza*, una obra de ciències naturals, etnografia i crònica històrica, nascuda de la seva experiència d'evangelitzador dels indígenes de l'actual República de Colòmbia, que al segle XVIII formava part de l'imperi espanyol amb el nom de *Nuevo Reino de Granada*. Aquest mallorquí, que va ser batejat com a Joan Serra, compta amb abundant bibliografia, relacionada sobretot amb la seva estada d'onze anys en territori colonial i amb la seva activitat posterior d'escriptor a l'illa natal (vegeu per exemple, John Lynch, *Fray Juan de Santa Gertrudis and the Marvels of New Granada*, Londres, 1999). Fra Joan també va ser autor d'un recull de sermons, publicats amb el títol de *La virtud en su palacio*, i d'una *Medicina Lulliana*, que es conserva en un manuscrit únic de la Biblioteca Nacional de Madrid, accessible des de la xarxa. Aquesta és la informació essencial que s'obté treballant del primer apartat de l'article (pp. 212-219).

El segon apartat (pp. 219-225) explora els fonaments teòrics de la medicina a l'Espanya del segle XVIII, dividida entre els metges universitaris, seguidors de l'herència universitària hipocraticogalènica, i els professionals de la salut que, decebuts d'aquest pòsit mil·lenari, aplicaven a la pràctica procediments de curació basats en la física i l'anatomia promoguts per les societats científiques afins a la Il·lustració. Són els metges «escèptics» o «pirrònics». La informació bibliogràfica és rica i l'autor aporta testimonis de la mala reputació que la medicina universitària adquireix a partir del segle XVII.

El tercer apartat (pp. 226-231) il·lustra una via intermèdia de teòrics de la medicina del segle XVIII, representada per Lluís de Flandes (1680-1746), un frare caputxí lul·lista, que va escriure una obra «orientada a incidir en la refundamentació de la filosofia de la natura», *El antiguo académico contra el moderno sceptico ó dudoso*, i que va polemitzar amb el pare Feijoo, menys inclinat que no pas ell a admetre innovacions científiques. El nou «metge savi» de Lluís de Flandes cal que recuperi la confiança en uns principis generals del saber, i aquí és on surt al pas l'Art de Ramon Llull i la seva concepció harmònica de la natura regida per uns principis generals.

L'apartat quart (pp. 231-243), dividit en quatre subseccions, aborda la *Medicina Lulliana* de fra Joan de Santa Gertrudis. En primer lloc, es repassa l'atzarosa transmissió de l'obra que, segons el catàleg de Bover, constava originalment de quatre volums, dels quals tan sols se n'ha localitzat un –el IV, a la Biblioteca Nacional de Madrid– que, d'altra banda, no correspon amb la descripció publicada per Llorenç Pérez. Seguidament, Bordoy ofereix, en

forma de quadres, els plans d'estudi de la Universitat Lulliana de Mallorca dels segles XVII-XVIII, on abunden les autoritats de Galè i d'Hipòcrates. Aquest rerefons convida a relacionar el perfil del metge defensat per fra Joan a la seva *Medicina Lulliana* amb la proposta mediadora de Lluís de Flandes. A la p. 235 es reporten els títols dels deu tractats de l'obra mèdica conservada de fra Joan, que fan al·lusió a les doctrines dels tres toms avui extraviiats. Entre aquests títols (Graduació de les medicines, Principis primitius, Febres, Orines, Polsos, Regions de les digestions, Guarició de malalties) apareixen una Sexta figura i unes Qüestions de medicina.

Fra Joan no renuncia a la física aristotèlica i proposa una classificació de les tipologies dels metges, inspirada en la dels quatre elements de Ramon (p. 237), que relaciona les categories de «perito»/«imperito» amb les de «lullistas»/«galenos». Bordoy glossa les arrels i la importància d'aquesta aportació i repassa la manera com la *Medicina Lulliana* entén la composició dels medicaments, les complexions i el diagnòstic. És especialment rellevant la figura reportada a la p. 242, que mostra un «exemple pràctic de la curació del còlera» a partir d'una figura arbòria presidida per un triangle de combinacions de complexions i qualitats elementals. A la p. 243 es reproduueix una altra figura, que il·lustra, també amb un esquema arbori, el diagnòstic a partir de les orines que hauria de practicar el metge lull·lià i que combina, a partir d'ABCD, els colors de les orines amb les complexions i qualitats elementals. Malgrat la pèrdua dels tres primers toms de la *Medicina Lulliana* de fra Joan, la lectura del quart permet de situar el seu autor en l'entramat dels debats sobre medicina teòrica i pràctica de l'Espanya del segle XVIII.

L. Badia

- 39) Bordoy, «Ramon Llull y la discusión en torno a la existencia del averroísmo latino (siglos XIX-XX): el caso de la *Declaratio Raimundi per modum dialogo [!] edita*»

Aquest article revisa la interpretació tradicional de la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*, de l'any 1298, com una de les primeres obres antiaverroistes de Ramon Llull. Partint d'estudis recents sobre l'anomenat averroisme llatí i els 219 articles de la condemna parisina de 1277 –el text de referència de la *Declaratio*–, Antoni Bordoy dubta que aquesta obra pugui ser interpretada en clau antiaverroista. No tan sols perquè la *Declaratio* no esmenta els averroistes, sinó sobretot perquè ni l'obra de Llull ni els articles condemnatoris del bisbe Étienne Tempier sobre els quals es basa representen una unitat doctrinal que permet identificar una tendència filosòfica única com

a objectiu de les crítiques que s'hi presenten. Més que això, la *Declaratio* correspondria a la voluntat de Llull de defensar els principis intel·lectuals del cristianisme en el moment d'una desestabilització generalitzada, que es devia a factors múltiples. L'argumentació de Bordoy és convincent, tot i que porta en última instància a preguntar-se si, des d'aquesta perspectiva, les obres posteriors de Llull dels anys 1309-1311, que es dirigeixen explícitament contra els averroistes, no són, en el fons, elles també expressió d'aquesta mateixa defensa més àmplia dels fonaments filosòfics del cristianisme.

A. Fidora

41) Butiñá Jiménez, «Bernat Metge y Ramon Llull frente a los sarracenos»

L'article aprofundeix en la tesi mantinguda per l'autora en estudis anteriors sobre l'obra de Metge, segons la qual *Lo Somni* és un text construït sobre bases lul·lianes. En aquest cas, l'objectiu és desvetllar una nova intertextualitat amagada en quatre ratlles del llibre primer: concretament, en el passatge en què el personatge de Bernat refusa la concepció sensual del paradís present a l'Alcorà. L'episodi en qüestió tindria una lectura oculta, fruit de la «clandestinitat» amb què Metge exposa el seu pensament oposat a les «inquisicions i misogínies»; un pensament, doncs, de caire clarament humanista i allunyat de la «rancia cerrazón mental medievalizante»: expressió que apareix en dues ocasions al llarg de l'article i que, per a l'autora, es materialitza en el discurs misogin.

La defensa de les dones és, per tant, al cor d'aquesta interpretació. En concret, es refereix al moment en què Bernat afirma que la doctrina de Mahoma és «favorable e disposta a luxúria e altres delits carnals», i que no hagués durat tant si no fos «per tal com és feta en favor de les fembres». La font del passatge seria, per a Butiñá, la *Quadruplex reprobatio* de Ramon Martí, on es diu que per a condemnar una dona per delit de deshonestat sexual calen quatre testimonis, i que amb això l'Islam afavoreix les dones, ja que és difícil trobar-ne tants, de testimonis, que siguin concordes. Si considerem que aquest comentari de Ramon Martí és misogin, Metge l'estaria criticant («clandestinament») en el passatge en qüestió, de manera que, un cop més, es posaria del costat d'un humanisme cristià que identifica la defensa de les dones amb la moral, la qual ha de tenir una «relació natural» amb la filosofia.

La relació d'aquest episodi amb Llull es trobaria, un cop més, en el *Llibre del gentil*; referent absolut, per a Júlia Butiñá, a l'hora d'entendre tot *Lo Somni*. Quan el gentil replica al savi sarraí que si Déu és just, hauria de concedir el mateix premi a les dones que als homes («segons ço se segueix que a la fembra qui

és pus justa que l'home e pus justa que altra fembra, degué Déus dar en paradís molts hòmens qui jaguessen ab ella, per ço que hagués major glòria»), Llull s'estaria posicionant a favor de la igualtat de la dona –posició que, òbviament, reprèn Metge contra Ramon Martí. Tot plegat, per a l'autora Llull i Metge representen l'apertura cap a un nou món, enfrontat al caduc món misogin medieval.

Josep E. Rubio

45) Cassanyes Roig, «Franciscanismo y lulismo en Lérida durante la Edad Media (siglos XIII-XV)»

L'autor reconstrueix el context institucional de l'ensenyament filosòfic i teològic a Lleida durant els segles XIII a XV, tot indicant el paper fonamental dels convents de la ciutat i del seu Estudi General. Partint de l'afinitat entre franciscanisme i lul·lisme, Albert Cassanyes es fixa especialment en els franciscans i llur rivalitat acadèmica amb els dominics, sobretot a partir de l'any 1426 quan l'Estudi General obtingué una càtedra de teologia.

Respecte del lul·lisme lleidatà, l'autor arriba a la conclusió que, malgrat la gran importància dels franciscans a les institucions d'ensenyament filosòfic i teològic de la ciutat, el lul·lisme no arribà a establir-se com a doctrina de referència a l'Estudi General. Més que dels franciscans, el lul·lisme lleidatà dependria de l'escola lul·lista de Pere Rossell d'Alcoi i serien sobretot estudiants valencians els que el difongueren i defensaren, com és el conegut cas d'Antoni Riera. Amb tot, l'autor oscil·la en les seves valoracions, formulant afirmacions aparentment contràries, com ara «El Estudio General conoció tempranamente el lulismo» (p. 65) o «Los franciscanos fueron especialmente destacables en el Estudio General de Lérida, así como en la difusión del lulismo» (p. 75), que hom pot contrastar amb enunciats del tipus «Exceptuando el caso de Antoni Riera y algún episodio puntual, la presencia luliana en Lérida no es documentada» (p. 68) o «La importancia que los franciscanos tuvieron en Lérida no se tradujo en una igual trascendencia del lulismo» (p. 77).

No obstant això, l'article reuneix i analitza una gran quantitat de dades d'interès considerable que serviran sens dubte per a aprofundir en la història del lul·lisme a Catalunya.

A. Fidora

49) Compagno i Ramis Barceló, «Una postilla su Girolamo Cardano e il lulismo»

Comentari sobre les escasses referències a Llull fetes pel metge i matemàtic de Pavia Girolamo Cardano (1501-1576) en les seves obres, sobretot en



els *De subtilitate libri XXI* (1550) i els *De rerum varietate libri XVII* (1559). La valoració negativa de Llull es llegeix a la llum de la tradició que el lliga a la màgia i l'alquímia del Renaixement, sense que, fins ara, es pugui afirmar quines obres, autèntiques o atribuïdes a Llull, coneixia Cardano, que les silencia i, per contra, esmenta i ataca el noms d'alguns lul·listes relacionats amb la mateixa tradició com Cornelius Agrippa von Nettesheim, Johannes Trithemius o Philipp Ulsted. Es crida l'atenció sobre un passatge d'un text menor de Cardano en què Llull es posa com a exemple de contemplatiu que arriba al coneixement de la ciència a través de la pràctica ascètica (*abstinentia*).

Maria Toldrà

### 51) Contreras Mas, *La cuina en temps de Ramon Llull. 1232-1315*

La commemoració de l'Any Llull (2015-2016) va afavorir l'aparició de múltiples monografies sobre temes diversos relacionats amb la figura de l'escriptor mallorquí. Antoni Contreras ofereix, amb el llibre que ressenyem, una interessant panoràmica de la cuina, l'alimentació i la gastronomia durant l'edat mitjana al regne de Mallorca. Als seus llibres Llull esmenta poc la cuina cortesana o els luxosos costums gastronòmics de les classes benestants de la seva època. Quan ho fa, a més, és sempre donant-ne una visió negativa. Tampoc no parla gaire dels hàbits alimentaris d'altres classes més humils. Contreras no es limita a recollir aquestes citacions, sinó que, a més, aporta una mica de llum sobre les possibles ocupacions de Ramon Llull a la cort de Jaume de Mallorca abans de la seva «conversió a la penitència» i les situa en un context més ampli.

D'acord amb el que es recull a la *Vida de mestre Ramon*, l'autobiografia que va dictar l'any 1311, Llull hauria exercit el càrrec de «senescallus mense regis Maioricarum». Aquest passatge està lleugerament modificat a la versió catalana medieval del text, en què s'afegeix un nou terme a l'hora de definir les funcions de Llull a la Cort, que assenyalo amb cursiva: «senescal *e majordom* del súper il·lustre senyor rei de Mallorques». L'afegit respon, segurament, al fet que el càrrec de senescal, ben documentat a la cort francesa, no consta entre els que eren propis de la mallorquina. Les *Leges palatinae* instituïdes per Jaume III de Mallorca el 1337, en què es codifiquen una sèrie de tradicions i disposicions legislatives prèvies destinades al bon funcionament de la Cort, sí que recullen la figura del majordom com un dels quatre grans dignataris encarregats del correcte funcionament de la Cort. Eren tres, pròpiament, les persones que exercien aquest càrrec: el majordom major, càrrec que requeria en un membre de l'alta noblesa, i dos majordoms, que podien fer torns en el desenvolupament de les seves funcions. Entre aquestes, hi havia tot el que fa

referència a la taula reial i al protocol, cosa que tant incloïa fer-se càrrec de l'alimentació diària del monarca i els seus familiars, com també organitzar i regir els banquets i convits reials.

Al marge de l'afirmació recollida a la *Vida de mestre Ramon*, no ens consta documentalment que Ramon Llull hagués estat majordom de la cort de Jaume II, per bé que tampoc no hi ha elements que ho desmenteixin. Assumint, doncs, la possibilitat que hagués estat així, Contreras detalla al capítol primer del llibre, amb l'ajuda de textos de Francesc Eiximenis, les tasques del majordom. Caracteritza així mateix altres oficis de la Cort relacionats amb l'alimentació, amb un èmfasi específic en els cuiners de l'Almudaina (el nom d'alguns dels quals sí que s'ha conservat), i exposa el que hi havia a les cuines del palau basant-se en un inventari de 1332.

Al capítol segon es fa una caracterització sumària de la cuina medieval, citant receptaris i fonts de diversos orígens i assumint *de facto* una manca de distinció entre les cuines dels diversos territoris europeus, amb l'única excepció referida a l'ús de mantega al nord i d'oli al sud. Actualment, encara no s'han caracteritzat prou les cuines regionals per fer una afirmació d'aquesta mena, que en tot cas caldria sobretot circumscriure a les cuines nobiliàries, que és la recollida a la majoria de receptaris conservats.

Es recullen igualment, al capítol tercer, diversos exemples sobre la cuina a la Mallorca medieval de fora de la Cort. Bona part de les informacions provenen d'inventaris d'aliments, de llistes de preus, de despeses o d'avituallements de naus, de disposicions legals o bé de normatives sobre l'organització dels hospitals. És a partir d'aquesta documentació que s'hi caracteritza la cuina dels pobres, en aquest cas basant-se en el que es coneix que es duia a terme als hospitals de Sant Andreu i de Santa Catalina; la dels mariners durant els viatges per mar; el règim alimentari dels religiosos, a partir de les *Constitucions* del monestir de Santa Margalida de Palma, i la taula dels nobles, a partir de la relació de compres de dona Saura de Montreal, de 1307, i de dues llistes, de 1320 i 1332, del que menjaven els procuradors reials durant les visites a viles mallorquines. Algunes informacions complementàries provenen dels receptaris catalans, en les quals, en aquest capítol, s'observa una antiga confusió entre el *Llibre de Sent Soví* i el *Llibre de totes maneres de potatges*, derivada en bona part de l'edició que va preparar del segon Rudolf Grewe el 1979, on li va assignar el nom del primer; aquesta confusió va ser aclarida en la reedició corregida de 2003 (citada a la bibliografia) i ha estat assumida de forma generalitzada per la crítica especialitzada. En pàgines posteriors, les receptes i els passatges citats són assignats al receptari correcte.

Els aspectes morals de l'alimentació són tractats al capítol següent, el

quart. Es concreten, evidentment, en l'evitació del pecat de gola. Llull, com altres moralistes contemporanis seus, només accepta l'acte de menjar quan respon a una necessitat material, alhora que rebutja qualsevol consum que cerqui el gaudi dels sentits. En aquesta línia, assumeix determinades restriccions eclesiàstiques, com el dejuni i l'abstinència. A aquesta consideració cal afegir els problemes de salut que pot causar un excés en el consum d'aliments. S'han de relacionar igualment amb prevencions mèdiques les prohibicions de consumir carn, perquè determinades valoracions dietètiques atribuïen a la carn un augment de la calor del cos, amb el consegüent estímul de les sensualitats i el perill de caure en nous pecats.

Finalment, es ressegueixen, al capítol cinquè, els esments lul·lians de determinats plats, sobre els quals s'ofereixen breus però documentades monografies, amb indicacions sobre els receptaris en què es poden trobar, els seus antecedents i els paral·lelismes que s'observen en cultures veïnes. Són les sopes de pa, o llesques de pa mullades en un líquid, sovint brou; el pa, com a aliment principal de la dieta quotidiana medieval, i així mateix usat per agafar altres aliments; la molt habitual carn d'olla; els flaons, pastissos presents en nombrosos receptaris, encara avui presents en la cuina de Menorca, Eivissa i el Maestrat; o la carn rostida, molt prestigiosa. Un esment específic el mereix el molt difós morterol, que Llull esmenta al *Llibre de demostracions* i que és citat en l'obra de nombrosos escriptors medievals; es tracta d'un plat, possiblement d'origen occità o català, a jutjar pel nom, ben representat en els receptaris europeus.

A les pàgines finals (141-203) s'inclou una trentena de receptes procedents de diversos llibres de cuina medievals, i alguns de posteriors, adaptades i traduïdes al català quan ha estat necessari. A l'Escola d'Hosteleria de la Universitat de les Illes Balears s'han fet proves per valorar el resultat de les preparacions i de quina manera adaptar-les.

El llibre, a part de l'atenció a Ramon Llull, recull un cabal d'informació important, que ajuda a contextualitzar l'alimentació a la Mallorca medieval en el marc europeu i mediterrani. Sobta, precisament per això, que no s'indiquin específicament les fonts d'on es pren la informació, ja sigui la documentació antiga (caldría haver assenyalat en quin arxiu o biblioteca es conserven els documents i la signatura que hi tenen, o si més no de quina edició se citen), o ja siguin els estudis contemporanis. La bibliografia és extensa, per bé que en algun aspecte no és prou actualitzada, especialment pel que fa a les edicions d'obres de Ramon Llull. És probable que la inexistència de notes a peu de pàgina respongui al destinatari no especialitzat que el llibre busca. Hi coincideix el format del volum, generós, la impressió en color i amb bon paper cuixé, i la mateixa inclusió de receptes, totes acompanyades de magnífiques fotografies. Però alesh-

hores l'extensió i el cúmul d'informació de l'estudi sembla poc justificat per a aquest possible públic, comprador de llibres de cuina. Sigui com sigui, es tracta d'una útil aportació al coneixement de diversos aspectes de l'alimentació i la cuina a la Mallorca medieval, i també a les hipotètiques, però versemblants, ocupacions de Ramon Llull mentre va estar vinculat a la Cort de l'infant Jaume de Mallorca.

J. Santanach

52) Costa, Andrea, «La Combinatoire juridique de Bernardus De Lavinheta»

Andrea Costa fa una síntesi dels seus treballs –citats sempre amb rigor– sobre la influència de Lavinheta sobre la combinatòria jurídica moderna. L'autor esmenta les incursions que vaig fer sobre Ramon Sibiuda, Heymericus de Campo i Pierre Grégoire. Certament, com ja vaig apuntar, i com Andrea Costa concorda, la influència de Lavinheta encara es va estendre més i la trobem, com a mínim, fins a Leibniz.

L'aportació de Costa, en tot cas seria la hipòtesi que els quaranta ítems de l'*Arbor scientiae*, extractats per Lavinheta, «[...] correspondent en effet aux entrées utilisées par Isidore de Séville, au cinquième livre des *Etymologiae*, dans son articulation du système du droit, tandis que vingt formes coïncident avec les rubriques qui divisent les livres du Digeste» (p. 227). És possible, com vaig suggerir, que Llull prengué aquestes categories del dret justinianeu i de les *Etimologies* de Sant Isidor, que estaven a l'abast dels estudiants d'aleshores. L'autor fa una taula on mostra les concordances entre Llull, el *Digest* i les *Etimologies*.

En el camp del dret, Lavinheta va fer equilibris, seguint principalment l'*Ars iuris*. No hi ha dubte que amb el franciscà rossellonès s'inicia el procés de secularització de l'Art de Llull, però, en realitat, foren els autors posteriors els que llegiren de manera subjectiva allò que en Lavinheta encara era metafísica realista.

