

RESSENYES

- 2) Llull, *Arbre de filosofia d'amor*, trad. Mireia Martí Torras; intr. Albert Soler.

Una de les darreres novetats de l'editorial Millenium Liber és l'edició facsímil del manuscrit F-129 del Col·legi de la Sapiència de Palma, que conté una còpia de l'*Arbre de filosofia d'amor* de Ramon Llull. Es tracta de la primera edició lul·liana que ha preparat l'editorial, especialitzada en edicions facsimilars de manuscrits, incunables i llibres antics d'interès iconogràfic, paleogràfic i històric. L'edició consta de dos volums: un volum amb un estudi introductori sobre el còdex i les obres que conté, editat en doble versió catalana i castellana, i un altre amb la reproducció del manuscrit. El volum d'estudi presenta un format elegant. L'estudi introductori ha estat encarregat a Albert Soler, que ja havia presentat alguns treballs sobre aquest manuscrit lul·lià (vg. especialment l'article publicat al núm. 41 de la revista *Caplletra* l'any 2006: «El "llibre cortès de lectura" en català: a propòsit del manuscrit F-129 del Col·legi de la Sapiència de Palma»). Mireia Martí Torras s'ha encarregat de preparar les versions catalana i castellana actualitzades de dos textos breus que formen part del manuscrit i que, pel seu interès literari, han estat incorporats a la part final de l'estudi: la narració mística que apareix al final de la cinquena part de l'*Arbre de filosofia d'amor* i el poema autobiogràfic *Cant de Ramon*. En conjunt, aquest volum d'estudi es divideix en tres parts: primer (p. 1-65), la versió catalana de l'estudi i l'edició i traducció al català actual dels textos literaris; segon (p. 67-92), diverses làmines amb imatges en color d'alguns folis d'aquest manuscrit i d'altres, referenciats a l'estudi, i tercer (p. 95-159), la versió castellana de l'estudi i l'edició i traducció al castellà actual dels textos literaris.

L'estudi introductori s'obre amb una breu presentació del manuscrit (capítol 1, p. 5 / p. 99), en què l'autor ja destaca les principals carac-

terístiques que justifiquen l'interès històric i codicològic del volum: la morfologia (dos manuscrits compostos de manera independent a principi del segle XIV i units durant aquest mateix període), les circumstàncies de composició (relacionades amb cercles propers a Llull) i la disposició de les obres. El segon capítol (p. 7-12 / p. 101-106) és una síntesi de la vida i el programa intel·lectual i missioner del beat, i inclou algunes dades sobre les estratègies desenvolupades per Llull per a la conservació i difusió de la seva obra –interessants per a contextualitzar les explicacions sobre la composició i les característiques d'aquest manuscrit.

El tercer capítol (p. 15-25 / p. 109-119) està dedicat a l'estudi de les dues obres de la primera part del manuscrit (F-129-1), l'*Arbre de filosofia d'amor* i el *Cant de Ramon*. L'autor presenta, primer (3.1), el context de producció de les obres (entre París i Mallorca, anys 1298-1300) i, a continuació, explica les característiques principals dels textos. És sobretot interessant l'explicació sobre el contingut i l'estructura de l'*Arbre de filosofia d'amor* (3.2), acompanyada d'esquemes, exemples i passatges de l'obra que il·lustren el discurs. Pel que fa al *Cant de Ramon* (3.3), l'explicació se centra, no en l'estructura i el contingut, sinó en les característiques de la còpia del text al ms. F-129-1, comunes a altres còdexs relacionats amb Llull que contenen obres en vers després d'una obra principal en prosa. Els dos apartats següents estan dedicats a aspectes relacionats amb la composició i difusió d'aquesta primera part del còdex (F-129-1), a propòsit de la còpia de l'*Arbre de filosofia d'amor*. En aquest cas, l'explicació va acompanyada d'imatges de detall de parts del manuscrit, en blanc i negre. Soler explica, primer (3.4), la relació existent entre la versió catalana i la versió llatina de l'*Arbre de filosofia d'amor*, reconeguda filològicament a partir d'un parell de *loci critici* que tenen indicis materials de la intervenció de Llull sobre el text en un manuscrit conservat de Tomàs Le Myésier i al ms. F-129-1. A continuació (3.5), explica el sentit d'algunes anotacions que assenyalen passatges de l'obra amb una referència numèrica, corresponent als articles sobre l'*Arbre de filosofia d'amor* del *Directorium Inquisitorium* de Nicolau d'Eimeric. Es tracta de dades interessants que permeten assenyalar el valor codicològic i històric del manuscrit reproduït en aquesta edició. Al final d'aquest capítol (3.6), l'autor presenta, de manera breu, els trets principals de l'obra que ocupa la segona part del còdex (F-129-2), el *Llibre del gentil i dels tres savis*, i fa una petita descripció de les miniatures que conté, atès que