R. Ramis Barceló

53) Cruz Palma, «Machometus. La invención del Profeta Mahoma en las fuentes latinas medievales»

La monografia è un eccezionale contributo allo studio delle relazioni islamico-cristiane nel medioevo che si configura come un'antologia commentata di molteplici frammenti nei quali autori cristiani medievali, occidentali e orientali, si sono occupati del profeta dell'islam. Come ben indicato dall'A. nel riassunto iniziale, sono diversi i contributi contemporanei che hanno analizzato i resoconti cristiani sulla vita di Maometto, o la religiosità musulmana,

per capire qual era l'effettiva conoscenza che gli autori medievali avevano dei «saraceni», letta sempre alla luce dell'imagologia, cioè della percezione dell'altro. Questi studi dimostrano come la presenza di questi elementi, siano essi effettivamente storici o fittizi, sia dovuto principalmente a scopi apologetici di refutazione e di ingiuria, ma l'A. aggiunge una nuova e interessante chiave di lettura: questi testi servivano anche a riaffermare la verità del cristianesimo in opposizione alla falsità degli infedeli, con l'obiettivo di riunificare la cristianità e di minimizzare il successo dell'islam riducendolo a una setta/eresia cristiana. L'immagine di Maometto che ne risulta è dunque falsata e manipolata dalla necessità di rappresentare l'altro in maniera negativa. Gli episodi riportati da questi autori sulla vita del profeta sono perciò attentamente selezionati al fine di mostrare retoricamente la distanza dell'islam dalla verità cristiana e creare un'immagine di Maometto che non corrisponde a quella storica. Quelle che a una prima lettura possono quindi sembrare buone conoscenze dell'islam da parte di questi autori, vanno invece lette in questa nuova chiave conducendo l'A. ad affermare che gli autori medievali non arrivarono mai a conoscere il profeta e il suo messaggio in modo reale (p. 16).

L'enorme materiale raccolto viene trascritto nell'originale latino sempre accompagnato dalla traduzione in castigliano, sostituendo quest'ultima con quella in altri volgari (catalano/francese) se reperibile. Nel caso dei testi in greco si propone sia la traduzione latina sia quella castigliana. Nella prima parte della monografia la selezione antologica viene suddivisa seguendo la cronologia della vita di Maometto, analizzata dividendola in due parti: la prima si concentra sul periodo meccano mentre la seconda su quello di Medina. A questa segue la prima appendice che raccoglie tutti gli eventi legati al profeta e ai primi anni dell'islam che non sono databili ma che sono comunque accettati anche dalla tradizione araba. La seconda appendice raccoglie invece i racconti leggendari che non sono confermabili con documentazione islamica. L'ultima appendice raccoglie infine le vite di Maometto più brevi. Tutti i testi raccolti nelle appendici sono collegati, se necessario, con altri frammenti della prima parte, creando quindi collegamenti interni molto efficaci per ricostruire come si è formata l'immagine del profeta in occidente, che può essere approfondita anche grazie ai ricchissimi indici, che permettono di analizzare oltre l'insieme proposto alcuni temi specifici, luoghi o persone, accompagnati inoltre dagli indici biblico e coranico. Possiamo anche seguire il percorso degli autori citati, grazie alla bibliografia ragionata che presenta alcuni dati sulle fonti. Questo è forse l'unico punto che può confondere un lettore non specializzato che si avvicina a questa documentazione: se per ogni episodio analizzato si può avere una visione completa nell'intero periodo medievale è difficile ottenere dati sincronici se non si

ha una piena conoscenza di tutti gli autori presentati. Speriamo dunque che l'A. non si fermi a questa prima raccolta, ma che pubblichi questi dati in un volume (o più di uno), dove vengano presentate le opere e le biografie degli autori antologizzati con i motivi che li spingono alla presentazione dei motivi islamici selezionati, nel caso di Llull per esempio, sarebbe importante che il lettore potesse capire che il maestro maiorchino presenta dati differenti sull'islam a seconda dei destinatari delle sue opere, quindi quelli proposti nella *Doctrina pueril* hanno un peso differente da quelli raccolti nel *De fine*.

Le opere lulliane usate dall'A. sono la *Doctrina pueril*, il *Llibre del gentil*, il prologo dei *Cent noms de Déu*, il *Liber tartari et christiani*, il *De fine*, la *Disputatio Raimundi christiani e Hamar saraceni*, viene inoltre citato il *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*. La *Doctrina pueril* è l'unica opera che include una vera e propria *Vita Mahometi*, le altre invece presentano informazioni sparse, di alto valore documentario perché in alcune di queste il profeta non è denigrato. Il pensiero lulliano sull'islam è messo in linea con quello teologico a lui contemporaneo, nel quale la necessità di dimostrare la Trinità sembra avere più importanza di quella di screditare Maometto, eppure anche in Llull troviamo l'accusa che il Corano sia una creazione del profeta e non la parola di Dio, nonostante gli elogi del maiorchino per il libro sacro dell'islam sembrino sinceri (pp. 31-32). Le informazioni che Llull trasmette sulla vita del profeta sono corrette, a parte un'imprecisione su una delle mogli di Maometto (p. 180 e n. 1). Tra i temi non databili relativi al profeta o alla spiritualità musulmana (appendice A) troviamo Llull tra gli oppositori dell'inimitabilità del Corano (pp. 289-295) e tra coloro che citano la professione di fede islamica, quest'ultima messa in relazione alla Trinità e all'accusa di politeismo che i musulmani fanno ai cristiani (p. 301). Llull dà inoltre informazioni esatte su come venga eseguita la preghiera rituale (pp. 309, 315-317, 319) e fornisce la descrizione più precisa del paradiso islamico (pp. 344-348) oltre a un'argomentazione sull'obbligo, per i musulmani del suo tempo, di credere nell'interpretazione letterale delle scritture (pp. 349-352) essendo la lettura metaforica considerata come eretica, così commentato dall'A. per mostrare le non comuni conoscenze del maestro maiorchino: «este nivel de conocimiento interno de la tradición islámica sólo volverá a detectarse en orientalistas de época moderna.» (p. 349). Llull espone ancora alcuni elementi dell'escatologia islamica: il giorno del giudizio, il ponte (che Llull traduce con *limes/carrera*) che conduce le anime in paradiso e la pesatura delle anime (pp. 363-364, 366, 368-369). Fa eco della tradizione che prima dell'avvento di Maometto (il quale preesisteva alla creazione, p. 376), gli arabi erano idolatri (pp. 377-378) e che il profeta ebbe numerose mogli,

potendolo accusare così di essere un lussurioso (p. 396), dà inoltre informacions sul compagno e successore del profeta Abū Bakr (pp. 289 e 418). Per quanto riguarda gli eventi leggendari (appendice B), oltre a insistere sul fatto che i musulmani colti pensino che Maometto sia un menzognero (p. 455) e che costoro credano che il nome del profeta appaia nel nuovo e vecchio Testamento (p. 468) Llull è tra coloro che strumentalizzano l'epilessia del profeta come causa della rivelazione (p. 518) mentre al contrario è tra i primi a correggere l'identificazione tra Maometto e il suo maestro (Baḥīra/Nicola), p. 534, anche se insiste sul suo ruolo di pseudoprofeta (p. 535-536) e sulla violenza che avrebbe applicato per diffondere l'Islam (*Timor gladii*, p. 554).

Questo lavoro dimostra la straordinaria competenza sul tema dell'A. e fornisce un materiale ricchissimo alla comunità scientifica che può anche essere letto in chiave contemporanea: molti dei pregiudizi che leggiamo in questi testi medievali sono ancora in uso nel nostro tempo, l'interesse per questa raccolta non è quindi necessariamente confinato alla cerchia dei medievisti, ma è di sicuro interesse anche per i sociologi o per chi si occupa delle relazioni occidente-oriente in tutte le epoche.

Simone Sari

61) Díaz Marcilla, «Una “disputatio” no resuelta: ¿fue franciscano el lulismo castellano?»

Es tracta d'un treball redactat per un dels especialistes més destacats del lul·lisme hispànic, incloent-hi la tradició portuguesa (que aquí no és estudiada) i l'americana. El gran catàleg d'autors que esmenta fa que es pugui tenir en compte com a punt de partida per a estudis posteriors, i, per tant, la seva lectura deixa una forta impressió de la gran presència de Ramon Llull en aquest àmbit hispànic d'època moderna. Dit *cum mica salis* però amb convenciment, després de llegir aquest treball es pot dir que Llull és cada dia més influent.

La pregunta que recull el títol és resposta a l'inici i es confirma a les conclusions. L'autor, amb un gran ventall de proves al davant –tot i reconèixer que encara hi ha dades sobre les quals cal aprofundir–, observa que no és fins a la influència del franciscà cardenal Cisneros que el lul·lisme s'escampa pel territori peninsular i també americà. Sembla una excepció el cas de l'evangelització de les illes Canàries, iniciada a partir de la butlla papal de 1404 *Apostulatus officium* (p. 35) i protagonitzada pel franciscà seguidor de Llull Juan de Santorcaz. La influència exercida per Cisneros i el lul·lisme imprès irradiat, directament o indirecta, des d'Alcalá de Henares (Nicolau de Pàcs i Sureda, Charles Bouvelles, Pere Daguí o Alonso de Proaza) sembla decaure

a partir de la desaparició del cardenal, però la difusió és tan impactant que es deixa veure llargament fins entrat el segle XVIII.

El panorama del lul·lisme hispànic continua sent vist en territori americà amb conclusions semblants. Caldria detenir-se en cada cas per copsar la importància de la descripció que fa Díaz Mancilla, però hem deduït la impressió que la presència de Llull a Amèrica va ser més notòria del que deixen veure les cites directes o les al·lusions dels evangelitzadors. Només vull remarcar el cas de Fray Junípero Serra, significativament canonitzat pel Papa Francesc el passat 23 de setembre de 2105 a Washington (San Junípero Serra). Aquest exemple de l'article, a banda de demostrar l'abastament del lul·lisme americà, fa un breu esment (p. 47 i, a les conclusions, p. 49) a la influència de Llull sobre la seva obra d'evangelització a Califòrnia. La memòria presentada per a la seva canonització recull que el seu cos va ser enterrat amb una humil creu de fusta que sempre portava penjada sobre el pit. Però, quan recentment es va comprovar que aquesta creu podria obrir-se, com unes tises, es va veure que portava una petita inscripció amb el nom de Ramon Llull. Aquest gest de tipus devocional confirma que els estudis demostraran que el lul·lisme encara va ser més present que el que permet documentar la presència de llibres o bé, amb més dificultat encara, les cites directes de Llull en territori americà. Les paraules de la conclusió resulten, doncs, prometedores i confirmen que aquest és un excel·lent i suggestiu punt de partida: «esperamos que ulteriores estudios profundicen más cada uno de los temas reseñados aquí, así como la apertura de nuevas líneas de investigación».

Óscar de la Cruz Palma

65) Ensenyat Pujol, «Ramon Llull y la época. Génesis histórica del pensamiento luliano»

L'autor revisa les circumstàncies que condicionen la vida i el pensament de Ramon Llull. Aquest punt de vista historiogràfic ens permet identificar alguns elements lul·lians en comú amb altres il·lustres contemporanis; però també aïllar allò que distingeix Llull i, per tant, el caracteritza. Havent deixat enrere la imatge d'alquímic i el tema l'autoria de les obres apòcrifes (no obstant, importants per entendre la tradició lul·lística), primerament ens recorda que la condició de laic que ostenta Llull, és a dir, la seva actitud de participació en el projecte de l'Església sense haver-se ordenat, comença a ser habitual a partir del s. XII. Una posició, explica Ensenyat, que de fet l'Església va criticar, perquè veia el risc de perdre el «monopoli» sobre la seva activitat evangelitzadora. La condició de laic que Llull no va abandonar mai, al temps que la



seva manifestació a favor de la pobresa i de la renúncia voluntària –continua dient– és concordant amb l'actitud dels beguins. Tot i no haver-hi proves de la seva pertinença, Ensenyat reconeix en els pares coprotagonistes del *Blaquer-na* una actitud semblant als beguins, com ara llegir directament la Bíblia, actes de beneficència, convidar al banquet de noces els pobres i rentar-los els peus, fixar una regla pròpia per regular la seva vida matrimonial, donació de béns i fundació d'un hospital: «todo ello, en perfecta sintonía con el ideal de vida beguino». Però, al mateix temps, Llull aprofita les xarxes de comunicació i es mostra partidari de les relacions econòmiques que ara està desenvolupant la Mediterrània, com faran principalment els franciscans.

A més de les circumstàncies en què es trobava Mallorca en temps de Llull, és a dir, amb una presència majoritària de musulmans i jueus, Llull es mostra disposat a estudiar i comprendre l'islam gràcies també a una nova tendència apareguda a mitjans del s. XII, que, vistos els fracassos de les croades i de l'ús de la força física, pretenia endinsar-se i traduir al llatí les tradicions àrabs per tal de poder «despullar» o deixar en evidència els errors de les seves doctrines (*sic*).

Ensenyat igualment ens aclareix perquè Llull no va fer servir els mètodes i els recursos dels predicadors dominicans. Bàsicament la idea és que el sistema dominicà requeria l'acceptació dels dogmes per fe, sense necessitat d'argumentacions racionals; mentre que Llull, com és sabut, aviat arribà a la conclusió que l'ús de les *auctoritates* no resultava eficaç i havia de donar-se la possibilitat que el cristià arribés per mitjans propis (gràcies a l'*ars*) a les veritats cristianes.

En aquest resum de les circumstàncies històriques i culturals que envolten Llull, el tema de la presència islàmica ocupa un espai destacat. Ensenyat ens remet a altres ocasions en què els contactes interreligiosos donats per la convivència (o confluència) de diverses confessions –com ara, l'estat de la Península a partir del segle VIII– també va donar lloc a la temptativa de cercar fórmules acomodades a les diverses religions. Així, ens posa l'exemple de l'adopcionisme de Fèlix d'Urgell i Elipand de Toledo. Ens diu l'autor: «mediante la tesis adopcionista se establecía un término medio –un puente– entre el Jesucristo católico, de origen divino, y el musulmán, de naturaleza humana, que podía ser aceptado por ambas religiones y, de esta manera, producirse la confluencia». En conseqüència, la interpretació d'Ensenyat és que els esforços de Llull per cercar els elements comuns a les religions no és estrictament (o solament) una actitud extravagant de Llull, sinó una idea propiciada per la presència directa de diverses religions en convivència (és a dir, de contactes directes malgrat trobar-se sota domini polític d'unes sobre les altres). Les diverses disputes públiques, des de la de París de 1240 endavant, abunden en l'aparició d'exercicis que cerquen el debat religiós (en aquests casos, amb

mostres de poca sinceritat sobre la igualtat d'oportunitats de l'altre), i són presentades com a evidència que l'actitud de Llull d'aproximació és, en realitat, una tendència existent en tot el marc històric que l'envolta.

Finalment, en paral·lel, per exemple, amb Roger Bacon, també Llull va trobar que conèixer la llengua dels infidels era la clau per apropar-s'hi. La proposta que Llull porta al Concili de Viena el 1311 sobre la creació de càtedres de llengües orientals va en aquesta línia, i finalment va resultar efectivament aprovada (no sabem si per influència directa de Llull). A més, la seva estratègia d'adreçar-se als savis i poderosos musulmans per aconseguir la conversió es basa en una hipòtesi bàsicament errònia, però que el mateix Llull documenta a bastament: partia de la idea que els homes més informats en realitat no creien en les doctrines de l'Alcorà i, per tant, els governants musulmans vivien en un estat de *simulatio* que seria fàcil posar en evidència (novament, la idea de *denudare*).

El repàs de les circumstàncies històriques que fa Ensenyat en aquest article aporta poques novetats; però això no és criticable: es veu clar que l'objectiu és proposar una «mirada d'ocell» sobre l'entorn històric de Llull per ajudar a entendre millor que bona part de la seva actitud depenia de tradicions ja existents, malgrat que varen ser portades a terme amb una vitalitat i una intel·ligència proverbials. En suma, aconsello aquest treball a tot tipus de públic, sigui com a lectura propedèutica per entendre Llull, sigui per reubicar els especialistes en unes circumstàncies ben conegudes, però sovint oblidades a l'hora de donar explicacions sobre el pensament de Ramon Llull.

Óscar de la Cruz Palma

- 67) Fernández Clot, «La causa lulliana y la compilación de manuscritos entre los siglos XVI y XVII. El caso del ms. Aguiló 110 de la Societat Arqueològica Lulliana de Palma»

La reconstrucció del context en el qual s'elaborà un còdex manuscrit determinat és una tasca que, als que seguim la pista lulliana, ens apassiona. És justament aquesta passió la que ens condueix a fer ciència i a establir metodològicament les connexions entre les diferents dades textuais i codicològiques que el manuscrit ens ofereix. L'article que ressenyam, i que és conseqüència de la tesi doctoral de l'autora, és una mostra clara i precisa de la capacitat d'Anna Fernández Clot per interpretar les pistes que el ms. Aguiló 110 de la SAL ofereix a qui s'hi atansa amb esperit investigador. Aquest manuscrit, que actualment és custodiat a l'Arxiu del Regne de Mallorca i que es pot consultar a la Base de Dades Ramon Llull digitalment, té la característica rellevant de transmetre gairebé tota l'obra poètica de Llull.

Aquesta dada, juntament amb la disposició textual del conjunt poètic, és la que articula la hipòtesi sobre la confecció del còdex i el cercle en el qual sorgí, a falta de referències cronològiques o d'autoria de còpia explícites. Després de la descripció codicològica i de l'anàlisi textual, metodològicament impecables, Fernàndez Clot intenta confegir les dades històriques derivades dels catàlegs que el recullen per perfilar-ne el context, que condueix inexorablement a la Mallorca de les acaballes del segle XVI i principis del XVII i a la necessitat de compilar l'obra de Ramon Llull per a la causa de beatificació a Roma iniciada pels Jurats de Mallorca l'any 1612. Tot fa pensar, segons l'autora, que aquest manuscrit Aguiló 110 està en la mateixa òrbita que el manuscrit Vat.Lat. 10036: fa part del programa de recopilació temàtica de l'obra lul·liana per a la defensa de la causa a Roma.

En definitiva, es tracta d'un treball clar, concís i minuciós que projecta la vàlua de la investigadora per respondre els interrogants que el còdex li formula.

M. Ripoll

72) Fidora, «“Sicut oleum super aquam”. Sobre la relació entre fe i raó en Ramon Llull»

La imatge de l'oli que sura sobre l'aigua és emprada per Llull en diverses ocasions com a analogia per explicar les relacions entre fe i raó, un dels punts més importants i controvertits del seu pensament. L'oli, l'equivalent de la fe, sempre es manté per sobre de l'aigua, que representa la raó; però això implica que, en pujar la raó cap a un major coneixement racional de les veritats de fe, aquesta també augmenta.

Fidora analitza amb detall els pressupòsits teològics que sostenen aquesta analogia. Primerament, proposa com a possible font el passatge del llibre XIII de les *Confessions* de Sant Agustí on el bisbe d'Hipona empra la mateixa imatge per descriure l'acostament de l'ànima a Déu en l'ordre de la gràcia. Seguidament, estudia l'ús que en fa Llull i, tot resseguint la influència augustiniana proposada a l'apartat anterior, conclou que la relació entre fe i raó articulada en aquesta metàfora no és entesa de forma merament additiva, com si la raó afegira alguna cosa a la fe (o viceversa), sinó autènticament relacional: una relació de retroalimentació mútua. En el context d'una teoria del coneixement de Déu sota la condició de la gràcia, el model lul·lià no representa doncs ni un racionalisme radical ni una *petitio principii* fideista (p. 131). Finalment, en la tercera part de l'article, l'autor analitza la influència de la imatge lul·liana als sermons de Nicolau de Cusa, on es percep una evolució des d'una postura de separació entre fe i raó cap a una acceptació del model de Llull de fe incoativa

que manté sempre una relació dialèctica amb l'enteniment discursiu.

Josep E. Rubio

75) Fullana Puigserver, Pere i Nicolás Sastre Palmer, «Los franciscanos de la Tercera Orden Regular promotores del movimiento luliano (1909-2016)»

Fins a la p. 307, aquest treball explica la història del franciscanisme a Mallorca en relació amb el culte de Ramon Llull i amb l'interès per la seva obra. Des del segle XIV a l'exclaustració de 1835, els franciscans observants de l'illa s'havien significat en la devoció per Llull: només cal tenir present el sepulcre del beat situat al convent de Sant Francesc de Palma o el paper dels franciscans en les càtedres escotistes de la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca. La desamortització va interrompre una dedicació secular que es va reprendre gràcies a la institució de la Província franciscana de la Immaculada Concepció del Tercer Orde Regular (TOR). Els inicis d'aquesta restauració, que ha significat la represa de quatre dels antics convents suprimits, remunten al 1878 per bé que no es va oficialitzar fins al 1906. Dins d'aquest marc general l'article enumera i documenta accions diverses de promoció del culte lul·lià que tenen els franciscans de la TOR com a protagonistes, com ara la publicació de la revista *El heraldo de Cristo*, que difonia la idea que Llull havia estat terciari franciscà: l'imaginari del lul·lisme popular associa Llull amb el franciscanisme, n'és testimoni la tradició iconogràfica. Els centenaris del la mort de Llull (1915) i del naixement (1932) van ser ocasió de celebracions d'iniciativa eclesiàstica i seglar marcades per les circumstàncies polítiques del moment. Entre les iniciatives pietoses destaca la restauració del Santuari de Cura el 1938.

La segona part d'aquest treball presenta la bibliografia lul·lística de vuit membres de la TOR: Bartomeu Salvà Salvà, Rafael Ginard Bauçà, Miquel Caldeteny Vidal, Bartomeu Nicolau Roig, Miquel Colom Mateu, Miquel Tous Gayà, Florentino Sainz Fernández i Salvador Cabot Rosselló.

L. Badia

76) García Pérez, *El culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII*

77) García Pérez, «Ramón Llull y los franciscanos de Palma: la protección del culto público durante el siglo XVIII»

Aquests dos treballs, que ressenyam conjuntament atesa l'afinitat temàtica, se sumen a altres publicacions que l'autor ha realitzat els últims anys entorn a la gran controvèrsia pro i antilul·liana del segle XVIII, el període en el

qual el lul·lisme va passar d'assolir la major embranzida de la seva història a veure sacsejats els seus fonaments, sobretot a Mallorca. A partir de la bibliografia existent i d'un ampli buidatge de fonts, García Pérez planteja un enfocament revisionista de la qüestió, que va més enfora d'una visió tradicional basada en els aspectes emocionals d'una població que estimava el seu «beat» i d'uns dominics que s'esforçaven a fer la guitza a tot allò que tenia connotacions lul·lianes.

El punt de partida de la tesi ací exposada és el d'un segle XVII esplendent pel que fa al culte relatiu al beat. Els grans cerimonials de masses propis del Barroc es varen plasmar en un fervor popular que es va expressar a través d'un nombre continuat i permanent d'actes de devoció envers Llull. Mentrestant els grups oposats a Llull a penes tenien un espai per a manifestar-se, fora de l'àmbit intel·lectual. En qualsevol cas el conegut incident de 1699, quan fou destruïda una imatge de Ramon Llull a l'Estudi General, va ésser el preludi d'una nova època en la qual les lluites entre partidaris i detractors del beat es traslladaren al carrer.

Així les coses, al segle XVIII ens trobam amb dos fenòmens oposats, els quals, alhora, constitueixen les dues cares de la mateixa moneda. D'una banda, una radicalització del lul·lisme, a base d'una excitació i una devoció extremes, en les quals participa la major part de la població, el capítol de la Seu, l'ajuntament de Palma i la major part dels ordes religiosos. Enfront hi trobam una minoria contrària, encapçalada pels dominics i personatges influents vinculats a l'orde. I, entre aquests dos pols, se situa la monarquia, l'actitud de la qual, favorable a un grup o l'altre, fa capgirar els equilibris.

Aquest aspecte és fonamental per entendre l'evolució dels esdeveniments. Això va fer que fins a l'adveniment de Carles III la Corona mantingués una actitud condescendent o de suport a la iniciativa lul·liana. La circumstància, ben analitzada al llarg del treball, s'afegí a un altre factor que García Pérez proposa (entendem que també de manera encertada) com a bàsic per comprendre un període que abasta tota una primera meitat del segle XVIII d'auge de l'activitat prolul·liana: la devoció al beat com a antídote de la conflictivitat social que fàcilment es podia derivar de la successió de sequeres i males anyades. Quan ocorria això (i ho feia de manera sovintejada) el recurs a les rogatives i processons per demanar a Llull que invocàs a favor del poble, fent caure la tan desitjada pluja que momentàniament havia d'alleugerir la misèria de les capes populars, arrossegaven el poble envers la devoció en lloc de fer-ho cap a la revolta.

En aquest sentit, tingué una gran importància, segons exposa i raona l'autor, el tedèum de 1750. Una nova situació de sequera s'apaivagà quan, mentre

es duia a terme l'habitual processó lul·liana, començà a ploure. Per tal d'agrair aquesta intercessió es va convocar un tedèum a l'església de Sant Francesc, al qual no assistiren els dominics. El fet va portar cap a una radicalització sense precedents del lul·lisme popular, esperonat pels seus promotors (Ajuntament, Capítol, ordes i ara també el governador). Les classes populars dirigiren la seva ira –resultat, tanmateix, de la misèria– cap als predicadors, que semblava com si desitjassin que Llull deixàs d'intercedir a favor de la pluja que mitigava la situació de penúria del poble. I, amb el suport de les elits polítiques i religioses, varen sotmetre els dominics a un boicot institucional i social absolut, fins al punt que durant gairebé una dècada quedaren exclosos de qualsevol acte i celebració, alhora que eren desposseïts de les càtedres que tenien a l'Estudi General i fins i tot foren objecte de violència verbal i física.

Aquesta radicalització sense precedents del lul·lisme portà a una reacció antilul·liana d'una magnitud semblant. D'una banda, la minoria contrària al beat (estudiants tomistes de l'Estudi General, juristes, un sector minoritari de canonges, ciutadans propers influïts pels dominics) començà a mobilitzar-se. I, de l'altra, amb la mort del rei Ferran VI i l'entronització de Carles III, gaudiren d'un canvi favorable de conjuntura política, que els permeté contraatacar. L'actitud del nou monarca, contrària a devocions populars incontrolades i a tot allò que se separàs de la uniformitat que perseguia, permeté capgirar la situació a Mallorca: a partir d'aquest moment ja no hi haurà governadors i bisbes prolul·lians sinó tot el contrari, fins arribar al trasbals ocasionat pel bisbe Díaz de la Guerra, força conegut.

En tot cas, remarca l'autor, quan aquest bisbe tan contrari a Llull se n'anà de l'illa, el culte al beat ja estava ferit de mort. I no per motius estrictament religiosos sinó polítics: al poder no li interessaven les expressions d'un fervor popular extrem que podia degenerar fàcilment en revoltes i amotinaments. Per això, a partir de les últimes dècades del segle XVIII la conflictivitat anterior va caure en picat, l'antilul·lisme precedent va minar, però tot plegat a canvi d'una caiguda, també en picat, de la devoció envers el beat. De fet, malgrat els intents del sector prolul·lià de retornar a la situació anterior, la de l'efervescència lul·liana, això ja no fou possible. Entre d'altres motius concrets perquè, en menor o major mesura, en els càrrecs de l'administració civil i eclesiàstica, hi figuraven destacats antilul·listes que ho impedièn.

En definitiva, ens trobam davant un nou enfocament de la problemàtica que s'acabà a Mallorca del segle XVIII entorn de la figura de Ramon Llull. Una situació, en resum, derivada de la radicalització del lul·lisme, la qual cosa portà cap a la radicalització dels antilul·listes. D'ací que la

importància de la devoció per a les elits i pel poble, que en principi fou un autèntic mur de contenció davant possibles protestes populars, derivà cap a una neutralització de la devoció en les formes més excitades en què s'havia manifestat abans. A la llarga això acabà amb aquell culte tan arrel·lat però que, a partir d'un moment determinat, havia esdevingut perillós. O almenys així ho podien percebre determinats poders fàctics, començant per la monarquia. Els esforços dels franciscans per mantenir la devoció no en pogué evitar la decadència als llarg dels segles XIX i XX, tot i que també han mantingut viva la torxa de la memòria del beat. Mentrestant aquest, per motius extrareligiosos, avui dia gaudeix d'un interès molt més que notable en ambients acadèmics i cultes.

Gabriel Ensenyat Pujol

78) Gelabert, *L'alegria inaudita: reflexions sobre el Llibre de contemplació en Déu*

Com indica el subtítol del llibre, «Reflexions sobre el *Llibre de contemplació en Déu*», no es tracta pròpiament d'un estudi o d'una explicació de l'obra de Llull, sinó d'un assaig en què l'autor exposa la seua interpretació personal del text. Parteix de la consideració que es tracta d'una obra mística, tot entenent «mística» en un sentit ampli. Segueix l'estructura del *Llibre de contemplació* i se centra en els temes més importants de cada part: les dignitats divines, els cinc sentits corporals i els cinc espirituals, la significació, les relacions entre fe i raó... Al final, hi ha tres comentaris o «ressenyes» de sengles capítols: els dedicats a les estratègies en la disputa interreligiosa (capítol 187), a la mort (capítol 160), i a les relacions entre llenguatge i enteniment (capítol 155). Al llarg de tot l'assaig es palesa una lectura atenta del *Llibre de contemplació en Déu*, amb una certa intuïció d'on es troben els temes més importants que articulen el conjunt de l'extens discurs lul·lià. El comentari, no obstant això, no va en cap línia acadèmica: té com a objectiu ressaltar la importància religiosa del text de Llull com a manual contemplatiu, que és posat com a model d'un pensament devocional alternatiu a una raó científica atea moderna, criticada ací i allà al llarg de les pàgines del llibre.

Josep E. Rubio

79) Genovart, *L'univers simbòlic de Ramon Llull*

L'autor proposa una aproximació a l'univers simbòlic lul·lià des de la psicoanàlisi jungiana amb l'objectiu principal de posar de manifest la dimensió pedagògica d'aquest sistema simbòlic. Centra l'anàlisi en el pròleg del *Llibre*

*de l'orde de cavalleria*, en la peripècia vital del personatge de Blaquerna, en l'itinerari d'aprenentatge del personatge de Fèlix, i en la mateixa vida de Ramon Llull, fent una especial atenció a la conversió, la il·luminació i els seus viatges. L'enfocament que Genovart dona al seu estudi fa que sovint es comparin els motius i els temes lul·lians amb els del folklore universal o la rondallística mallorquina, cosa que en si no és errònia però sí imprecisa i vaga, perquè hom pot trobar uns referents coetanis molt més concrets per a aquests mateixos motius i temes. Els capítols del llibre presenten una deficient contextualització històrica de les obres i del seu autor, que es posa de manifest, entre d'altres coses, en la utilització d'una bibliografia lul·liana antiquada i/o arbitràriament parcial. Així, per exemple, seguint en darrer terme el *Dinamisme* de Galmés (1934), es refereix a uns viatges fabulosos que Ramon hauria fet a Bizanci, el Mar Negre, Geòrgia, Tartària, etc. O es parla d'un «mantell de desolació còsmica» que ho cobreix tot per caracteritzar la visió del mal que es dona a l'inici del *Llibre de meravelles*, cosa que implica no tenir en compte precisament la cosmovisió medieval, que limita la presència de la corrupció i del mal al món sublunar. D'altra banda, parlar d'«Art mandàlica» referint-se a les figures de l'Art lul·liana és desconèixer completament el significat que tenen i guiar-se només per les aparences. Hom diria que el principal problema de l'obra de Genovart és no haver encertat bé el gènere en què es vol inscriure: fer un assaig lliure sobre el simbolisme a partir de l'univers lul·lià, entès com a pretext suggestiu i proper, sempre pot ser lícit i correcte; en canvi, barrejar dades positives, algunes correctes i altres errònies, amb estudis lul·lians desfasats, observacions pertinents i interessants (que també n'hi ha!) amb ocurrències fora de context (comparacions discutibles amb *El nom de la rosa*, *El setè segell*, *l'Anunciació a Maria* de Claudel...), pot acabar fent una combinació difícil. El llibre es clou amb la reproducció d'un article ja publicat sobre la cavalleria com a pedagogia al *Quijote* i a l'opus lul·lià.

Albert Soler

82) Higuera Rubio, José, «Phantasia y contemplación. La descripción luliana de los sentidos internos»

Seguendo il filo rosso della *phantasia*, il saggio affronta il rapporto tra processo conoscitivo e contemplazione nell'opera di Raimondo Lullo, comprendo un periodo che va dal *Llibre de contemplació* all'*Ars generalis ultima*, e oltre. L'A. intende sondare in quale modo Lullo rielaborò nel tempo, prima e dopo l'illuminazione della Randa, le funzioni che, in ambito filosofico e medico, erano state attribuite alla immaginazione e ai sensi interni. Le fonti più rilevanti, tra le molte passate in rassegna, risultano Avicenna e il trattato pseudoagostiniano



*De spiritu et anima* di Alchero di Chiaravalle. Tale tradizione, rivisitata in funzione della «formam et modum» ricevuti da Dio, consentì a Lullo di delineare un modello di vita contemplativa in cui l'anima governa i sensi esterni e interni grazie all'attività rappresentativa («representacional») della immaginazione. Per chiarire la posizione di Lullo rispetto al retroterra delineato, in più occasioni si adotta l'aggettivo «sincretico», indicando con esso il modello filosofico che univa frammenti di aristotelismo, agostinismo e «descripciones fisiológicas de las operaciones intelectuales» (p. 127), il quale sarebbe entrato in crisi proprio al termine del XIII sec. Dopo aver descritto la posizione dell'immaginativa e le sue operazioni attraverso le *species phantasticarum* in relazione alle fonti e al processo conoscitivo, il saggio si sofferma sul *Phantasticus*, quindi sulle figure S e T dell'*Ars demonstrativa*, la prima delle quali, eliminata nell'*Ars generalis ultima*, rappresenta gli atti delle tre potenze dell'anima razionale e la loro combinazione. Per sottolineare l'importanza della prospettiva adottata, Higuera avanza un'ipotesi interpretativa che investe l'intero sistema artistico: «Quizá esta hipótesis sea arriesgada, pero se puede explicar la evolución del Arte no solo por las transformaciones de las figura y los grupos de combinaciones de letras, también es posible referirse a una tradición gnoseológica y cognitiva, común a la escolástica medieval, en la que se buscaba entender la relación entre los sentidos internos y la percepción» (p. 137). Nel pensiero lulliano, l'approdo di questa ricerca è esposto nel *Liber de ascensu et descensu intellectus*, testo che Higuera non prende in considerazione e che varrebbe la pena di esaminare proprio per il peculiare intreccio che propone tra filosofia scolastica e meccanismi artistici sul tema della conoscenza.

Per integrare il quadro delle fonti, sarebbe stata utile la consultazione dei lavori di John Dagenais, in particolare del saggio «Origin and Evolution of Ramon Llull's Theory of 'Affatus'» (in *Actes del Tercer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*. eds. P. Boehne et alii, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983, pp. 107-121), grazie ai quali è noto che, nel periodo che va dal *Libre de contemplació* alla fase immediatamente successiva all'*Ars demonstrativa*, Lullo apportò dei cambiamenti alla propria dottrina psicologica, passando da una visione molto vicina a quella di Avicenna ad un sistema semplificato, che vedeva l'eliminazione dei cosiddetti sensi interni e la distribuzione delle loro funzioni fra l'immaginazione e la potenza sensitiva.

E. Pistolesi

85) Imbach, Ruedi, «Relations parisiennes : Lulle, Eckhart et Dante à Paris. À propos du rapport entre la philosophie et le lieu de sa genèse»

Una breu reflexió inicial sobre l'atemporalitat del fet de filosofar i la con-

veniència de considerar el lloc on es produeix el pensament encapçala aquesta contribució al VII Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME) que, amb el títol «De relatione», es va celebrar a Barcelona entre el 14 i el 16 de novembre de 2016 coordinadament amb el Congrés de Clausura de l'Any Llull, que el propi autor qualifica de «nòtula». Dante, Ramon Llull i Eckhart coincidiren a París entre 1301 i 1311. El darrer hi havia estat enviat pel seu orde a ocupar una càtedra de teologia mentre que Dante i Llull hi eren per iniciativa pròpia; l'un al període que redactava el *Convivio*, l'altre en ocasió de la seva darrera estada a la capital de França, presidida per la campanya antiaverroista. Imbach evita especular sobre un trobada dels tres personatges i intenta identificar les preocupacions filosòfiques de cada un dels tres a partir de la presència en un mateix indret.

Imbach pensa que l'estada de Llull a París va ser decisiva per reorientar la missió exterior de l'Art, ço és la conversió dels infidels, cap a una missió interior: la conversió i la refutació dels averroistes, els filòsofs que no creuen que es puguin demostrar els articles de la fe. Eckhart, per la seva banda, és probable que redactés, a París, el 1311, un *Comentari a Sant Joan*, en què proposa interpretar la totalitat de la fe i el conjunt dels escrits bíblics «per raons naturals i filosòfiques». Imbach es pregunta si no es podria assumir que tots dos autors buscaven el mateix objectiu: formular la filosofia del cristianisme; i en això invoca l'opinió de Kurt Flasch que considera el pensament d'Eckhart precisament com una filosofia del cristianisme.

Dante, exiliat des de 1302, treballa en el *Purgatori*, i dota de fonament teòric l'aptitud de la llengua vernacla per fe accessible el pensament filosòfic i teològic a un públic nou. Hi ha convergència d'objectius entre els tres pensadors. Parlar del «lloc de pensament» no remet tan solament a l'espai físic. Imbach s'atreveix a afirmar que hi ha una relació efectiva entre el pensament dels tres autors i París. En el cas de Llull és evident, però París també es l'estímul per a la composició del comentari evangèlic d'Eckhart i es pot argumentar que allò que preocupava Dante depenia de la Universitat de París alhora que s'hi oposava.

L. Badia

89) Lopes Nunes, Natália Maria, «O amor divino n'O livro do amigo e do amado: influencias do sufismo em Raimundo Lulo»

Il fulcro di questo articolo è indagare la relazione tra Llull e la mistica sufi alla luce di una metodologia comparatistica. Il primo punto affrontato riguarda la scelta della povertà, che accomuna gli ordini mendicanti occidentali e le confraternite musulmane, da qui l'A. introduce l'importanza del dialogo tra Islam e Cristianesimo in Llull, spiegando la sua conoscenza dell'arabo e

inducendo la sua conoscenza diretta del poeta accitano Al-Shushtarī: «Este [Ramon Llull] afirmou ter conhecido al-Sustari (e os seus discípulos) vendo-o cantar poemas de amor divino» (p. 119). L'informazione è inesatta, nelle possibili fonti da cui l'A. attinge, senza citarle (Joan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, p. 496, e/o Louis Massignon, «Investigaciones sobre Sustari, poeta andaluz, enterrado en Damietta», *Al-Andalus* 14, 1949, pp. 30-31)<sup>3</sup> non si asserisce mai che Llull «afferma» di aver conosciuto o sentito precisamente l'opera di questo mistico. Com'è infatti noto Llull è particolarmente restio ad esporre le sue fonti, siano esse islamiche o cristiane e nel prologo del *Llibre d'amic e amat* dichiara una conoscenza generica della produzione sufi, senza altre indicazioni. Inoltre, è più probabile che Llull conoscesse l'opera di Ibn Sab'īn, maestro di Al-Shustarī, da cui potrebbe aver sviluppato alcune tematiche allo stesso modo del discepolo musulmano, ma anche su questa possibile fonte si veda Akasoy, Anna A. i Alexander Fidora, «Ibn Sab'īn and Raimundus Lullus: The Question of the Arabic Sources of Lullus' Logic Revisited», *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*, pp. 433-458.

L'A. continua la sua analisi elencando altri temi comuni: il disprezzo dei beni materiali e il piacere di essere disprezzati dagli altri. Si concentra poi sull'abito di lana, che è un altro tratto comune tra francescani e sufi. L'A. prende alla lettera la traduzione al portoghese del *Llibre de amic e amat* di Jaulent che usa il termine *burel* per tradurre il catalano *drap*. Quest'ultimo però non ha l'univocità semantica di quello portoghese e non indica necessariamente un abito di lana, ma un abito povero in generale (anche di lino), rendendo debole la connessione che l'autrice propone con una delle possibili etimologie della parola *sufi* e con il Corano, rimanendo invece valida l'idea di usare un abito di poco valore per mostrare fisicamente il disprezzo del mondo materiale. L'A. espone successivamente altri temi comuni: la veglia, il digiuno e il pianto, per giungere infine all'amore, in particolare all'ubriachezza d'amore, tema presente in Llull, in Al-Shushtarī e in altri mistici sufi come Ibn Fārid e Rūmi. Questo amore bacchico conduce l'A. a presentare il tema del Folle d'amore, che viene correttamente correlato alla produzione cortese europea e alla spiritualità francescana, giungendo infine alla morte dell'amico per amore. Nelle conclusioni l'A. accenna alla possibile influenza del *Llibre de amic e amat* sulla mistica di Giovanni della Croce e di Teresa d'Avila, sottolineando come

---

<sup>3</sup> La lettura di questo articolo potrebbe portare a confusione. Massignon afferma infatti che Llull ha ascoltato i poemi sufi e, volendoli imitare, ha scelto come modello Al-Shustarī, questo però non significa che Llull attesti la conoscenza diretta del poeta musulmano.

la mistica ispanica derivi principalmente da quella islamica, abbozzando infine un percorso comune della mistica cristiana e musulmana che conduce all'annichilazione in Dio dell'amico già presente nel platonismo.

È un peccato che l'A. non approfondisca, visto il taglio comparatistico che si propone, l'analisi dei temi trattati nella mistica cristiana o nella trattazione dell'amore cortese, cui accenna appena. Gli elementi selezionati dall'A. sono infatti tutti presenti in questo quadro più ampio, e credo che sia più interessante pensare a Llull non tanto come al ricettore/traspositore di un'unica tradizione ma come un punto di incontro dove le teorie dell'amore mistico musulmane, cristiane e cortesi si fondono. L'intento lulliano è quello di creare una nuova mistica basata comunque sui principi logici dell'Arte, ben diversa dunque dagli slanci irrazionali della mistica spagnola cinquecentesca. La capacità del maestro maiorchino di recuperare gli elementi letterari che gli permettono di applicare questa nuova teoria, siano essi orientali o occidentali, va dunque sempre approfondita alla luce di un quadro più ampio, soprattutto quando, come nei casi selezionati dall'A., sono comuni a tutte queste tradizioni.

Simone Sari

91) Matteoli, «Giordano Bruno a Praga tra lullismo, matematica e filosofia»

Giordano Bruno va passar, l'any 1588, sis mesos a Praga, allotjat a l'ambaixada espanyola. L'autor aprofundeix en l'estudi dels vincles entre l'ambaixador Guillem Santcliment i de Centelles (que Matteoli anomena Guillén de Haro), Bruno y John Dee, així com també en les connexions de Bruno amb alguns antics alumnes seus de Wittenberg i Helmstedt, que l'acompanyaren en els viatges i recerques.