són els únics folis d'aquest segon manuscrit que s'han reproduït en l'edició facsímil del còdex.

El quart capítol (p. 27-35 / p. 121-129) està dedicat a la descripció codicològica del manuscrit factici, actualment conservat a la Biblioteca Diocesana de Mallorca. Soler recupera les dades recollides en treballs anteriors, fruit de la consulta directa del còdex, per a la descripció general del volum (4.1), la descripció de la il·lustració inicial (4.2) i la història del còdex (4.4 i 4.5). L'apartat dedicat a la il·lustració que fa de pòrtic del volum (4.2) presenta una descripció i explicació del contingut, relacionat amb la segona estada de Llull a París; l'autor argumenta les raons que permeten sostenir que es tracta d'una còpia d'una miniatura francesa vinculada a la versió llatina de l'*Arbre de filosofia d'amor* que Llull devia entregar al rei de França i que es va afegir a aquest còdex posteriorment, quan ja s'havien unit les dues parts. A continuació (4.3), assenyala les diferències entre aquesta miniatura i la de l'*Arbre d'Amor* del *Breviari d'amor* de Matfre Ermengaud. Tot plegat, acompanyat d'imatges dels manuscrits reproduïdes en color a la part central del volum d'estudi (p. 67-92) que permeten seguir l'explicació i valorar des d'un punt de vista històric i codicològic la il·lustració inicial del ms. F-129.

El capítol 5 (p. 37-57 / p. 131-151) presenta l'edició i traducció de la narració mística de la malaltia per amor continguda al final de la cinquena part de l'*Arbre de filosofia d'amor*. Una breu introducció permet situar la posició d'aquesta narració dins de l'obra i sintetitzar-ne el contingut. L'edició i la traducció estan acarades, cosa que permet llegir cada text per separat o tots dos alhora, per paràgrafs: l'edició de Gret Schib, en tinta més clara, és a la columna esquerra i la versió al català actual (part 1) i la traducció al castellà (part 2) de Mireia Martí és a la columna dreta i en tinta negra. El capítol 6 (p. 59-61 / p. 153-155) està dedicat al *Cant de Ramon*; després d'una síntesi del contingut, comença l'edició i traducció. En aquest cas el format és diferent: cada estrofa presenta la seva traducció, en prosa, a sota (en un cos de lletra més petit). Cal remarcar l'interès d'aquests apèndixs amb extrets de textos del manuscrit editat i estudiat en aquests volums. El lector, no necessàriament especialitzat en la producció de Ramon Llull, té la possibilitat de conèixer alguns fragments de l'obra lul·liana a partir de l'edició del text del manuscrit i de traduccions al català actual i al castellà, sobretot útils per a facilitar la comprensió lingüística del text.