L'article se centra en *De specierum scrutinio* (composat de *De lampade combinatoria Lulliana* i *De compendiosa architectura*) i en *Articuli centum et sexaginta adversus mathematicos*. La segona obra ofereix un model geomètric nou, basat en el *minimum*, un concepte que aixoplugava la substància, l'àtom i el punt: «il minimo è l'essenza piu intima della sostanza, la componente unitaria e monistica che caratterizza la materia a livello pre-fisico e che ugualmente si esprime nell'individuo, nell'atomo, nel punto» (p. 314).

Matteroli explica la recerca bruniana sobre l'estatus de la matèria i la hipòtesi sobre el naixement de la seva geometria atomística, perfeccionada a *De triplici minimo et mensura*, editada a Frankfurt l'any 1591. L'autor exposa la possible influència de Nicolau de Cusa, de Thomas Bradwardine i de Llull sobre aquesta nova geometria bruniana. «La geometria di Lullo, soprattutto nella sua versione 'lullista', ossia sintetizzata e sistematizzata da Bernardo Lavinjeta

e diffusa negli ambienti universitari francesi e poi tedeschi del Cinquecento, e dunque una geometria del punto-minimo e dell'atomo [...]» (pp. 318-319) oposada a la geomètrica aristotèlica i euclidiana. L'autor indica que «[...] al contrari, per Lullo e poi anche per Bruno, tale nozione, proprio perché affonda le proprie radici teoriche nel pitagorismo, e maggiormente fondata da un punto di vista filosofico e, soprattutto, ben si sposa con una visione corpuscolare e discreta del 'sistema' geometrico ed anche naturale, alla quale corrisponde spazialmente e specularmente l'insieme dei numeri» (p. 319).

R. Ramis Barceló

95) McVaugh, «Pharmacie pratique et theorie medicale a la fin du XIII<sup>e</sup> siècle»

En els *Començaments de medicina*, ben a l'inici de la seva carrera d'escrips mèdics, Lull formula una relació matemàtica intricada entre les qualitats dels elements (calor, secor, humiditat, fredor), o, millor dit, entre els seus diversos graus d'intensitat, per poder calcular el seu pes en els medicaments composts.<sup>4</sup> Sempre ha flotat en l'aire l'interrogant de si allò era una invenció personal del beat com a annex a l'Art, o si corresponia a discussions reals a l'Escola de medicina de Montpeller. Ara ha vingut aquest article de Michael McVaugh, conegut editor d'obres d'Arnau de Vilanova i investigador sobre la medicina medieval en aquesta facultat, la rellevància del qual es pot apreciar citant-ne un tros del començament. Parlant de l'*Aphorismi de gradibus* de l'Arnau escrit a Montpeller durant els anys 1290, diu: «Dans cette œuvre Arnaud utilisait des idées tirées des philosophes du monde islamique al-Kindī et Ibn Rushd pour développer une formule mathématique capable de décrire la force des médicaments composés, formule fondée en définitive sur les théories pharmacologiques de Galien qu'Arnaud et d'autres médecins lettrés de son époque trouvaient totalement convaincantes. L'ensemble du système m'apparaissait d'une cohérence aussi belle qu'inouïe : les substances (ou ingrédients) ont une complexion tirée des qualités premières en intensité variable (chaud au premier degré, par exemple), et dont les qualités secondaires sont la conséquence logique (par exemple, le pouvoir d'ouvrir les pores). Quand deux substances sont mélangées, le résultat en est une substance toute nouvelle, avec une nouvelle forme substantielle propre ; bien que ses nouvelles qualités primaires et secondaires découlent logiquement, voire mathématiquement, des qualités originelles.» L'article segueix explicant com estudis posteriors a Montpeller, i

<sup>4</sup> Vegeu *OS* II, 409-414, i, per a una interpretació matemàtica moderna, Anthony Bonner i Albert Soler, «Les figures lul·lianes: la seva naturalesa i la seva funció com a raonament diagramàtic», *SL* 55 (2015), 11-14, 18-21.

sobretot seguint la introducció del *Canon* d'Avicenna a partir dels anys 1230 o 1240, introduïren complicacions en aquest quadre massa idealista. El que introduïren era descobriments de la medicina pràctica que mostrava que calia tenir en compte la preparació dels medicaments, que feia variar els resultats de les mescles, que no podien correspondre a quantitats fixes, com s'havia volgut pensar. Aquest és el tema sobre el qual discorre la resta de l'article, però aquest fragment inicial em sembla d'una gran importància per mostrar que Llull havia absorbit la formulació inicial de Montpeller, i hi volia introduir els *Començaments de medicina*, basada en la seva Art, per tal d'oferir una possible solució racional. Ja sabem que Ramon i Arnau es coneixien, i em sembla que seria molt interessant una investigació sobre possibles relacions entre el beat i l'Escola de medicina de Montpeller pel que fa als fonaments de la medicina teòrica, i si els seus escrits posteriors d'alguna manera tingueren en compte els canvis mencionats mes amunt.

A. Bonner

97) Meliadò, *Sapienza Peripatetica. Eimerico di Campo e i percorsi del tardo albertismo*

Aquest llibre de Mario Meliadò és una aportació molt significativa a l'estudi de la figura d'Eimeric de Campo (circa 1395-1460), que els darrers decenni ha rebut l'atenció de diversos especialistes, entre els quals destaquen Maarten Hoenen, codirector de la tesi que ha donat lloc al llibre que ens ocupa, i altres com Florian Hamann o Andrea Fiamma.

El llibre s'ocupa essencialment d'analitzar el paper d'Eimeric en l'albertisme del seu temps. Eimeric, com s'ha posat de manifest diverses vegades, fou un albertista empeltat de lul·lisme, i no un lul·lista «pur» com foren altres autors de la mateixa època.

No obstant això, aquest llibre té un interès molt considerable per a la història del lul·lisme, perquè aclareix, fins a cert punt, de quina manera el lul·lisme formà part de les doctrines d'Eimeric i com transformà aquest peripatetisme neoplatònic albertià en una ciència universal de caire lul·lià.

El llibre està dividit en dues grans seccions: la primera reconstrueix l'albertisme a París, resseguint-ne el desenvolupament com a escola filosòfica, així com també les pugnes amb els tomistes (la figura de Johannes de Nova Domo, i les controvèrsies de Johannes Wenck i també de Lambertus de Monte), i la segona estudia pròpiament l'obra d'Eimeric de Campo, i és la que més ens interessa per a la història del lul·lisme.

El capítol vuitè, «La scienza universale: alla ricerca di una nuova archi-

tettura dei saperi», és el més destacat per als estudis lul·lians, car exposa el paper de l'art demostrativa, el model axiomaticodeductiu i el paper de la representació geomètrica i simbòlica a les obres conservades en el manuscrit Cod. Cus. 106: *Disputatio de potestate ecclesiastica, Colliget principiorum i De sigillo eternitatis*.

Algunes d'aquestes obres han estat editades parcialment i resulta d'una importància cabdal fer-ne una edició completa (manca, per exemple, acabar l'edició del *Colliget principiorum*, la primera part del qual publicaren, amb resultats molt satisfactoris, Imbach i Calma), que permeti un treball interdisciplinari. De les dues primeres, per exemple, se n'ha estudiat sempre el vessant metafísic i teològic (que és, indubtablement, el bessó), però sovint se n'ha descurat el contingut jurídic, moral i polític. Recordem que el títol de la segona és *Colliget principiorum iuris naturalis, divini et humani philosophice doctrinalium* i que no es poden deixar de banda les apreciacions legals i polítiques a l'hora d'inserir aquesta obra dins la història del lul·lisme i del pensament polític, així com també és fonamental conèixer el rerefons del pensament conciliarista, tan distint de les tesis lul·lianes.

Des del prisma filosòfic, no hi ha cap dubte que Meliadò fa una bona aproximació al lul·lisme d'Eimeric, especialment en aquest període de Basilea, i exposa l'aplicació de la geometria lul·liana al seu sistema filosòfic: «la teologia si colloca sullo stesso piano della metafisica e ne rappresenta uno sviluppo perfettamente simmetrico. D'altronde, la scienza del sigillo risulta nel complesso sovraordinata tanto alla teologia quanto alla metafisica e, prima de loro divaricazione, costituisce il modello disciplinare che ne garantisce convergenza e concordia» (p. 225).

El llibre, malgrat no contenir les edicions crítiques que acompanyaven la tesi, permet al lector conèixer de manera àmplia la figura i el context d'Eimeric, especialment el marc albertista, amb algunes ampliacions i discussions molt interessants, com la de la clausura monacal (vegeu el treball de Meliadò, «*De religiosa solitudine*. Eimerico di Campo e una controversia tardo-medievale sulla clausura», *Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics* 15, 2015, pp. 761-772), originada al monestir de Bethlehem, prop de Lovaina, on el nostre autor ensenyava, segons sembla, durant les vacances d'estiu. Tal volta seria bo seguir per aquest camí per a aprofundir en el lul·lisme de Bethlehem i conèixer millor figures com la de Jan Cornelissen, i els trets lul·lians de Johannes Wenck, apuntats per Meliadò (p. 300).

Per a la història del lul·lisme resultaria tanmateix aclaridora en el futur una explicació encara més àmplia de la relació amb Nicolau de Cusa (que l'autor resumeix en les pp. 205-208) i caldria continuar-hi treballant, tenint en compte els

darrers treballs de Colomer, així com també els de Theodor Pindl-Büchel. Sens dubte, serà difícil dir una paraula definitiva sobre aquest tema, però en el context de les edicions de les obres d'Eimeric es poden fer passes molt importants.

Aquest llibre, més enllà del que hem dit, té la virtut d'aproximar-se críticament al concepte d'«escola albertista», examinant els pressupòsits, punts doctrinals i mètodes dels seus integrants, així com també la seva fortuna al segon terç del segle xv. De fet, l'autor es mostra crític amb la conceptualització de Meersseman, que havia estat refutada per Senger i altres autors (pp. 36-41). El caràcter eclèctic dels mestres aixoplugats dins aquest corrent feu que cadascun d'ells donés una solució diferent als diversos problemes metafísics, en un conflicte permanent amb els tomistes, per l'adopció d'una sèrie de trets neoplatònics. I Meliadò adverteix, al final del llibre, que no és senzill fer un denominador comú i que aquest albertisme entrà en contacte amb diverses escoles i tendències (entre elles, el lul·lisme), afavorint un eclecticisme escolàstic diluït en corrents variats al llarg dels segles.

Serà una feina difícil —però del tot necessària— resseguir les petjades de l'albertisme modern i Meliadò ha orientat ja les seves passes vers la recepció decimonònica i la construcció categorial, que tant ens ha influït fins als nostres dies. Això li permet examinar amb distància el debat historiogràfic sobre la figura d'Eimeric i el pes atribuït a Wenck, presentat sovint com a autor conservador i refractari de la modernitat d'Eimeric i de Nicolau de Cusa (pp. 292-301), a qui Meliadò concedeix una gran importància per a entendre el decurs de l'albertisme tardà. Caldrà seguir la recerca dins el segle xvi (on els *Albertistae* apareixen en moltes obres com a escola consolidada, de la mateixa forma que els *Thomistae* o *Scotistae*) i veure també qui cita Eimeric i quins són els trets del seu pensament que, sota altres noms i circumstàncies, continuen vius. Tanmateix serà molt necessari estudiar com la posteritat ha definit Eimeric i l'albertisme (especialment als segles xvii i xviii).

En tot cas, aquest és un llibre profund i representa una fita destacada en la història de l'albertisme, que també resulta força interessant per als estudiosos de la història del lul·lisme. Tant de bo Mario Meliadò no deixi de conrear en el futur els estudis lul·lians i continuï avançant en la reconstrucció d'aquests viaranys tan complexos com apassionants.

R. Ramis Barceló

100) Mori, «Coerenza contra estensione. Lullo e Bruno tra Ars combinatoria e Qabbalah»

Mori fa una aproximació a la manera diferent d'entendre la lògica i la



metafísica a Llull i a Giordano Bruno. Després de repassar la influència de la càbala lul·liana, l'autor entra en el tema de l'*scala naturae*, vertader nucli de la divergència entre els dos autors: «[...] l'idea bruniana di scala della natura fosse stata influenzata dall'*Ars Raymundi* per poi svilupparsi autonomamente e riprendere infine la dottrina lulliana per revisionarla, ciò che importa è che il principio della catena dell'essere non è, per Bruno, unicamente collegato al sistema lulliano. O, meglio, il sistema lulliano, nella revisione di Bruno, entrerà a fare parte dell'idea generale di *scala naturae*, ma non sarà mai né la sua unica fonte, né la sua unica applicazione, né la sua unica esposizione teorica» (p. 302).

Per a Bruno, l'escala de l'ésser no sorgeix del mètode mateix i Déu no és ni la font ni la garantia del sistema de l'Art. El mètode no reconeix l'origen de la revelació divina, sinó que, segons Bruno, té el seu començament a l'intel·lecte humà, que n'és la causa eficient. Això seria, per dir-ho en paraules actuals, un gir subjectiu de l'Art de Llull. Per aquest motiu, Mori recorda que Bruno intenta sacrificar l'artilleria lògica (regles, principis...) de l'Art de Llull, a fi de donar-li *extensió*. D'aquí el títol de l'article: per a Llull, l'important era la coherència i la unitat lògica i ontològica. Per a Bruno «il metodo lulliano riesce a essere davvero utile solo se supera quegli specifici meccanismi che lo caratterizzavano e, anzi, lo costituivano» (p. 311).

Bruno, en definitiva, refusa el rigor lògic de Llull, per tal de lograr una major extensió semàntica: «attraverso il lullismo ed entro al lullismo, Bruno vuole creare uno strumento che rispecchi perfettamente la sua visione della natura, e così come le cose sono tutte collegate nella realtà naturale, Bruno vuole che anche il sistema di Lullo si rifondi in un organismo che possa intrecciare e associare infiniti significati, la cui estensione va ben al di là di quella prevista originariamente dall'*ars*» (p. 312).

R. Ramis Barceló

#### 104) Perarnau i Espelt, «Els manuscrits lul·lians medievals de la Biblioteca Ambrosiana de Milà»

Trenta-quatre anys després que Josep Perarnau publicqués el primer volum del catàleg de manuscrits lul·lians medievals de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, i després de moltes i variades peripècies (entre les quals un lamentable robatori), per fi veu la llum el seu catàleg de manuscrits lul·lians medievals de la Biblioteca Ambrosiana de Milà. El fons de què s'ocupa és menor que el muniquès, ja que el milanès està compost per només divuit còdexs lul·lians medievals; i l'exhaustivitat de les descripcions, per mor de les

circumstàncies a què em referia, i del temps transcorregut, també és inferior a la que havia ofert el catàleg de la BSB. Una puntualització sobre la interpretació d'un hipotètic monograma al marge inferior del foli 535r del *Llibre de contemplació*: no hi lleigeixo en cap cas «Antonius», com fa Perarnau, sinó simplement «Nota» (no es tractaria, doncs, d'un monograma).

El catàleg de manuscrits va acompanyat d'unes «Consideracions diacròniques» (pp. 595-599) que fan la mateixa funció que l'article «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lullians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek de Munic», publicat a *ATCA* 2 (1983). Són també molt més breus que aquelles, però s'hi troben igualment algunes perles que caldrà tenir en compte. Entre les quals, remarco la hipotètica datació de la còpia del *Llibre de contemplació* de Pagès entre 1278 i 1280, deduïda a partir d'una data amagada a l'angle inferior del f. 415v.

Hem de donar la benvinguda a aquesta nova aportació perarnaldiana al coneixement dels fons manuscrits lullians que caldrà tenir ben present a partir d'ara.

Albert Soler

#### 108) Pomaro, «A proposito di libelli lulliani»

Nova contribució de l'autora a l'estudi dels manuscrits lullians anomenats de «primera generació», elaborats en un context proper al mateix Lull. Com és habitual en els treballs de Pomaro sobre la matèria, es parteix de l'anàlisi codicològica i paleogràfica dels volums per arribar a conclusions sobre l'elaboració i la primera difusió de les obres de Lull, amb observacions de caràcter ecdòtic sobre les edicions a l'abast de les obres que s'hi copien. En aquest article s'estudien dos manuscrits: Fermo, Biblioteca Comunale, 19 i Milà, Biblioteca Ambrosiana, P.198 sup. Del manuscrit de Fermo, se'n destaca la còpia gairebé sincrònica dels quatre llibres dels *Libri principiorum* (segles XIII *ex.* – XIV *in.*) en grups de dos, fet «del tutto compatibile con la produzione e circolazione di tipo libellistico che caratterizza l'opera lulliana» (p. 223), així com l'absència de figures entre les il·lustracions coetànies a la còpia; aquelles han estat afegides posteriorment, a cavall entre els segles XIV i XV, per una mà que també hi transcriu una *Rota dominicae orationis*. Conclusions semblants sobre la composició per quaderns independents s'extreuen de la descripció del còdex de Milà, que conté l'*Ars demonstrativa*, el *Liber de quattuordecim articulis catholicae fidei*, figures, el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*, el *Liber super psalmum «Quicumque vult»* i el *Liber de amico et amato*. La còpia d'aquest segon manuscrit s'ubica a l'àrea gràfica del nord de França; la reconstrucció d'una antiga nota

de propietat, pràcticament il·legible, el situa al monestir venecià de S. Niccolò *in litore Rivolati* (congregació de Santa Justina).

Maria Toldrà

110) Puig i Oliver, «Notes sobre l'Institut d'Estudis Catalans, Ramon Llull i el Lul·lisme (1907-2015)»

Jaume de Puig ens ofereix una panoràmica de les actuacions impulsades des de l'IEC, o vinculades amb l'IEC, en relació amb els estudis lul·lians, des dels seus inicis fins a l'actualitat. Aquest repàs inclou projectes en què van prendre part acadèmics duts a terme independentment de l'Institut, o fins i tot previs al seu ingrés, de manera que el treball acaba constituint una síntesi selectiva, segons el grau de proximitat amb l'IEC, de les aportacions lul·lianes produïdes durant el segle xx i el que portem del XXI. Així, alhora que hi ha explicacions detallades sobre fites com ara la *Historia de la filosofia espanyola* dels germans Carreras i Artau, l'edició de les *Obres essencials*, la ROL o les meritòries aportacions lul·listiques dels pares Batllori, Colomer o Perarnau, altres iniciatives d'ampli abast, com la NEORL o la *Base de Dades Ramon Llull*, ni tan sols hi són esmentades.

L'article està organitzat en tres etapes diferents: (1) des de la fundació de l'IEC fins a l'inici de la Guerra Civil espanyola (1907-1936); (2) la situació durant la dictadura franquista (1946-1975), i (3) des de la represa i reorganització de l'IEC fins al moment de redacció de l'article (1976-2015).

La primera etapa, malgrat que l'IEC se sumés a uns estudis lul·lians ja en marxa, especialment amb les ORL, és segurament la que mostra més clarament l'interès de la institució per la figura i el llegat de Llull, amb diverses iniciatives i programes ambiciosos, encara que sols parcialment assolits. Entre els materialitzats, l'IEC va subvencionar estades d'investigació lligades a les ORL; va afavorir, seguint una proposta de Jordi Rubió i Balaguer, la catalogació de fons bibliogràfics lul·lians, i va propiciar els «Estudis de Bibliografia Luliana», col·lecció en la qual van aparèixer dos volums ben coneguts pels estudiosos del pensador mallorquí: *L'edició maguntina de Ramón Lull* d'Adam Gottron (1915) i la *Bibliografia de les impressions lul·lianes* d'Elies Rogent i Estanislau Durán (1927).

Durant la segona etapa, tan precària, l'atenció de l'IEC cap a Llull es concreta en bona part en «recensions d'edicions d'obres lul·lianes i notícies de conferències sobre Ramon Llull» (p. 777), i en alguns articles de tema lul·lià a la revista *Estudis Romànics*, començant pel treball en què Salvador Galmés justificava la condició d'apòcrif del *Benedicta tu in mulieribus*. Aquests mi-grats resultats fan dir a De Puig que «cal admetre que la participació de l'IEC

en el moviment del període és de grau menor» (p. 782).

A partir del 1975 l'IEC adquireix una certa estabilitat. La primera consecució lul·liana relacionada amb l'acadèmia és la publicació de l'*Arxiu de Textos Catalans Antics* de Josep Perarnau, editat a partir del vol. 4 amb la col·laboració de l'IEC. També ha estat coeditor del recull d'estudis d'Eusebi Colomer, *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement* (1997); de *La Ciència en la història dels Països Catalans* (2004), i del primer volum de *Ramon Llull: vida i obres* de Pere Villalba (2015). Es llisten igualment els articles de tema lul·lià apareguts en publicacions de la institució i les seves filials (*Estudis Romànics, Llengua & Literatura*, etc.).

Tot plegat fa concloure a De Puig que l'IEC «no ha estat capdavanter de cap iniciativa lul·liana fonamental que hagi tingut continuïtat. En part, això no és pas dolent, si vol dir que els objectius de la recerca lul·liana han estat coberts per altri, i assenyaladament per investigadors que finalment han estat membres de l'IEC o que han fet les seves recerques abans i després de formar-ne part. Però, atesa la densitat del fenomen Llull, potser hauria estat congruent amb les finalitats de l'IEC una implicació institucional major en el seu estudi» (p. 792).

J. Santanach

113) Ramis Barceló, «El Trivium y el Arte de Llull en *La Escala del Entendimiento* de Pedro de Guevara»

Rafael Ramis continua amb aquest treball una línia d'aportacions sobre els humanistes espanyols influenciats per la tradició lul·lística, després d'haver vist en altres articles el lul·lisme de Joan-Lluís Vileta, Dimas de Miguel i Delgado. El cas de Pedro de Guevara no és menys significatiu. Directament relacionats amb figures eminents com ara El Brocense, en definitiva l'article reclama una mirada de conjunt sobre l'obra de Guevara, com a proposta de la separació que habitualment s'ha establert entre les obres pròpiament de comentari a Llull (*sic*) de les de gramàtica. L'article deixa clar que també el seu *opus maius*, és a dir la gramàtica llatina destinada a les princeses reials titulada *La Escala del entendimiento, en la qual se declaren las tres artes del licenciado Pedro de Guevara de Gramatica, Dialectica, Retórica y la vniuersal, para todas las ciencias* (Madrid, 1584), des del mateix enunciat (que recorda el *De ascensu et descensu intellectus* de Llull) resulta de manera força plausible la influència lul·liana. L'estructura en escala, per a la qual l'*Arbor scientiae* és el model principal, però també la presentació de l'estudi de les declinacions o de les parts de la retòrica per mitjà d'una combinatòria són evidències de la petjada de Llull. En llegir l'article, sembla obvi que un autor que s'ha dedicat a divulgar, en tractats diversos, l'*ars lulliana*, no hagi abandonat aquest mètode

i l'hagi aplicat a l'estudi de la gramàtica. A més, si es tenen en compte els estudis que Ramis ha dedicat al lul·lisme dels humanistes espanyols, especialment aquells de l'època de Felip II en connexió amb el lul·lisme europeu, aquesta aparent obvietat guanya encara més amplitud i interès.

Óscar de la Cruz Palma

116) Ramis Barceló, «Más referencias lulianas desconocidas en obras impresas del siglo XVI»

L'article és la continuació d'una sèrie de dos treballs que l'autor havia publicat anteriorment a la mateixa revista: «Nuevas perspectivas para la historia del lulismo: referencias lulianas desconocidas en textos impresos del siglo XVI» (2015), ressenyat a *SL* 56, p. 230, i «Nuevas referencias lulianas desconocidas en obras del siglo XVI» (2017), ressenyat a *SL* 58, pp. 245-246. L'objectiu és el mateix: identificar referències i al·lusions fins ara inèdites o poc conegudes sobre la figura, l'obra i les doctrines de Ramon Llull i sobre algunes qüestions relacionades amb el pseudolul·lisme en obres del segle XVI; aquestes identifications poden ser el punt de partida per obrir noves vies d'estudi de la recepció de Llull al segle XVI i per traçar una nova cartografia del lul·lisme.

L'autor recull més d'una trentena de referències bibliogràfiques, ordenades cronològicament —excepte quan s'identifiquen diverses obres d'un mateix autor, com és el cas de Leonardo Fioravanti, Georg Henisch o Francesco Piccolomini, en què es donen totes les referències juntes. Aquestes referències van acompanyades d'una breu presentació de l'autor —excepte quan ja ha estat esmentat en els treballs anteriors— i d'una identificació del tipus d'al·lusió que presenten sobre Llull. És especialment rellevant la referència a l'obra de Thomas Babler —que inclou un text teològic i devocional atribuït a Llull, un catàleg d'obres lul·lianes (moltes són, però, pseudolul·lianes) i una breu biografia—, ja que obre noves perspectives per a l'estudi del lul·lisme bohemí. També ho és la referència de Francisco Gonzaga, en relació amb la recepció de Llull entre els franciscans. Així mateix, apunten línies interessants l'ús de doctrines lul·lianes i pseudolul·lianes detectades en Andreas Osiander, en el marc d'una polèmica amb el reformador Justus Menius, o les diverses referències trobades en obres d'autors humanistes.

Com observa Ramis, cal estudiar amb més profunditat aquestes línies tot just apuntades per conèixer amb més precisió les vies per les quals es desenvolupà el lul·lisme, però també cal fer un estudi més sistemàtic sobre la recepció del pseudolul·lisme al segle XVI, ja que les fonts són molt abundants. Mentrestant, ens sembla necessari que aquestes dades siguin incorporades en repertoris i bases de dades com la Llull DB, que sistematitza la informació recopilada sobre

autors i textos lul·lians i pseudolul·lians i en facilita la consulta.

Anna Fernández Clot

119) Redmond, «Las subidas y bajadas de Ramon Llull - Analogías místicas y lógicas»

Redmond proposa una reflexió, tant pel que fa a la lògica com a la mística, entorn de l'obra lul·liana *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305), l'obra en què Llull, ja en edat avançada, va desenvolupar la metàfora de la pujada i la baixada, l'ascens i el descens místic. L'autor relaciona l'ús lul·lià d'aquesta imatge amb les maneres de la mística i la lògica del seu context; per a la primera fa una analogia amb Dionís Areopagita, autor de *Sobre la teologia mística* (500), que planteja també una anàlisi i una catàlisi. Quant a la lògica, els termes llatins *ascensus* i *descensus* formaven part de les regles *extensionals* de la lògica *terminista*, proposada en temps de Llull.

La dissertació de Redmond s'ocupa d'aquests aspectes i acaba reflexionant sobre els sentits finals de l'art de contemplació lul·lià; el sentit que dona a l'*ascensus* i al *descensus* no s'acaba de correspondre amb la dels lògics escolàstics del seu context, malgrat que l'autor hi troba analogies. S'adona que la filosofia de Llull és una contemplació de Déu que permet conèixer els aspectes de la natura. Aquella metàfora a què Llull recorre, usual en el cristianisme, també té semblances amb d'altres tradicions, com la càbala del judaisme, o bé l'anella de la realitat de Mestre Eckhart. Redmond analitza també el sentit que té en la lògica escolàstica. Finalment, ofereix al lector una traducció castellana del *Monitum ad lectorem* de l'editor anònim del *Liber de ascensu et descensu intellectus*.

Arnau Vives

125) Rosselló Bover, «Los franciscanos de Mallorca y el lulismo durante la posguerra: la aportación de Rafel Ginard Bauçà, Miquel Colom Mateu y Miquel Tous Gayà»

La relació dels franciscans de Mallorca amb Ramon Llull i el lul·lisme és, sens dubte, estreta i continuada al llarg dels segles. Els orígens es remunten a la biografia mateixa de Llull. Probablement, un dels moments àlgids d'aquesta vinculació es va produir durant la segona meitat del segle xx, precisament amb les tres figures cabdals que perfila Pere Rosselló Bover. I és que Rafel Ginard, Mateu Colom i Miquel Tous foren, segons l'autor del treball, tres estudiosos de Ramon Llull que, des de diferents facetes i des de les especialitats respectives, es complementaren i oferiren una visió panoràmica de la figura lul·liana, que en definitiva difongueren entre la societat illenca de la

immediata postguerra. Rosselló Bover contextualitza les aportacions corresponents en l'ambient de «renaixement» de la llengua i cultures catalanes que es produí a principis de segle, sobretot a l'entorn del seminari conciliar de Sant Pere i especialment durant el pontificat de Pere-Joan Campins. El clima de devoció lul·liana que es vivia en el si de l'Església de Mallorca (el 1915 es commemorà el centenari de la mort i el 1932, el del naixement de Llull), els treballs habituals sobre Llull a *El Heraldo de Cristo*, al *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* o a *La Nostra Terra* o el fet que Mn. Salvador Galmés delegàs la tasca de continuació de l'edició de les *Obres de Ramon Llull* a la Tercera Orde Regular (TOR) constitueixen les coordenades en les quals cal situar la vocació i la dedicació lul·liana dels tres franciscans.

Des d'aquesta perspectiva, Rosselló identifica tres facetes que conreen cada un dels autors: la del lul·lisme literari i divulgatiu del P. Ginard; la del lul·lisme filològic del P. Colom i la de l'edició del P. Tous. Si de Ginard en destaca el coneixement de la cultura popular, que repercutí en la intencionalitat patriòtica de la recuperació de Llull i en la consideració de Llull com a un model per a la societat, de Colom n'és remarcable el coneixement de llengües, que el portà a emprendre l'anàlisi exhaustiva del lèxic lul·lià i que culminà en la publicació del *Glossari general lul·lià*. De Tous, probablement l'autor que menys ressò ha tengut en la configuració del lul·lisme contemporani, cal valorar-ne la formació en paleografia i arxivística, preparació que es reflectí en la labor minuciosa i rigorosa de l'edició del volum XXI de les *Obres de Ramon Llull*, que dirigí admirablement.

En conclusió, aquest article, brodat amb tota la precisió i minuciositat pròpies de la factoria rossellonesa, és una aportació necessària per a la reivindicació de la tasca d'edició i de difusió de l'obra lul·liana, que, a Mallorca concretament, no hauria estat com l'entenem sense l'aportació dels tres franciscans presentats.

M. Ripoll

126) Rubio Albarracín, «La réception de Raymond Lulle aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles»

Important contribució a la història de la recepció de la figura i l'obra de Llull als segles XVIII-XIX, considerada des d'un gènere particular: les històries de la filosofia publicades en alemany, francès, espanyol i llatí durant aquells segles. L'autor, combinant un fil cronològic i geogràfic, presenta les diverses aproximacions al personatge en el context de la filosofia medieval, que es resumeixen en dues grans tendències: hi ha qui entén la figura i la producció lul·liana com una proposta alternativa, perifèrica respecte del corrent escolàs-

tic, i hi ha qui el considera un precursor de la filosofia moderna. Sigui com sigui, el coneixement real sobre la seva producció encara sol dependre de l'antologia de Zetzner (1598) –que aplega textos autèntics i atribuïts–, de l'obra de lul·listes moderns com Giordano Bruno i Cornelius Agrippa von Nettesheim o de la tradició alquímica pseudolul·liana; de fet, s'adverteix que la magna edició de Salzinger no és coneguda o només se cita de referència. Rubio comença el seu recorregut amb les històries de Boureau-Deslandes (1737) i Brucker (1742-1744), que reconeixen el caràcter precursor o renovador de la filosofia lul·liana respecte de l'escolàstica, aspecte positiu que contrasta amb les acusacions d'obscuritat, d'inintel·ligibilitat i, en definitiva, d'inutilitat de l'Art, reduïda a un mecanisme retòric per generar proposicions i a una art de la memòria. En la mateixa línia se situen historiadors de la filosofia com els alemanys Tiedemann (1791-1797), Buhle (1796-1804) i Tennemann (1798-1819). Aquest últim, però, relaciona Llull amb Roger Bacon, idea també present en Ritter (1841-1853), que descobreix en les *rationes necessariae* lul·lianes un anunci del racionalisme modern que desbanca la teologia de la seva posició com a ciència general. L'anàlisi continua amb els historiadors francesos Degérando (1822-1823) i Victor Cousin (1840 i 1863), el primer dels quals és citat per Zeferino González (1886), que recupera la figura de Llull en un projecte general de restauració del tomisme, en sintonia amb una lectura clerical del pensament filosòfic medieval impulsat des de Roma. Des d'aquest punt de vista, es redueix la distància entre Llull i sant Tomàs d'Aquino, i, del primer, se n'elogia tant la vocació de màrtir com la voluntat de crear una filosofia cristiana, malgrat la influència cabalística. La defensa de Llull és més clara en l'obra de Canalejas (1870), que, des d'un punt de vista liberal ben allunyat del clericalisme de González, recupera la figura del beat, a qui ja llegeix en l'edició de Salzinger, i en fa l'alternativa hispànica a l'escolasticisme, com a precursor del racionalisme krausista, tan influent en l'Espanya del canvi de segle. En l'últim apartat del seu treball, Rubio se centra en la descoberta de Llull com a autor literari durant la segona meitat del XIX i assenyala el paper que, al costat de l'edició de la seva poesia a cura de Jeroni Rosselló (1859), va tenir un estudi de Helfferich (*Raymund Lull und die Anfänge der catalonischen Literatur*, 1858). Aquest autor considera Llull el representant d'una «escolàstica nacional espanyola», subratlla la influència oriental en la seva obra mística i en la literatura proverbial, i és el primer a destacar el valor literari del *Llibre de meravelles* i del *Blaquerna* com a adaptacions religioses de la novel·la de cavalleries. La valoració del Llull poeta i literat per damunt del filòsof autor de l'Art es consolidarà a través de treballs com el capítol



que Littré i Hauréau li dediquen a la *Histoire littéraire de la France* (XXIX, 1885), on presenten una versió actualitzada del catàleg de la seva producció, que contrasta amb els atacs al personatge i la seva obra.

Maria Toldrà

129) Sacarès Taberner, *Itineraris documentals d'imatgeria lul·liana antiga*

Aquest llibre de Miquela Sacarès aplega un extens repertori de documents referents a la imatgeria del beat Ramon Llull. De fet, és una espècie d'annex documental de l'impressionant estudi *Vivat Ars Lulliana. Ramon Llull i la seva iconografia*, publicat el 2016 per l'autora. El conjunt dels textos abasta un període molt extens: s'inicia el 1487 i acaba el 1858. Els documents s'ordenen cronològicament, la qual cosa ens permet veure com estan relacionats amb una sèrie de fets històrics, tot ells vinculats al culte a Ramon Llull: la construcció del sepulcre a la basílica de Sant Francesc de Palma; la de la capella del beat a la seva casa natal; els processos de beatificació de 1612, 1747 i 1751; les lluites antilul·listes del segle XVIII, sobretot durant el pontificat del bisbe Díaz de la Guerra; i, finalment, la recuperació de Ramon Llull per la historiografia del segle XIX. Així, el primer document reproduït data de 1487, quan els Jurats del Regne decideixen acabar definitivament el sepulcre del beat a la capella de la Puritat, que havia començat el mestre Llobet i que ha d'acabar l'escultor Francesc Sagrera. Els últims documents, en canvi, es relacionen amb l'erudit romàntic Joaquim M. Bover, en un moment en què els ideals del romanticisme varen contribuir a la recuperació de Llull, després del període convuls del XVIII. El Mestre, llavors, havia passat d'esser un mite religiós i popular a convertir-se en un emblema de la nostra cultura, que calia preservar de la destrucció i donar a conèixer fora de Mallorca.

Els diversos esdeveniments a què aquesta documentació fa referència tenen una relació molt directa amb la producció d'una iconografia lul·liana, perquè, com explica Miquela Sacarès, la reivindicació de la santedat de Llull implicava la divulgació de la seva imatge, «la creació de les veres efigies i sobretot amb la construcció d'un bon sepulcre i la difusió de les relíquies», per la qual cosa «l'art va tenir un paper important en la invenció de la figura del sant» (p. 11). I el mateix es pot dir respecte de la seva persecució. Així, les testificacions d'artistes sobre l'antiguitat de les imatges de Llull eren una prova importantíssima en els processos de beatificació per provar el culte immemorial al beat. Avui, aquests documents forneixen els investigadors de moltes informacions sobre els artistes entrevistats i sobre l'autoria de les obres que contenen imatges de Ramon Llull. A més, ens proporcionen moltes dades de caràcter tècnic sobre les obres descrites: descripció de l'obra, autoria, mate-

rials emprats, ubicacions, costos de la feina, dates de realització, etc. Es tracta d'unes informacions que, sens dubte, tenen un gran valor per al coneixement del nostre patrimoni cultural i de la història del nostre art. Però sobretot ens fan palès l'extens abast de la iconografia lul·liana, una part de la qual s'ha perdut.

Una part dels documents del volum, relacionats amb el procés de canoització de 1612, reflecteixen els vincles del lul·lisme amb l'arquitecte Joan d'Herrera i el rei Felip II, fervent seguidor de Llull. Per això hi ha abundant imatgeria lul·liana –igualmente com bibliografia– en terres castellanés en aquesta època. El gruix més important de documents sobre imatges de Ramon Llull es dona, però, a Mallorca. Algunes d'aquestes imatges daten d'èpoques molt properes a la mort del beat i en molts casos es tracta de pintures que ja han desaparegut. El procés de beatificació de 1751 torna a ser una altra font important de documentació, ja que incorpora un catàleg exhaustiu d'obres lul·lianes.

Un altre bloc important dels textos sobre imatges de Llull està relacionat amb les polèmiques entre lul·listes i antilul·listes del segle XVIII, sobretot durant el pontificat del bisbe Juan Díaz de la Guerra. La destrucció de les imatges del beat fou un dels objectius del polèmic bisbe. Els documents de l'apartat 8 es refereixen a la retirada d'imatges ordenada per Díaz de la Guerra el 1775 i procedeixen del fons estudiat per Llorenç Pérez. Tanmateix, el document 12, en què el 1777 Eufràsia Dameto costea una imatge del beat per a la capella de Sant Felip Neri de la Soledat, amb la intenció de substituir-ne una altra que havia estat retirada durant els aldarulls antilul·listes, demostra la persistència de la figura de Llull després de la persecució a què fou sotmès el culte, la iconografia i l'obra del beat.

Finalment, el llibre també té un interès pel que fa al coneixement de l'ús de la llengua durant aquests segles. Si el primer document, de final del segle XV, encara és en català, els següents, d'inicis del segle XVII ja són en llatí, encara que els de l'apartat 4, referents al procés de 1612 i en què sobretot es pretén provar la devoció popular al beat, tornen a fer ús de la llengua catalana. La penetració del castellà és evident i sobretot sobta que en els textos de la causa de 1751 (de 7.2 a 7.8) s'emprin el llatí i el castellà com a llengües marc, però que, a l'hora de reproduir les declaracions dels testimonis interrogats, passin a fer-ho en català. Això demostra que la llengua que emprava el poble continuava essent la catalana, mentre que el castellà era una llengua imposada per als usos administratius. Ara bé, els documents referents a la campanya antilul·lista del bisbe Díaz de la Guerra són quasi exclusivament en castellà, cosa que palesa la relació entre la persecució del culte a Llull i l'ideari uniformista que el bisbe impulsava.

Més enllà de ser un recull de textos amb un valor històric important per al coneixement de la història de l'art mallorquí, aquests *Itineraris documentals d'imatgeria lul·liana antiga* constitueixen un interessant recorregut per les diverses etapes i vicissituds per les quals va passar la figura de Ramon Llull des de poc després de la seva mort fins a la Renaixença.

Pere Rosselló Bover

131) Saiz Raimundo, «L'arbre i la llum. Signes i significacions al *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull»

Maria Saiz proposa una anàlisi de dues de les imatges amb més significació dins el grup de versicles que constitueixen el *Llibre d'amic e amat*. Són *l'arbre* i *la llum*, a criteri de l'autora, dos dels elements que impulsen l'amic vers la recerca de Déu, ja que permeten exalçar l'intel·lecte i fer pujar l'enteniment vers l'amat. Són dos elements, doncs, al servei de la primera intenció, en el sentit de la doctrina lul·liana d'amar, entendre i servir Déu.

Saiz identifica un nexa temàtic, vertebrador, en elements com aquests dins l'aparent desordre formal i argumental de l'opuscle lul·lià. Com s'ha dit, és el comú denominador de l'amor, la devoció, el centre a l'entorn del qual graviten les metàfores morals del llibre, i a partir de les quals el lector ha de procedir a un aprenentatge que el faci protagonista de l'ensenyament de l'ermità.

L'autora s'adona que molts dels elements que constitueixen les metàfores morals del *Llibre d'amic e amat* responen a un horitzó d'expectatives medieval, quant a cosmovisió teològica, o bé a principis lul·lians; tot plegat fa necessària una correcta identificació d'aquests elements en context i matèria. Una de les conclusions: si seguim la teoria de l'escala de les criatures, podem afirmar que Llull entén, i la seva obra ho expressa, que tot element del món material és epifania de la creació, per tant, signe de Déu, que s'expressa en la matèria creada.

En el fons, el treball es pregunta per la unitat interna del *LAA*: podem pensar que aquesta unitat, més implícita que explícita, és la teoria lul·liana de l'amor, *l'amància*, que exposa com s'ordena la voluntat per la primera intenció. La devoció amativa, en aquesta missió, té per eines o mecanisme únics els versicles que Llull va conrear profusament.

És lamentable que la revista que publica aquest treball no hagi esmenat diverses incorreccions i errades materials. La qualitat dels articles en surt perjudicada.

Arnau Vives

133) Santanach i Suñol, «De Jeroni Rosselló a Salvador Galmés, passant per Mateu Obrador. Un segle d'edicions lul·lianes a Mallorca (1859-1950)»

En aquest article Joan Santanach sintetitza el llarg procés de l'edició de les obres de Ramon Llull, que s'inicia a la Renaixença i s'estroneja a la postguerra. Es tracta d'un llarg camí, ple de dificultats de tot tipus: econòmiques, filològiques, polítiques, personals... Com és sabut, l'edició lul·liana té una data de començament: el 1859, quan es publiquen les *Obras rimades de Ramon Lull...*, a càrrec del poeta romàntic mallorquí Jeroni Rosselló i Ribera. Es tracta d'una fita important, que assenyala l'inici de la reivindicació del beat com a autor literari, més enllà del valor que se li reconeixia com a religiós o com a filòsof. Tot i els desencerts evidents que s'han subratllat molt sovint de les seves edicions, Rosselló té el mèrit d'haver engegat un projecte molt ambiciós, que va suposar la recuperació de Llull com a escriptor i que va durar gairebé un segle. Santanach dedica una part del seu treball a fer-nos veure la repercussió del treball de l'escriptor romàntic entre els autors renaixentistes de l'època, cosa que marca un abans i un després en la valoració de Ramon Llull dins la nostra literatura medieval.