Pel que fa a l'edició facsímil del ms. F-129, cal remarcar, primer de tot, la qualitat de la reproducció. L'edició, però, no conté tots els folis del volum, sinó que els editors han optat per reproduir la il·lustració inicial del còdex, la primera part del volum (F-129-1), que conté l'*Arbre de filosofia d'Amor* i el *Cant de Ramon*, i els folis de la segona part que contenen les il·lustracions dels arbres del *Llibre del gentil i dels tres savis*. Tenint en compte les característiques de composició i d'unió dels textos que formen aquest volum factici (d'acord amb el que s'explica en l'estudi del còdex), aquesta selecció resulta estranya des d'un punt de vista codicològic i iconogràfic. Malgrat això, però, felicitem la iniciativa. La tria d'aquest còdex, un «llibre cortès de lectura» (tal i com el classifica Albert Soler), és coherent amb els criteris editorials de selecció de materials d'interès bibliòfil, i creiem que l'estudi que acompanya la reproducció facsímil conté els elements descriptius i interpretatius necessaris perquè un lector no especialista en Llull pugui valorar el còdex com el producte singular que és en el marc de la tradició lul·liana.

Anna Fernández Clot

3) *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXV, 54-60. Annis 1294-1296 composita*, ed. Coralba Colomba i Viola Tenge-Wolf

Les dates de les obres editades en aquest volum segueixen immediatament dos fets importants que afecten els dos eixos vertebradors en la biografia de Ramon Llull. Pel que fa al seu objectiu de missió, se situen just al retorn del seu primer viatge al nord d'Àfrica, a Tunis. I pel que fa a la constant revisió de l'Art, segueixen la *Tabula generalis*, que, com indica en el seu pròleg, és una demostració del funcionament de l'*Ars inuentiua* i l'*Ars amatiua*. Així, les obres 54 (*Lectura compendiosa Tabulae generalis*), 55 (*Lectura super tertiam Figuram Tabulae generalis*) i 57 (*Flores amoris et intelligentiae*) incideixen en el tema de l'Art, mentre que les 58 (*Disputatio quinque hominum sapientium*), 59 (*Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam*) i 60 (*Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam*) tenen a veure amb el programa missional de Llull. L'altra, la 56 (*Liber de sexto sensuu, i.e. De affatu*), on el mestre presenta la seva original invenció del sisè sentit, probablement s'hauria d'incloure en la seva reflexió teològica.

Cada una d'aquestes obres va precedida de les corresponents introduccions. Aquestes, com és usual en l'estructura editorial de les ROL, serveix per ressaltar la situació de l'escrit en el conjunt, resumir-ne el contingut, fixar-ne la datació i indicar la transmissió del text, acabant amb les indicacions pertinents a l'edició que s'estampa. Cal esmentar que en aquest volum hi ha tres obres que compten amb la doble versió llatina i catalana, la qual cosa ha obligat els autors no sols a esmentar el conegut tema de la llengua original, sinó que ha multiplicat el treball editorial en la confecció del text definitiu.

Els opuscles 54 i 55 s'ofereixen com a lectura o comentari de la *Tabula generalis*, o sia del funcionament de l'Art tal com allà ha estat (de nou) presentat. Tots dos se centren en l'ús de les regles, agregades precisament al mecanisme de l'Art en la *Tabula*. Serveixen, per tant, per posar de relleu la contribució de les *regulae* a la solució del problema central de l'Art, és a dir la *mixtio* dels primers principis. Una solució que se cercà primerament amb la reflexió sobre l'explicació física dels quatre elements i que se formulà definitivament en l'explicació de l'estructura correlativa. Les *regulae*, a més, serveixen per garantir la pertinència de l'aplicació de l'universal al particular, ja que elles mateixes ordenen (o condicionen) la *mixtio* dels primers principis en ells mateixos (*per se*) i en els concrets (*subiecta*).

L'opuscle 57, com diu l'editora, mostra com se pot usar l'Art en dos temes concrets, com són *amor* i *sapientia*. Sembla, és la meua opinió, que se tracta d'unes pàgines soltes on Llull està adaptant el procediment de l'*Ars amatiua* (citada al començament) al nou formulisme de la *Tabula*, on s'introdueix la «t» en les combinacions ternàries. Llevat que l'absència de referència a la *Tabula* suggerís que se tracta d'exercicis anteriors a aquesta. L'estructuració del text sembla un poc precipitada i fa pensar que hi ha un primer escrit, el referent a les flors d'amor amb les seves qüestions, que després se pren com a model per afegir-hi les flors d'intel·ligència.