Una part important del treball està destinada a explicar l'embullada trama de la continuació de l'edició lul·liana, que seguí a l'edició de l'obra en vers. L'abast de la tasca i el temps que li havia de dur decidiren Rosselló a treure-la a la llum d'una manera diferent: en lloc d'editar-ne volums, va passar a imprimir-la en fascicles. Aquests lliuraments s'havien de relligar per formar quatre toms. Fins el 1886 Jeroni Rosselló va anar traient a la llum altres fascicles de les *Obras de Ramon Lull*, que arribaren a constituir un volum que contenia tres obres lul·lianes: *Llibre del gentil e los tres savis*, *Llibre de la primera e de la segona intenció* i *Llibre de mil proverbis*. Paral·lelament, Marià Aguiló també publicà la Biblioteca Catalana, en la qual Llull havia de tenir cabuda. I, a més, el 1879 Aguiló va fer una edició del *Llibre de l'orde de cavalleria*. A partir de 1873 Jeroni Rosselló va publicar uns fascicles del *Fèlix o llibre de meravelles*, que formaven part de la Biblioteca Catalana d'Aguiló, en la qual també col·laboraven Miquel Victorià Amer i Bartomeu Muntaner. Aquesta edició, però, no va assolir la forma de volum fins el 1904 –quan Marià Aguiló i Jeroni Rosselló ja havien mort–, ara impulsada per Àngel Aguiló, el fill del patriarca de les lletres a Mallorca.

L'envelliment progressiu i la malaltia de Jeroni Rosselló, sobretot des de 1892, havien mantingut quasi paralitzada l'edició de Llull durant anys. Per superar aquesta situació, es va crear la Comissió Editora Lul·liana, que va abandonar el sistema de publicació en fascicles per passar altra vegada a l'edició de volums. El segon tom de les *Obras de Ramon Lull* impulsades per

Mateu Obrador va sortir el 1901, un any abans de la mort de Jeroni Rosselló. I el 1903 va aparèixer en volum el *Fèlix de les meravelles del món*. Rosselló també va treure fascicles d'altres obres lul·lianes, com el *Llibre d'Amic e Amat* o l'*Arbre de Ciència*, que no es pogueren completar, així com d'una *Exposició abreviada del càntic d'amic e amat*, composta el 1492.

La creació de la Comissió Editora Lul·liana va conduir a una revisió de les pautes seguides en la preparació dels volums, amb uns criteris més d'acord amb els dels filòlegs europeus. Això no obstant, no sempre es pogueren consultar els millors manuscrits, però l'edició lul·liana va guanyar en rigor filològic respecte dels seus inicis. El 1909, la mort de Mateu Obrador, que en els seus viatges al servei de l'Arxiduc Lluís Salvador havia pogut consultar molts dels còdexs dispersos per diverses biblioteques europees, va suposar un greu entrebanc. La Comissió Editora Lul·liana designà Miquel Ferrà per continuar la tasca d'Obrador. Després de la renúncia de Ferrà, Salvador Galmés n'assumí la direcció; però més tard, les desavinences entre Galmés i Mossèn Alcover, que presidia la Comissió, varen originar una nova paralització de l'edició. Superats aquests enfrontaments, Galmés va prosseguir pel seu compte la publicació fins pràcticament la postguerra. Però les dificultats econòmiques, el context polític advers i la malaltia de Salvador Galmés suposaren ja el final d'aquest ambiciós projecte que sols arribà a publicar una part de l'obra lul·liana. En un intent de salvar l'edició de Ramon Llull, Galmés traspassà els materials de què disposava als franciscans mallorquins amb la finalitat que en continuassin l'edició; però sols en varen treure un volum, el XXI, el 1950. Com observa Santanach, caldrà esperar fins als inicis del darrer decenni del segle xx perquè aparegui un nou projecte d'edició de l'obra lul·liana: la Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL).

La lliçó que hom pot treure de la síntesi elaborada per Joan Santanach és que editar Llull no podia ser obra d'un sol individu, com va creure Jeroni Rosselló (i potser Salvador Galmés), ni tan sols d'una sola generació; sinó que era una lluita contra el temps que, potser amb molta ajuda de les institucions, algun dia es podrà assolir. O almenys s'hi aproximarà.

Pere Rosselló Bover

#### 134) Santanach i Suñol, *Llegir Ramon Llull*

Atès que la llista de treballs lul·lians que ha publicat ja comença a ser força llarga, Joan Santanach s'ha decidit a reunir en un sol volum una sèrie de papers, de llargada diversa però més aviat breus i d'una orientació clarament divulgativa i assagística, apareguts entre el 2008 i el 2015. Tal com s'explicita en la introducció, ordenats i proposats de forma conjunta a un lector català

no especialista constitueixen una bona guia de lectura a algunes de les obres més destacades del Lull vernacle que s'interessa pels gèneres literaris. De fet, Santanach els ofereix com a una «invitació a llegir» Lull, una cosa que, al seu parer, el comú dels catalanoparlants no fa gaire. Cal dir que Santanach també ha incorporat al llibre tres articles sobre les «posteritats» de Lull i la seva més aviat migrada descendència literària –dos d'aquests treballs aborden les vinculacions de Verdaguer i Palau i Fabre amb la literatura lul·liana. Es pot dir que el volum inclou dues classes de capítols: els que ofereixen visions panoràmiques i els que se centren a presentar o analitzar un determinat text o un aspecte molt concret de l'obra o el pensament de Lull. En la primera categoria cal col·locar-hi els dos primers capítols i l'onzè, que segurament són els més reeixits i útils del conjunt. El que obre el volum reproduïx l'excel·lent introducció que Santanach havia preparat per a l'antologia *Lull × Lull*, publicada per L'Avenç i la Institució de les Lletres Catalanes el 2016 en motiu de l'Any Lull, mentre que el segon aborda més concretament l'obra en vers del beat. L'onzè proporciona al lector una panoràmica ben informada, concisa i completa de les «posteritats» més rellevants de Lull, des de la creació dels primers nuclis lul·listes als territoris de la Corona catalanoaragonesa i la persecució que patiren a mans de l'inquisidor Eimeric fins al redescobriment dels seus textos literaris a partir de la segona meitat del XIX, passant per les grans línies i figures del lul·lisme europeu entre els segles XV i XVIII. Pel que fa a la segona categoria, Santanach ha recollit treballs sobre la *Doctrina pueril*, el *Llibre del gentil*, el *Blaquerna*, el *Llibre de meravelles* i l'*Arbre exemplifical* i un parell més que aborden, respectivament, la «vernacularització del saber» i les propostes que Lull plantejava a les autoritats cristianes en relació amb les croades. Una part important d'aquests articles havien estat publicats anteriorment a la revista en línia *Sonograma Magazine* i són, en conseqüència, força breus, mentre que alguns dels que provenen de publicacions en paper són sensiblement més extensos. Tot i així, el conjunt és coherent i demostra el pregon coneixement de l'obra de Lull que Santanach atesora. L'única lleugera objecció, de caire formal, que es podria apuntar és que, malgrat les remissions internes que s'han introduït en forma de notes, si hom llegeix el volum d'inici a fi es troba amb algunes repeticions i fragments redundants, un inconvenient, però, difícil d'evitar tractant-se d'un llibre miscel·lani que aplega treballs d'origen i natura diversa.

Francesc Tous

- 140) Tavares, «Raimundo Lulo e o *Livro da Corte Imperial*: um exemplar de literatura de polémica judaico-religiosa medieval»

L'autora proposa una anàlisi de l'obra apologetica *Llibre de la cort impe-*

*rial*, amb una mirada que vol fer èmfasi en el diàleg entre les tres religions monoteïstes de la societat medieval. S'ocupa de presentar el text i la seva història, context, origen i datació, per acabar centrant l'atenció en les principals línies de discussió apologetica que s'hi exposen, i les influències.

L'autora arriba a diverses conclusions, després de la lectura i l'estudi del llibre. Considera, per exemple, que l'obra es pot estimar poc original pel que fa al tractament de temes relatius a l'exposició dels principis de la fe cristiana, en el context dels temes i les qüestions de discussió teològica propis del gènere literari de la polèmica religiosa entre jueus i cristians. Allí on despunta en originalitat, no és tant en aquests continguts; on veritablement és pionera és en l'ús del diàleg entre els personatges, en l'ambientació teatralitzada (literaturitzada, diríem) de la discussió, i, naturalment, en l'ús del vernacle.

L'obra transmet, segons l'autora, un clima de debat ecumènic, amb esperit pacífic i tolerant, en el qual tothom pot exposar els seus arguments i principis, per bé que la confessió assumida per l'obra sigui la cristiana, i s'hi palesi la voluntat de la conversió dels infidels a aquesta fe. L'autora fa èmfasi també en la idea que malgrat el projecte catequètic i missioner de Llull, la seva proposta passa pel diàleg i mètodes pacífics, prioritza la conversió per convicció que per l'espasa. La croada lul·liana viatja a través de la paraula i l'enteniment, també a través d'una explicació dels principis de la fe cristiana amb un nou llenguatge, simplificats per a una major comprensió, per fer-los intel·ligibles fins i tot a jueus i musulmans. D'aquí la rellevància en l'ús del vernacle.

Arnau Vives

141) Teleanu, «*Averroes et Averroïsta christianus: deux adversaires de Raymond Lulle à l'Université de Paris*»

A mediados del siglo XIX, los estudios sobre el averroísmo experimentaron un avance importante que, en pocas décadas, condujo a un mejor conocimiento tanto de esta tradición como de quienes se le habían opuesto. El *Averroès et l'Averroïsme* de J. E. Renan ocupó, sin lugar a duda, un lugar central en todo este proceso, y fue en este escrito en el que el papel de Ramon Lull como contrincante de los averroístas adquirió relevancia: «Sin embargo, el héroe de esta cruzada contra el averroísmo fue, sin duda, Ramon Lull. Desde su perspectiva el averroísmo era el islamismo en filosofía; y la destrucción del islamismo fue, cierto, el sueño de toda su vida.» Poco tardaron en hacerse eco los estudios lulianos de estas tesis, creando así una larga tradición del Lull contrario al averroísmo. Ideas que, no obstante, desde la última década del siglo XX han sido objeto de revisión, pues tanto las tesis como los textos sobre los que se asientan, así lo hicieron evidente.

Es en este contexto que C. Teleanu ha producido una serie de estudios orientados a evaluar y modernizar las tesis tradicionales, entre los cuales se sitúa el presente, enfocado como tal al análisis de la crítica luliana a Averroes y a la figura del averroísta que en muchas de sus obras discute con él en París. Lo realmente interesante de este estudio es que aborda la cuestión desde una doble perspectiva o, más bien, haciendo uso de dos metodologías diferentes y combinando sendas fuentes de datos: la histórica, con la que el autor pretende situar cuándo, cómo y a través de quién conoció y discutió Llull con los averroístas; y la filosófica, a través de la cual se buscan los fundamentos que permitieron al beato solicitar al rey Felipe el Bello la prohibición de la enseñanza del averroísmo.

El estudio consta de tres partes bien definidas y una conclusión. La primera de estas partes responde al modelo de análisis bibliográfico histórico que se inicia con las *Vindiciae Lullianae* de Antoni Ramon Pascual y llega hasta las modernas ediciones de la *Opera Parisiensia* de la ROL. Revisión cuyo carácter se acerca más al de una introducción que a un estado de la cuestión –ya realizado por el mismo autor en otros estudios–, con el objetivo de centrar las visiones del pasado y actuales de la lucha luliana contra el averroísmo y con el que concluye que «el filosofante Averroes –frente al cual Llull hace juegos malabares con la rueda de sus principios del Arte ternario– no había adquirido ninguna imagen historiográfica» (p. 75).

La segunda parte del estudio (numerada como 1) está dedicada a la figura de Averroes que, según C. Teleanu, habría tomado forma en Ramon Llull al inicio de sus obras y mediante la influencia posterior de Pedro de Juan Olivi, sin llegar a la afirmación rotunda de que ambos hubiesen llegado a conocerse. Es interesante de esta parte el modo en que el autor del estudio defiende que la relación de Llull con el averroísmo se va enriqueciendo a lo largo de sus diferentes estancias en París y pasa de un primer estadio en el que solo se opone al monopsiquismo al racionalismo en general. C. Teleanu introduce, asimismo, un punto de inflexión en lo que se refiere a mencionar directamente a Averroes: «Sabemos que Llull no refuta de forma distinta a Averroes que a la mañana siguiente de terminar su Arte Mística [noviembre de 1309]. Él se abandona doctrinalmente a las divagaciones filosóficas de muchos herederos tanto del Estagirita como del Comentador que alegan que sus demostraciones deberían ser tan solo argumentos naturales destinados a contradecir toda demostración necesaria de los artículos de la fe católica.» (pp. 78-79) En esta línea, el artículo continúa con una exhaustiva revisión de los personajes relacionados con el averroísmo que Ramon Llull menciona a lo largo de las diferentes etapas de su Arte.

La tercera parte del estudio está dedicada al esclarecimiento de la figura del *Averroista christianus* que, como tal, parece que Llull refiere a un posible



seguidor de las doctrinas averroístas –tal y como, es evidente, se reciben y entienden en el mundo latino de la época– de la Universidad de París. C. Teleanu resalta, en este caso, la importancia de la consideración del bautismo católico de los averroístas, pues ello indica la pertenencia de tales maestros a la propia religión. En esta parte, al igual que en la anterior, el autor del estudio lleva a cabo un seguimiento exhaustivo y completo de las obras en las que aparece y que, en tal ocasión y por la tesis defendida con anterioridad, se refieren a los escritos producidos con posterioridad a 1309. Destaca en este análisis que C. Teleanu no solo se refiere a los escritos editados, sino que también analiza la situación de las referencias en diversos manuscritos e incorpora las tesis de autores como A. de Libera o J. N. Hillgarth.

El estudio finaliza con una extensa conclusión en la que el autor resume e integra las tres partes del estudio para poner en relación diversos elementos: las menciones a los diferentes personajes relacionados con el averroísmo; los escritos anti averroístas de Ramon Llull; las argumentaciones y estructuras que utiliza para contradecir a aquellos autores en cada etapa; y la relación con temas como los errores. Incluye, además, una breve valoración sobre el trabajo del propio beato a tenor de lo que en la actualidad se conoce sobre el averroísmo latino de la época y que, resulta curioso, muestra a un Llull que, pese a cometer errores, desarrolló una estructura argumentativa bien fundamentada.

Antoni Bordoy

142) Teleanu, «*Tempus est ens. La perception du temps réel selon la doctrine de l'Art de Raymond Lulle*»

En línea con otros estudios sobre la relación conceptual entre Ramon Llull y las tradiciones de raíz aristotélica, C. Teleanu aborda en esta ocasión el análisis de uno de los elementos más complejos del pensamiento luliano: el tiempo. Elemento que es abordado a través de tres cuestiones: a) si el tiempo debe ser considerado o no una entidad real; b) la relación del tiempo con los predicables y los predicamentos; y c) la posibilidad de aprehensión inteligible del tiempo y su relación con la sensibilidad. Tres preguntas que el estudio responde en dos partes que abordan su presencia y función en el Arte cuaternario y el Arte ternario. En este sentido, el presente trabajo de C. Teleanu ofrece una perspectiva evolutiva de cómo Llull afronta la cuestión del tiempo y, pese a centrarse en las dos partes mencionadas, no deja de lado su definición en la etapa anterior al Arte.

*Tiempo y Arte cuaternario.* La primera parte del estudio asienta las bases de la pregunta a partir del *Compendium Logicae Algazelis* y el *Llibre de contemplació en Déu*, dos obras de las que extrae la idea inicial de Llull: la prime-

ra, que, en términos generales, asimila la idea aristotélica de la *Metafísica* por la cual el tiempo es algo intrínsecamente al movimiento; la segunda, opuesta, en cambio, al propio Aristóteles, pues para el beato el tiempo debe disponer necesariamente de un comienzo, es decir, no puede ser eterno. De este modo, C. Teleanu sentencia que «el tiempo deriva de la existencia del movimiento, como dice Llull siguiendo el ejemplo de Aristóteles, pero Llull a continuación argumenta, en contra de Aristóteles, la necesidad de la existencia real tanto del movimiento como del tiempo» (p. 378). De este modo, el estudio centra la cuestión en el problema que Llull deberá resolver: defender que el tiempo es real a la vez que un predicamento y que su aprehensión es inteligible y no sensible.

De igual forma a como procederá a lo largo del resto del trabajo, en esta parte C. Teleanu aplica una triple perspectiva de aproximación: las definiciones que Llull ofrece en sus obras; la correlación con las figuras del Arte; y las referencias a otros autores árabes y latinos que abordan la cuestión del tiempo. En el caso del Arte cuaternario, estas aproximaciones coinciden en un mismo punto: el tiempo debe necesariamente ser una entidad real pero, como tal, es considerable como uno de los diez predicamentos, explicando que «la predicación del tiempo [...] es una cosa que posee existencia real [...], Llull demuestra [...] que cada uno de los predicamentos es intrínsecamente sustancial» (p. 380). El estudio pone de manifiesto la importancia del caos, ya que «el predicamento real del tiempo define bien un ser real [...], puesto que procede realmente del modo de ser del caos que se diferencia del modo de ser de todo ente intencional» (p. 382). C. Teleanu extrae con ello la idea de que, en el Arte cuaternario, el ser del tiempo es real, pero su definición procede de manera intencional.

*Tiempo y Arte ternario.* En el contexto del Arte ternario Llull lleva a cabo, según este estudio, un avance importante e introduce una nueva perspectiva: la idea de que el tiempo es algo accidental. De hecho, y basándose en el *Ars inventiva veritatis*, C. Teleanu defiende que «ninguna forma puede unirse a la materia si no hay tiempo» (p. 385). De este modo, el tiempo se convertiría no solo en un principio real, sino que además se integra plenamente en el Arte como una regla o instrumento lógico mediante el cual analizar los sujetos. El tiempo se convierte entonces en un elemento necesario para la propia existencia en el universo, pero su predicación se convierte en algo accidental, relacionado con el concepto de cantidad, tal y como el estudio había ya intuido en la parte anterior al hablar de la eternidad y de la eviternidad. Introduce, asimismo, elementos nuevos, como el tiempo en el cielo: «El tiempo del cielo constituye la causa segunda del tiempo de las entidades inferiores. Se compone de tres figuras –*tempus praeteritum, praesens et futurum*– que rigen la

sucesión de los instantes.» (p. 387)

De esta segunda sección del estudio destaca el análisis comparativo que C. Teleanu lleva a cabo para con las ideas de otros autores, entre los cuales se menciona a Agustín de Hipona, Alberto Magno, Roger Bacon, Psd. Enrique Magno, Sigero de Brabante o el mismo Tomás de Aquino. Con ello, el autor muestra que Llull defiende una posición sobre el tiempo plenamente integrada en la realidad del debate parisino de finales del siglo XIII y principios del XIV. Análisis del que hace destacar la importancia del tiempo sempiterno: «El tiempo sempiterno no supone movimiento alguno a excepción del movimiento de las entidades angelicales, que no se mueven de manera sucesiva –*de un loco in alio successive*–, sino instantáneamente –*transit in instante*– para llegar a cualquier sitio, si bien el tránsito inmediato no es imaginable.» (p. 393) Asimismo, el autor aborda la cuestión de la aprehensión del tiempo, llegando a la conclusión de que esta tiene lugar de manera inteligible sin la mediación de los fantasmas creados por la imaginación y los sentidos.

El estudio llega a la conclusión de que existen dos momentos evolutivos bien marcados en la concepción luliana del tiempo: el del Arte cuaternario, en donde el árbol de Porfirio y la teoría del caos resultan esenciales para interpretar la relación entre realidad y predicación del tiempo; y el del Arte ternario, en donde se pone el acento sobre la posibilidad de aprehender el tiempo intelectualmente, lo cual le aleja aún más de ciertas tradiciones aristotélicas de la época. Conclusión que C. Teleanu deriva con un impecable rigor científico y poniendo ante los ojos del lector un volumen ingente de datos.

Antoni Bordoy

143) Teleanu, «La découverte démonstrative des secrets au moyen de l’*Ars inventiva* de Raymond Lull»

A lo largo de los siglos, el Arte ha sido uno de los elementos del pensamiento luliano que más ha llamado la atención entre los estudiosos europeos. La complejidad inherente al sistema, no por la complejidad de sus contenidos ni por una expresión poco trabajada, sino más bien por los conceptos mismos sobre los cuales se asienta, dieron lugar a una serie de tradiciones y creencias sobre sus contenidos, muchas de ellas derivadas del anhelo de encontrar en Ramon Llull un conocimiento que iba más allá de lo que de este se entendía.

En esta línea, C. Teleanu analiza el *quid* de las razones que impulsaron la consideración del Arte como un sistema que permitía alcanzar el auténtico conocimiento. Parte el estudio de la profecía de Jean Roquetaillade, de la Orden de los Hermanos Menores, quien, en su *Liber ostensor, quod adesse festinant tempora* (siglo XIV), incluye entre sus profecías el Arte como «herramienta

de revelación de los secretos de Minerva» (p. 63), la diosa de la sabiduría. De este modo, C. Teleanu organiza su estudio con objeto de responder a la pregunta sobre la veracidad de la profecía de Jean Roquetaillade: «El Arte de Llull, ¿era revelador de los secretos de Minerva, ya sean inventados o demostrados?» (p. 79).

Esta pregunta pone de relieve el modo con el que se enfoca la respuesta: la idea de que el Arte pueda o no considerarse como una herramienta para revelar secretos depende de las relaciones que mantiene con dos elementos básicos, la *demonstratio* y la *inventio*. Asimismo, es en este punto que reposa la tesis del autor, por la cual defiende que el Arte no es demostración o invención por separado, pero tampoco la suma de ambas, sino un sistema propio diseñado para combinarlas y llevar el conocimiento humano un paso más allá. Un hecho que, defiende el autor, se encuentra también en la base de las razones por las que ha resultado difícil a una tradición más acostumbrada a la teología positiva entender el alcance que el propio Llull da a su Arte.

A partir, pues, de la idea de que el Arte como revelador solo puede entenderse en la relación entre demostración e invención, C. Teleanu divide su estudio en dos partes: la tradición del *ars inventiendi* en la edad media; y la relación del *ars inventiendi* con los secretos. Partiendo de un estado de la cuestión, el autor analiza sintéticamente el significado de la invención en Boecio, Pedro Abelardo, Lambert d'Auxerre, Pedro de España, Hugo de San Víctor, Roberto Grosseteste, Roger Bacon, Tomás de Aquino, Anselmo de Canterbury y Juan de Dacia, con el objeto de mostrar que esta es una de las partes de la lógica.

La segunda parte del estudio resulta aún más interesante, pues C. Teleanu busca descifrar el sentido que ofrece el propio Llull de la relación entre el Arte y la revelación de los secretos. Con este objeto, el autor analiza sistemáticamente tratados de las etapas del Arte, en la idea de que para el beato un secreto no es más que la ignorancia de las dos intenciones por las cuales rige su investigación (p. 74), pues, citando el *Llibre de contemplació en Déu*, «todo secreto consiste, Señor, en desconocer las dos intenciones» (ibid.). De este modo, C. Teleanu enlaza la idea luliana de secreto, no solo con la invención, sino también con la demostración: «El modo del ser del secreto constituye algo demostrable. El secreto de toda obra, sea natural o artificial, debe ser demostrable» (p. 70). Tesis que el autor analiza en muchos otros tratados de Llull, como el *Libro de las demostraciones*, el *Arte demostrativa* o el *Quomodo haec ars est inventiva?*, siempre en la idea de que se mantiene la misma concepción si bien se mejora y amplía.

Resulta, además, interesante de este estudio el hecho de que C. Teleanu

pone en relación la idea de los secretos con las primeras obras de Llull, en concreto la *Lógica de Algatzel*, para demostrar que no es algo que él invente de cero, sino que surge de una combinación de las tesis de Aristóteles con las de Platón transferidas al mundo latino por, entre otros, el propio Algatzel o al-Kindi. Algo a lo que hay que añadir el análisis de los modos lulianos de descubrir los secretos y de la relación entre lo sensible y lo inteligible, que en el fondo conducen siempre a la idea de la necesidad de descubrir a Dios, la primera intención del ser humano.

Resulta, en resumen, un estudio completo con una tesis bien fundamentada, que permite al lector penetrar en una comprensión distinta del Arte, entendido no ya como una simple herramienta del entendimiento humano, sino como una propuesta verdaderamente innovadora en su contexto. Una tesis que, a nuestro juicio, consigue demostrar el autor y que, cabe también señalar, se apoya para su desarrollo en unas fuentes y bibliografía acertadas.

Antoni Bordoy

144) Teleanu, «La réforme de l'*Universitas magistrorum et scholarium Parisiensium* selon Raymond Lulle»

En aquest article, Teleanu explica quina va ser la relació de Llull amb la Universitat parisina. L'autor es fa ressò de les diferents maneres d'entendre les fonts en el tema controvertit del títol de Mestre de Ramon Llull i l'abast del seu magisteri.

Segons Teleanu, entre 1287 i 1289, Llull va tenir una relació estreta amb la Universitat de París, ensenyant-hi una variant de l'Art quaternària. En tot cas, resulta clar que els estudiants parisins no varen entendre el sistema combinatori de l'Art, bàsicament perquè estava molt allunyat de la metodologia acadèmica del moment. Aquesta és la raó, segons Teleanu, de la reforma que apareix a l'*Ars inventiva veritatis* de 1290. L'Art de Llull resultà més accessible a la concurrència durant l'estada de Llull a París els anys 1297-1299. Hi ha molts temes que Llull revisà de bell nou en els tractats que escrigué fins al 1311 per a combatre diversos errors dels averroïstes parisins.

Com és sabut, el 10 de febrer de 1310, quaranta mestres de la Facultat de París van validar la versió abreujada de l'*Ars generalis ultima* de Llull. Aquesta fita posa punt i final a la relació de Llull amb la Universitat parisina. L'autor conclou que Llull, amb la seva proposta pedagògica, volgué millorar els coneixements dels escolars i que, per això, va dedicar la seva Art ternària a l'ordenació de les humanitats i les grans disciplines acadèmiques.

En definitiva, Teleanu mostra els lligams de Llull amb la Universitat de

París, destacant l'ensenyament que hi feu i els esculls que trobà (primerament, la dificultat d'entendre l'Art; després, el combat contra l'averroïsme parisi), així com també els testimonis de Llull com a *Magister*.

R. Ramis Barceló

145) Tessari i Pavanato, «1598: Annus Mirabilis»

Els autors de l'article ens fan mirar cap l'any 1598, en el qual es donaren dos esdeveniments concordants: el primer és la publicació a Estrasburg del volum fet per Lazarus Zetzner *Raymundi Lulli Opera ea quae ad inventam ab ipso Artem Universalem, Scientiarum Artiumque omnium brevi compendio...*, una compilació de sis obres de Ramon Llull, o en aquell moment atribuïdes a Llull (és a dir, I. *Ars Brevis*; II. *De Auditu Kabbalístico seu Kabbala*; III. *Duodecim principia Philosophiae Lullianae*; IV. *Dialectica seu Logica*; V. *Rhetorica*; VI. *Ars Magna*) acompanyades de cinc tractats d'autors diversos que comenten la filosofia i l'ars lulliana (VII. *De Specierum Scrutinio* de G. Bruno; VIII. *De Lampade Combinatoria Lulliana* de G. Bruno; IX. *De progressu et Lampade Venatoria Logicorum* de G. Bruno; X. *Commentaria* sobre l'*Ars Brevis* Lulliana de H. C. Agrippa; XI. *Articuli fidei* de R. Llull; XII. *Tam in arborem scientiarum quam artem generalem, Opus Aureum* de V. de Valeriis). El segon esdeveniment, del 13 de setembre de 1598, és la mort de Felip II. La concordança entre ambdós fets és apassionant i requereix tenir present tot l'ambient de la cultura i dels interessos de la política europea del moment. Tanmateix, Tessari-Pavanato estan parlant de lul·lisme de finals del s. XVI, és a dir, de la lectura vigent, comentada i ampliada per admiradors (Bruno, Agripa i De Valeriis) –feta malgrat les prohibicions de l'*Index*– i per dissidents (Inquisició i Descartes, el qual també és significatiu en aquest relat). Una contradicció, la de ser llegit i prohibit al mateix temps, que encarna bé el mateix rei Felip II, el qual no dissimula la seva admiració per Llull, fent-la aplicable, per exemple, a la construcció del seu monument El Escorial. Una contradicció que personifica també Giordano Bruno –la de ser publicat per Zetzner en 1598, i resultar cremat viu al Campo de' Fiori a Roma, poc després, en 1600. La lliçó d'aquest article no és conclouent. El seu dibuix de relacions intel·lectuals entre lectors de Llull (siguin obres autèntiques o no, per al cas no sembla ser un problema preocupant en aquell moment) és més una invitació a comprovar les dades i a aprofundir-hi. Es dedueix un Llull més llegit que citat, més admirat i influent en grans noms de la intel·lectualitat europea del que habitualment és reconegut; i, per tant, el lector és induït a ser conscient de la injustícia de la prohibició formal de les obres lul·lianes; de la injustícia de veure-hi les diverses aturades dels seus processos de canonització.

Una injustícia que s'encomana a Giordano Bruno. En les conclusions apareix un *desideratum* ple de sentit comú i que reformularíem de la manera següent: si l'actual procés de canonització de Ramon Llull aconsegueix corregir la injustícia comesa sobre la seva memòria (i commemoració), igualment aquesta acció ha de repercutir en restaurar la memòria de Giordano Bruno.

El contingut d'aquest article ja va ser avançat pels mateixos autors al vídeo que acompanya el llibre de Pere Villalba, *Ramon Llull. Vida i Obres*, Barcelona, 2015, ressenyat per nosaltres també a SL 56 (2016) i que, tenint present aquest article, recomanem de visitar.

Óscar de la Cruz Palma

146) Tous Prieto, «Notas sobre Antoni Lledó (doc. 1734-1778), copista y poseedor de manuscritos lulianos»

L'autor ens proposa una aproximació biobibliogràfica a una figura menor del lul·lisme mallorquí del segle XVIII, el prevere Antoni Lledó, que aplega les escasses dades que ens han arribat sobre la seva vida i l'activitat lul·lista, aquesta última a partir dels testimonis de la transmissió manuscrita de l'obra de Llull. En una primera part es presenten les notícies biogràfiques que tenim de Lledó. Es justifica —a partir de l'escriptura i de la xarxa de relacions— la identificació de les dades sobre personatges homònims amb el prevere documentat entre 1734 i 1778, catedràtic de filosofia lul·liana a la Universitat Literària de Palma, col·laborador i corresponsal del P. Antoni Pasqual i protector de la Causa Pia Lul·liana. En una segona part s'inventarien i es descriuen nou manuscrits copiats per Lledó, que li pertanyien o que contenen obra seva o vinculada amb el personatge, set dels quals són avui a la Biblioteca Pública de Palma, un a Montserrat i un altre, no localitzat, constava a mitjan segle XX a la Biblioteca dels Caputxins de Barcelona. De la compulsa de la biografia i la producció conservada, se n'extreu un perfil de lul·lista actiu, integrat en les xarxes universitàries i erudites mallorquines de l'època, en qui l'interès acadèmic, erudit i apologètic per l'obra de Llull i per la causa de la seva beatificació són sovint indestruïbles. Com a apèndix es transcriuen dues notes llatines de Lledó a la còpia dels *Mil proverbis* i a les revelacions de santa Brígida; aquesta última com a exemple de discurs apologètic contra els antilul·listes. Aportacions com aquest article de Tous permeten reconstruir «des de baix» allò que va ser la trama de difusió de l'obra del beat a l'illa de Mallorca durant el segle XVIII.

Maria Toldrà





doi: 10.3306 /STUDIALULLIANA.114.215  
ISSN: 2340-4752

## CRÒNICA

### 1. Jornada científica «Mestre Ramon, els Llull i la Mediterrània del seu temps»

El dia 3 d'octubre del 2018 va tenir lloc, al castell de Vilassar de Dalt, la jornada científica «Mestre Ramon, els Llull i la Mediterrània del seu temps», organitzada per l'IEMed i l'Arxiu dels Marquesos de Santa Maria de Barberà, amb la col·laboració de l'Ajuntament de Vilassar de Dalt, l'Obra Social La Caixa i el Centre de Documentació Ramon Llull.

L'acte, que va comptar amb la presència d'una cinquantena d'assistents, va acollir la presentació del catàleg *El fons Llull de l'Arxiu dels Marquesos de Santa Maria de Barberà*, editat conjuntament per l'IEMed i l'Arxiu dels Marquesos de Santa Maria de Barberà, i es va organitzar al voltant de dues sessions. La primera sessió, titulada «La Mediterrània de Llull. Llull a la Mediterrània», va ser moderada per Albert Soler i va constar de tres ponències. En primer lloc, Mohamed Ouerfelli (Universitat de Aix-Marseille) va parlar dels «Intercanvis diplomàtics entre cristians i musulmans en temps de Llull». Tot seguit, M<sup>a</sup> Dolores López Pérez (Universitat de Barcelona), en la intervenció titulada «Bugia, Mallorca i Catalunya en temps de Llull», va explicar quins eren i com funcionaven els principals enclavaments mercantils de catalans, valencians i mallorquins al nord d'Àfrica. Finalment, Simone Sari (Centre de Documentació Ramon Llull, Universitat de Barcelona), en la ponència «Ramon Llull, *christianus Arabicus*. Un escriptor vernacular entre el cristianisme i l'Islam», es va centrar en la figura i l'obra de Llull i en la seva relació amb l'Islam.

Després d'una pausa cafè a l'aire lliure, va tenir lloc la segona sessió de la jornada, titulada «Ramon Llull, escrits, documents i manuscrits» i moderada per Simone Sari. En aquesta sessió hi va intervenir, en primer lloc, Joan Santanach (Centre de Documentació Ramon Llull, Universitat de Barcelona), que va presentar «Ramon Llull, el personatge i la seva obra». En segon lloc, es va projectar el documental que van preparar els membres de l'Arxiu dels Marquesos de Santa Maria de Barberà per donar a conèixer aquest arxiu pa-

trimonial-nobiliari, els fons que conté i el mètode de treball que segueixen en la catalogació i digitalització dels materials. A continuació, la directora de l'Arxiu, Coral Cuadrada (Universitat Rovira i Virgili) va llegir la ponència «Ramon Llull, els Llull, la seva memòria històrica i el seu arxiu», en la qual va presentar el fons Llull de l'arxiu. Finalment, Albert Soler (Centre de Documentació Ramon Llull, Universitat de Barcelona) va reconstruir el periple històric i geogràfic dels manuscrits lul·lians que formaven part de l'escola lul·liana de Barcelona en la ponència «Els manuscrits que no són a Vilassar: la imponent biblioteca de l'escola lul·liana de Barcelona».

Un cop acabades les ponències es va obrir un torn de debat entre tots els assistents i els ponents de la jornada, en el qual es van fer preguntes i observacions ben interessants. Com a cloenda de l'acte, es va oferir un pica-pica a l'aire lliure per a tots els assistents. A la tarda tothom que va voler va poder visitar l'exposició itinerant de l'IEMed «*Raimundus, christianus arabicus*. Ramon Llull i l'encontre entre cultures», ubicada al Museu-Arxiu de Vilassar de Dalt fins al 7 d'octubre del 2018.

Anna Fernández Clot

## **2. Col·loqui internacional «Ramon Llull y el lulismo: Contemplación y acción», coorganitzat pels Franciscans del TOR i l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM) de la UIB**

Els dies 7, 8 i 9 de març de 2019, els Franciscans del TOR i l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM) de la UIB, coorganitzaren un col·loqui titulat «Ramon Llull y el lulismo: Contemplación y acción» al Col·legi de Sant Francesc de Palma. La fita principal d'aquestes jornades era oferir un espai de debat als estudiosos del lul·lisme, a fi que poguessin compartir les seves recerques amb el públic interessat.

El dijous 7 feren la presentació Fr. Jaume Puigserver, provincial del TOR; Fr. Lucio M. Nontol, TOR, organitzador; el Dr. Jaume Garau Amengual, director de l'IEHM; i Mons. Sebastià Taltavull, bisbe de Mallorca. La ponència inaugural la va impartir el Dr. Antoni Bordoy (Universitat de les Illes Balears), amb el títol «Ramon Llull i la sentència parisina de 1277: Fins a quin punt l'ésser humà pot arribar a conèixer Déu?». Seguidament, el Dr. Joan Andreu (CETEM) dissertà sobre «Ramon Llull i el descobriment d'una cristologia còsmica».

El divendres al matí intervingueren el Dr. Francisco José García Pérez (Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat-UIB), amb el títol «La construcció d'un sant: Ramon Llull i el lul·lisme radicalitzat en el s. XVIII», i el

Dr. Francisco José Díaz (Universidade Nova da Lisboa), sobre «La influència del pensament de Ramon Llull en l'expansió atlàntica portuguesa i castellana (ss. XIV-XVI). Instrucció i missions». A la tarda, parlà el Dr. Javier de la Torre Díaz (Universitat de Comillas) sobre «Diàleg, trobada i acció comú en Ramon Llull», i el Dr. Xavier Calpe (Pontificia Universitat Antonianum) dissertà entorn del tema «La relació intel·lecte-voluntat en el mètode misionològic lul·lià. Les “raons necessàries” i els motius per a acceptar-les o rebutjar-les». Seguidament, el Dr. Rafael Ramis Barceló (Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat-UIB), presentà el número monogràfic que havia curat en la revista *Archivo Ibero-Americano*, 282 «Franciscanismo y lulismo en los Reinos Hispánicos», en presència de molts dels coautors. Finalment, hi hagué un recital d'orgue, coordinat per Fr. Francesc Batle, TOR, interpretat per Arnau Reynés (Organista titular de la Basílica) i les corals del Col·legi Sant Francesc. Després, els franciscans obsequiaren els presents amb un refrigeri de germanor al claustre.

El dissabte dia 9 intervingué el Dr. Lucio Nontol (Seton Hall University, USA) amb el títol «Ramon Llull i Thomas Merton: una trobada atemporal». La conferència de cloenda la pronuncià el Dr. José Aragüés (Universitat de Saragossa), amb el títol «Miracles literaris en Ramon Llull». La cloenda fou a càrrec de Fr. Jaume Puigserver; Fr. Lucio M. Nontol, el Dr. Rafael Ramis Barceló, subdirector del IEHM, i Mons. Sebastià Taltavull.

A les conclusions s'insistí en apropar més la figura de Llull al poble i continuar amb aquestes jornades científiques, que havien congregat l'interès de un bon grup de persones. En aquest sentit, els organitzadors insistiren en potenciar, d'una banda, el coneixement de Llull en el món popular, escolar i eclesial, i d'altra, intensificar els esforços per a aconseguir un debat acadèmic cada vegada més fructífer entre els diferents experts sobre Llull, mitjançant aquestes trobades anuals, coorganitzades pels Franciscans del TOR i per l'IEHM.

R. Ramis Barceló

### **3. «El beat Ramon Llull, font d'inspiració i de recerca», acte celebrat a l'Aula Magna de l'Ateneu Universitari Sant Pacià de Barcelona (AUSP)**

El 28 de març de 2019 a les 19 hores, sota la presidència del cardenal Joan Josep Omella, arquebisbe de Barcelona i president de l'Ateneu Universitari Sant Pacià, i de monsenyor Sebastià Taltavull, bisbe de Mallorca i moderador del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca i de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Mallorca, es va celebrar un acte en honor de Ramon Llull

d'acord amb el següent programa. Després de les intervencions de monsenyor Taltavull, de Laura Borràs, consellera de cultura de la Generalitat de Catalunya i de Francesca Tur, consellera de cultura del Govern Balear, es va procedir a la presentació de dos llibres: *Enchiridion Theologicum Lullianum* i *Raimondo Lullo e il nuovo dialogo tra cristianesimo, ebraismo e islam* (AUSP, 2019), a càrrec de Jordi Gayà. Després d'un intermedi pianístic ofert per Joan-Francesc Cortès, Albert Soler va glossar quatre publicacions lul·lianes de relleu, a saber: les *Actes del Congrés d'Obertura de l'any Llull*. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervicència de la devoció»; les *Actes del Congrés de Clausura de l'any Llull*. «Ramon Llull, pensador i escriptor»; el volum XV de les NEORL, *Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, de Ramon Llull i les *Hores de Ramon Llull*. Van cloure l'acte Armand Puig, rector de l'AUSP i el Cardenal Omella.

Lola Badia

#### **4. IX Jornada Acadèmica Interdisciplinària de l'Aula Lul·liana de Barcelona: Ramon Llull i Antoni Gaudí**

El 29 de març de 2019 se celebrà a Barcelona la IX Jornada Acadèmica Interdisciplinària de l'Aula Lul·liana de Barcelona, que pretenia, partint d'un repte plantejat fa anys per Anthony Bonner, explorar els punts en comú i les diferències entre Ramon Llull i Antoni Gaudí, dues de les figures més rellevants de la cultura catalana: «Ramon Llull va recollir tots els materials que li podien servir del seu entorn intel·lectual, però els va emprar per bastir edificis d'aspecte totalment nou. En aquest sentit, és sorprenent que mai no hagi estat comparat amb una altra figura singular de la cultura catalana, Antoni Gaudí.» (Bonner, Anthony. Discurs d'investidura com a doctor *honoris causa*, Universitat de Barcelona, 1995). És per això que en aquesta ocasió les jornades interdisciplinàries tingueren lloc, de manera excepcional, en una de les sales del Temple Expiatori de la Sagrada Família, màxim exponent de l'obra gaudiniana.

L'obertura de la jornada anà a càrrec de Jaume Aymar, president de torn de l'Aula Lul·liana, i d'Albert Soler, director executiu. Davant d'un públic de gairebé setanta persones, Teodor Suau (biblista, president del Capítol i prefecte de Litúrgia de la Seu de Mallorca) inaugurarà les conferències amb «“La Seu és el document”»: la restauració de la Seu de Mallorca de Campins-Gaudí, materialització d'una manera d'entendre el món i la història», en què tractà del rerefons ideològic de la restauració de la Seu, de la relació de Gaudí amb el bisbe Campins i de la importància de Llull per a les arrels cristianes i catòliques del poble mallorquí. A continuació, Armand Puig (rector de l'Ateneu Universitari Sant Pacià) presentà la ponència «Un diàleg entre Llull i Gaudí:

la recerca de la visió total». Segons Puig, l'Art de Llull com a nou mètode de comprendre el món des de la fe cristiana i la «nova arquitectura» de Gaudí compartirien l'objectiu comú de voler trobar un *novum modum* fins al punt que esdevindrien visions totals de la realitat sustentades en la fe cristiana. Després de la pausa per a l'esmorzar, Lola Badia (catedràtica de literatura catalana medieval a la Universitat de Barcelona) presentà la tercera ponència, «El mot *natura* en Ramon Llull: accepcions i contextos», en què analitzà diferències entre Llull i Gaudí partint del concepte de natura i fent un recorregut per les seves diferents accepcions en l'obra del beat. Amador Vega (catedràtic d'estètica de la Universitat Pompeu Fabra) tancà les conferències amb «Llull i Gaudí: algunes regions de l'analogia, entre l'*Ars* i l'Art», en què reflexionà sobre les possibles semblances entre l'*Ars* lul·liana i l'art de Gaudí en la mesura que tots dos tindrien com a fi una reforma de la ment.

Un cop acabades les conferències, els assistents tingueren l'oportunitat de passejar per l'interior de la basílica i de visitar l'exposició «Ramon Llull, 700 anys de missió» de la mà del seu dissenyador, Jaume Falconer, al claustre de Montserrat de la Sagrada Família. Aquesta exposició, organitzada pel bisbat de Mallorca, comissariada per Jordi Gayà, havia estat abans a Palma, a Roma i a Menorca i va ser a Barcelona entre l'11 de febrer i el 30 de març de 2019.

Marta Vila Bonet

## 5. Giornata di Studio: Beato Raimondo Lullo. Teologia e Santità

Jornada celebrada dissabte 10 de novembre de 2018 a Roma, Basílica dels Sants Cosme i Damià, organitzada pels Frati del Terzo Ordine Regolare di San Francesco d'Assisi, en col·laboració amb la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani de la Universitat Pontifícia Antonianum. Després de la benvinguda a càrrec de Fra Amando Trujillo Cano, TOR, vicari general, i d'una pregària, sota la presidència de Sara Muzzi, de la Universitat Pontifícia Antonianum, es van presentar les següents ponències: «Ramón Llull, el penitente tenaz y visionario», per Fra Salvador Cabot, TOR, de Mallorca; «Los Procesos de beatificación y canonización del beato Ramón Llull», per monsenyor Gabriel Ramis Miquel, de Mallorca; «*Qui in te cogitat maculam in sole cogitat tenebras*: las iconografías de Ramón Llull y los santos franciscanos», per la professora Miquela Sacarès Taberner, de Barcelona, i «La "religió" en el *Blaquerna* de Raimundo Lulio», per Fra Amando Trujillo Cano, TOR, de Mèxic. Després d'un diàleg entre els ponents i unes conclusions a càrrec de la professora Marta Romano, de la Oficina di Studi Medievali de Palerm, es va assistir a una celebració eucarística i a un concert.

La Redacció

## 6. Immagini dell'Islam dell'Occidente Latino

El dia 29 de maig de 2019 la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani de la Universitat Pontifícia Antonianum va organitzar una jornada d'estudi sobre Francesc d'Assís i Al-Malik Al-Kamil en què es van presentar diverses ponències sobre textos medievals que tracten de temes relacionats amb l'Islam, com ara traduccions de l'Alcorà. Van prendre la paraula Cándida Ferrero, José Martínez Gázquez i Nadia Petrus Pons, de la Universitat Autònoma de Barcelona; Luciano Formisano, de la Universitat de Bolònia; Raissa De Gruttola, de la Universitat de Perusa, i Michelina Di Cesare, de la Universitat de Roma la Sapienza. Marta Romano, de la Officina di Studi Medievali de Palerm, va dissertar sobre «Le parole divine di Raimondo Lullo e il mondo arabo».

La Redacció

## 7. Novetats al *Nou Glossari General Lul·lià* <<http://nggl.ub.edu/>>

Des de la primavera 2019, el diccionari en línia que anomenem *Nou Glossari General Lul·lià* (NGGL), desenvolupat al Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona, presenta una novetat rellevant: ha incorporat el *Diccionari de Definicions Lul·lianes* (DDL) d'Anthony Bonner i Maria Isabel Ripoll, publicat en paper el 2003 a la Col·lecció Blaquerna (Universitat de les Illes Balears – Universitat de Barcelona). Així, doncs, des d'ara, el NGGL es compon de dues obres: el *Glossari General Lul·lià* (GGL) de Miquel Colom i del DDL.

El DDL en línia no és una mera digitalització de la seva versió en paper. En primer lloc, en la seva incorporació al NGGL, s'hi ha fet una feina d'actualització de les fonts de les quals provenien les definicions; això vol dir que s'han substituït totes les citacions de definicions que provenien d'edicions antigues (o, fins i tot, de la consulta directa de manuscrits), per les corresponents en les noves edicions de la NEORL o de les ROL. D'altra banda, sempre que ha estat possible (i ho ha estat gairebé en tots els casos) s'han enllaçat les 600 i escaig definicions lul·lianes del DDL amb entrades equivalents del GGL, de manera que ara hom pot consultar no només l'ocurrència d'un terme en diverses obres, sinó, que a més pot accedir còmodament, amb només un clic, a l'autodefinició que en fa Ramon. Finalment, el ric aparat informatiu que contenia el DDL en forma d'introduccions, annexos i notes, s'ha recollit per diversos mitjans en l'edició digital. Han col·laborat en tota aquesta tasca les estudiants del grau de Filologia Catalana de la Universitat de Barcelona Alba Romanyà i Marta Vila.

El GGL en xarxa també presenta novetats remarcables. La primera, la substitució completa de totes les citacions del *Llibre del gentil* que, en la versió en paper, provenien de l'edició de Jeroni Rosselló (1901), ben coneguda per les arbitriarietats lingüístiques de tota mena en què incorre, per les corresponents citacions de l'edició de l'obra que va fer Anthony Bonner a la NEORL (vol. II, 3a ed., 2015). Això ha comportat l'eliminació del NGGL d'un centenar d'entrades del GGL que eren mots o variants de mots només registrades en l'edició de Rosselló, sospitoses de ser creacions de l'editor. I, per contra, ha comportat també la creació d'un centenar d'entrades noves en el NGGL corresponents a mots o noves formes de mots que no havien estat recollides abans i que provenen de l'edició de Bonner. Ha col·laborat en aquesta tasca Queralt Valls, estudiant en pràctiques del Màster d'Estudis Avançats en Llengua i Literatura Catalanes de la Universitat Autònoma de Barcelona i la Universitat de Barcelona.

Una altra novetat és la creació d'entrades a partir de les darreres edicions de la NEORL o, fins i tot, de les edicions en preparació. Estem parlant, en total, d'unes 300 fitxes afectades, entre entrades noves i exemples nous que s'han afegit al corpus primitiu, que suposen una notable aportació lexicogràfica. Per posar un exemple, s'ha registrat, per primer cop, el mot *pu* i la seva variant *puu*. Els diccionaris, fins ara, només havien registrat com a *puu* un mallorquinisme que designa la puça de mar (*Talitrus saltator*). Tanmateix, Llull, al *Llibre de contemplació* parla de *pu* però, no es refereix a la puça de mar sinó al paràsit que fa unes picades molt molestes (*siphonaptera*), així que la forma ara registrada per primer cop és la més antiga; el que succeeix és que l'edició de la ORL havia corregit aquesta forma per *puça*, de manera que la forma original havia quedat amagada en els manuscrits de l'obra.

En definitiva, amb aquestes incorporacions, podem ben dir que el NGGL és una eina de recerca potent que posem al servei dels investigadors.

Albert Soler

## 8. In memoriam Peter Walter (1950-2019)

The former director of the Raimundus-Lullus-Institut (University of Freiburg i. Br., Germany) passed away on August 21 at the age of 69 after a brief and severe illness. He was «one of the most distinguished and well-known Catholic theologians and representatives of dogmatic theology» (Walter Cardinal Kasper).

Peter Walter was born on April 4, 1950 in Bingen on the Rhine. In 1968 he entered the seminary in Mainz where he began to study philosophy and theology, continuing his education in Rome as a member of the Collegium

Germanicum et Hungaricum at the Pontifical Gregorian University. In 1975, while still in Rome, he was ordained a priest. After having received his theological doctorate in 1980, he went back to Germany to become parochial vicar in Seligenstadt. A year later he left for Mainz to work as a secretary for Cardinal Hermann Volk and later for Bishop Karl Lehmann. From 1984 until 1990 he joined the University of Tübingen as a research assistant to Walter Kasper, who held the chair of dogmatics at the Faculty of Catholic Theology. When Kasper was elected bishop in 1989, Peter Walter acted as his deputy in Tübingen for a year.

It was at this time that he decided to apply for the chair of dogmatics in Freiburg i.Br., a position that was then independent from the directorship of the Raimundus-Lullus-Institut. As a matter of fact, Helmut Riedlinger (editor of ROL V and VI) had been professor of dogmatics from 1969 until 1988, while Alois Madre (1969-1974) and Charles Lohr (1974-1990) were directors of the Institute. But when Riedlinger retired and a successor had to be found, the Council of the Faculty of Catholic Theology decided to merge the two positions for economic reasons. Because this happened during the course of the application procedure, Walter suddenly found himself competing to become professor of dogmatics and director of the Raimundus-Lullus-Institut. This was not what he had planned. Despite that he was not a medievalist and Ramon Llull had never been on his agenda, the Faculty of Theology nevertheless voted for Peter Walter. His theological expertise and his profound knowledge of the history of theology had convinced the selection committee. On 1st March 1990 he took over the chair of dogmatics, and on 1st July he succeeded Charles Lohr as director of the Raimundus-Lullus-Institut.

In Tübingen Walter's research had focused on Renaissance theology and humanism, especially on Erasmus of Rotterdam. While he always remained faithful to his roots, in Freiburg he also entered the field of medieval theology and Lullism due to his new function at the Raimundus-Lullus-Institut. Although he delegated the management of the ROL-edition to his research associate Fernando Domínguez and never took an active part in the editorial work, he was always eager to promote and disseminate Lullian studies. Walter spoke at numerous conferences and symposia, often introducing Ramon Llull to a public who had never heard of him before, especially in Germany. He also co-organized two international academic congresses in Freiburg, one in 1997 on the occasion of the 40th anniversary of the Raimundus-Lullus-Institut ('Arbor scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Llull'), and one in 2007, celebrating the Institute's 50th anniversary ('Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum Liber contemplationis des Raimundus Lullus'). He



was a member of the advisory board of the NEORL series, and in 2002 he was elected as a corresponding member of the Reial Acadèmia de Bones Lletres in Barcelona. In 2015 he gave the opening speech at the Congrès d'Obertura de l'Any Lull. All guest researchers who visited the Raimundus-Lullus-Institut will remember him as a most amiable person and a cordial host.

Aside from his academic duties, Peter Walter took over a considerable number of roles outside the university. From 1990 he was a member of the Ecumenical Study Group of Protestant and Catholic Theologians in Germany, and from 2002 to 2015 he represented Catholic theology in the Chamber for Theology of the Evangelical Church in Germany. From 2001 to 2016 he worked as a consultant to the Commission for Religious Affairs of the German Bishops' Conference. Furthermore, he was co-editor of the 3rd edition of the famous *Lexikon für Theologie und Kirche*, president of the Society for Middle Rhine Church History (2005-2017), and chairman of the Society for the Publication of the *Corpus Catholicorum* (since 2004). In 2015 he was elected to the Board of Directors of the Goerres Society for the Support of Science and Scholarship, of which he had been a member since 2004. Out of gratitude for the support he had received in his younger years, Walter counselled gifted students as a tutor for the German Academic Scholarship Foundation (*Studienstiftung des deutschen Volkes*). In his capacity as a Catholic priest he celebrated Mass on a regular basis in several parishes in and around Freiburg, and from 2006 to 2012 he held the office of Prefect of the University Church.

Peter Walter was an ardent scholar and an indefatigable worker whose bibliography comprises more than 550 titles. When he retired in 2015, he hoped for many years to come in order to do all the research he had postponed until after his university career. Unfortunately, this wish was not granted. A major project in his last years was the critical edition of *De libero arbitrio* for the Amsterdam edition of Erasmus of Rotterdam's *Opera omnia*. He finished it—quite literally—on his deathbed, together with a report on the PhD thesis of one of his students. One may say he died just as he lived: ceaselessly at work.

Viola Tenge-Wolf

## ÍNDEX D'OBRES LUL·LIANES

- Advertència 'Ne secundum' (II.B.16.bis), 8 n. 10
- Arbre de ciència, *Arbor scientiae* (III.23), 9 n. 11, 20, 40, 46, 60-1, 64, 68, 73, 91, 101, 104, 109, 119, 146, 153, 203
- Arbre de filosofia d'amor (III.32), 19, 35, 36, 42, 44-46, 51, 60, 99, 100, 117, 131
- Arbre de filosofia desiderat (III.14), 100
- Arbre exemplifical (III.23c), 40, 204
- Ars ad faciendum et ad solvendum questiones (III.19), 26 n. 6
- Ars amativa (III.2), 130
- Ars brevis (III.77), 212
- Ars compendiosa inveniendi veritatem (II.A.1), 9 n. 15, 20, 149
- Ars demonstrativa, veg. Art demostrativa
- Ars generalis ultima (III.80), 8 n. 6, 8 n. 10, 38 n. 7, 149, 182, 211
- Ars inveniendi particularia in universalibus (II.B.3), 11
- Ars inventiva veritatis (III.1), 208, 211
- Ars juris naturalis (III.61), 101
- Ars magna, veg. Ars generalis ultima
- Art demostrativa, *Ars demonstrativa* (II.B.1), 7, 9, 11, 149, 183, 192, 210
- Blaquerna, veg. Romanç d'Evast e Blaquerna
- Cant de Ramon (III.43.bis), 93
- Carta a Jaume II d'Aragó (IV.8), 100
- Cent noms de Déu (III.9), 172
- Començaments de medicina, *Liber principiorum medicinae* (II.A.10), 8 n. 7, 187-8, 192
- Compendium logicae Algazelis (I.1a), 149, 207
- Compendium seu commentum Artis demonstrativae (II.B.17), 10-1
- De ascensu et descensu intellectus (III.70), 101, 183
- De convenientia duodecim syllogismorum concludentium duos actus finales (IV.11), 100
- De convenientia fidei et intellectus in objecto (IV.10), 100
- De majori agentia Dei (IV.9), 100
- Declaratio Raimundi per modum dialogo edita (III.30), 107, 164
- Desconhort (III.22), 89, 92, 95, 97-8, 150
- Dialectica seu Logica, veg. Logica brevis (et nova)
- Disputatio fidei et intellectus (III.58), 148
- Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici (IV.49), 101

- Disputatio quinque hominum sapientium (III.16), 25
- Disputatio Raimundi christiani e Hamar saraceni (III.81), 172
- Disputatio Raymundi et Averroistae (IV.33), 101
- Doctrina pueril (II.A.6), 8 n. 7, 10, 37 n. 3, 58, 73, 91, 99, 104, 118, 137-140, 149, 153, 172, 204
- Duodecim principia Philosophiae, veg. Liber lamentationis Philosophiae
- Epistolae tres (ad Universitatem parisiensem, ad regem Franciae, ad quendam amicum) (II.B.14), 51 n. 59, 100
- Excusatio Raymundi (IV.6), 10
- Fèlix, veg. Llibre de meravelles
- Hores de nostra dona santa Maria (III.8), 72, 218
- Introductoria Artis demonstrativae (II.A.5), 5 ss.
- Lectura compendiosa super Artem inveniendi veritatem (II.A.2), 14 n. 33
- Lectura super figuras Artis demonstrativae (II.B.9), 9 n. 13, 11
- Liber chaos (II.B.9a), 11
- Liber correlativorum innatorum (IV.24), 101
- Liber de acquisitione Terrae Sanctae (IV.12), 100-1, 145, 150, 172
- Liber de amico et amato, veg. Llibre d'amic e Amat
- Liber de articulis fidei (III.24b), 212
- Liber de Ave Maria (IV.63), 101
- Liber de demonstratione per aequiparantiam (III.71), 101
- Liber de divina unitate et pluritate (IV.38), 47 n. 48
- Liber de fine (III.72), 128, 149-50, 171
- Liber de geometria nova et compendiosa (III.39), 37 n. 4
- Liber de homine, veg. Llibre d'home,
- Liber de novo modo demonstrandi (IV.57), 37 n. 4
- Liber de possibili et impossibili (IV.31), 47 n. 48
- Liber de potestate divinarum rationum (IV.16), 100
- Liber de prima et secunda intentione, veg. Llibre d'intenció
- Liber de probatione quod in Deo sunt tres personae divinae et non plures neque pauciores (IV.18), 100
- Liber de propriis et communibus actibus divinarum rationum (IV.14), 100
- Liber de quattuordecim articulis catholicae fidei (II.B.2), 192
- Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis (III.60), 101
- Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis (IV.59), 101

- Liber de syllogismis contradictoriis (IV.37), 47 n. 48
- Liber de trinitate in unitate permansive in essentia Dei (IV.17), 100
- Liber disputationis Petri et Raimundi, Phantasticus (IV.9), 183
- Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni (III.81), 101
- Liber lamentationis philosophiae, Duodecim principia Philosophiae (IV.35), 35-6, 42, 46-7, 212
- Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu (IV.34), 47 n. 48
- Liber principiorum juris (II.A.13), 192
- Liber principiorum medicinae, veg. Començaments de medicina
- Liber principiorum philosophiae (II.A.11), 192
- Liber principiorum theologiae (II.A.12), 192
- Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus (II.B.4), 11, 192
- Liber proverbiorum (III.26), 10
- Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois (IV.29), 47 n. 48
- Liber super Psalmum “Quicumque vult”, Liber tartari et christiani (II.B.12), 172, 192
- Liber tartari et christiani, veg. l’entrada anterior
- Llibre d’amic e Amat, Liber de amico et amato (II.A.19e), 91, 94, 116-17, 125, 137, 185, 192, 201, 203
- Llibre d’Ave Maria (II.A.19c), 91, 153
- Llibre d’home, Liber de homine (III.47), 8
- Llibre d’hores de Santa Maria, veg. Hores de nostra dona santa Maria
- Llibre de contemplació en Déu, Liber contemplationis in Deum (I.2), 39-40, 41 n. 23, 42, 58-60, 63-5, 68-9, 75, 91, 99, 116, 126, 137, 140, 151-3, 181-3, 191-2, 207, 210
- Llibre de demostracions (II.A.4), 169, 210
- Llibre de l’ordre de cavalleria (II.A.5), 58, 182, 202
- Llibre de les bèsties (II.B.15a), 116, 118, 151
- Llibre de meravelles, Fèlix (II.B.15), 9 n. 13, 59, 68, 74, 104, 118, 151-3, 159, 182, 198, 202, 204
- Llibre de mil proverbis, veg. Mil proverbis
- Llibre de santa Maria (III.7), 152, 162
- Llibre de virtuts i de pecats (IV.65), 58
- Llibre del gentil e dels tres savis, Liber de gentili et tribus sapientibus (II.A.9), 35-6, 42-4, 51-2, 72, 101, 105, 108, 149-50, 165, 172, 202, 204, 221
- Llibre d’intenció, Liber de prima et secunda intentione (II.A.17), 137, 202
- Lo concili (IV.48), 94

Lògica del Gatzell, 211  
 Logica nova (III.56), 37 n. 4  
 Metaphysica nova et compendiosa (IV.21), 37 n. 4  
 Mil proverbis (III.53), 100, 137, 141-4, 202, 213, 218  
 Novell llibre d'ànima racional (III.25), 60  
 Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels (III.17), 23 ss., 151  
 Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam (III.21), 23 ss., 151  
 Phantasticus, veg. Liber disputationis Petri et Raimundi  
 Proverbis d'ensenyament (IV.7), 130, 143-4, 218  
 Proverbis de la Retòrica nova (III.50a), 130  
 Proverbis de Ramon (III.26), 69, 70  
 Quomodo contemplatio transit in raptum (III.28b), 131  
 Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa (II.B.10), 7 n. 5, 9 n. 12  
 Rhetorica nova (III.50), 35 ss., 101, 151  
 Rhetorica, veg. In rhetoricam isagoge  
 Romanç d'Evast e Blaquerna (II.A.19), 37 n. 2, 48 n. 49, 72, 73, 91, 104, 125, 126, 128, 151, 152, 157-8, 159, 198, 204, 219  
 Sermones contra Averroistas (IV.39), 47 n.48  
 Tabula generalis (III.11), 101  
 Testamentum Raimundi (IV.71), 101  
 Tractat d'Astronomia, Tractatus de astronomia nova (III.29), 37 n. 4, 67  
 Vita magistri Raimundi, Vita coetanea, Vida de mestre Ramon (IV.47), 44, 57 n. 3, 95, 101-2, 146, 148, 167

### **Obres pseudolul·lianes i lul·lístiques**

De auditu cabbalístico (Mainardi.1), 18, 212  
 In rhetoricam isagoge (FD.II.20), 212  
 Introductorium magnae Artis generalis (FD I.13), 9-10, 19 n. 44  
 Logica brevis (et nova), Dialectica seu Logica (FD.II.6), 212



## ÍNDEX GENERAL

### Articles

- A. BONNER, Els *Introductoria Artis demonstrativae*:  
una obra autèntica? 5-22
- G. POMARO, A proposito della *Petitio Raimundi*  
tra Celestino V e Bonifacio VIII 23-34
- C. CORALBA, Alcuni esempi di prosopopea lulliana:  
tra allegoria e coscienza narrativa 35-52

### Notes i materials

- L. DE CASTELLET, Paisatge sonor i primers esments d'instruments  
musicals en llengua catalana en l'obra de Llull 55-87
- L. CABRÉ, Apunts sobre Ramon Llull i J. V. Foix (1933-1936) 89-98
- Bibliografia lul·lística i Ressenyes 99-213
- Crònica 215-223
- Índex d'obres lul·lianes citades 224-227