Els detalls que ho fan pensar són el pròleg referit sols a les flors d'amor, la repetició de la dedicatòria al Papa Celestí Vè a l'inici de les flors d'intel·ligència, l'afirmació explícita que aquestes segueixen el model de les anteriors, la fórmula de l'*explicit* (juxtaposició de dues oracions).

Els opuscles 58, 59 i 60 formen una unitat, ja que els dos darrers són dues peticions (més aviat dues versions de la mateixa petició) als Papes Celes-

tí Vè i Bonifaci VIIIè, als quals s'adjunta el primer. En les introduccions respectives s'esmenten les circumstàncies cronològiques i redaccionals referents a les peticions, que l'autora considera més aviat ficcions literàries que no pas documents formals presentats a la Cúria Papal.

Com en altres circumstàncies, Llull aprofita aquestes peticions per indicar els punts centrals del que, segons ell, hauria de ser l'estratègia missionera de tota l'Església, encapçalada pel Papa. En aquest sentit, el text no resumeix les condicions concretes del treball missioner (diàleg, participants, mètode, etc.), sinó les decisions organitzatives o polítiques a emprendre: nomenament (*missio*) dels predicadors (nn. 1-2), provisió de despeses (3), etapes del projecte (4-5), motivació (6-8).

A la llum d'aquest programa, l'opusclet 58 se pot llegir com a exemple il·lustratiu de les etapes del projecte. En efecte, la *petitio* proposa tres moments clau: la unió amb els cristians orientals, la conversió dels musulmans i la conversió dels tàtars. Atenent a la urgència, l'orde de prioritat seria primer la unió amb els cristians orientals, la missió entre el tàtars i la conversió dels musulmans. Perquè, aconseguida la unió, seria més fàcil una aliança amb els tàtars, fent front comú contra els musulmans. De totes formes, l'actuació de Ramon Llull ens fa pensar més aviat en un triple front obert al mateix temps.

L'opusclet 58 està en relació amb la unió amb els cristians orientals i amb la missió als musulmans. Amb dues altres presències, la d'un jueu i la referència a la importància de la missió entre els tàtars. En realitat participen en la trobada «dels cinc savis» set *sapientes*. De bell nou ens trobem amb un escrit que no s'estructura exactament com suggereix el títol. Perquè la disputa dels cinc savis cristians ocupa les tres primeres parts de l'obra, mentre que l'exposició del llatí dirigida al musulmà (no se pot parlar de diàleg o disputa, ja que el sarraí no hi intervé) ocupa la quarta part. També la temàtica difereix d'acord amb els participants. En el primer cas se tracta de qüestions de la teologia trinitària, especialment la processió de la persona de l'Esperit sant, i de l'Encarnació. La segona part (la IV de l'obra) tracta de la Trinitat i de l'Encarnació. A l'inici de cada un dels dos blocs s'indica que se segueix el mode de l'*Art inuentiu* i la *Tabula generalis*. En comparació amb l'original català, assenyala l'editora, les tres primeres parts segueixen l'estil planer de l'original, mentre que la quarta part amplia els arguments amb un llenguatge més precís i més filosòfic. Anotem

també que, a la introducció, l'editora dedica algunes planes interessants a comparar l'obra amb el *Liber de gentili* i a recordar altres obres de Ramon Llull on se refereix a les esglésies orientals.

En el conjunt d'obres del volum, hi figura també l'opus 56, el *Liber de sexto sensu*. És una obreta que, per l'originalitat de la invenció (*sensus incognitus*, diu Llull) i per la proximitat a temes d'ocupació filosòfica més recent, ha estat objecte de molts estudis. Ho resumeix l'editora en la seva introducció. L'escrit se divideix en quatre parts. La primera s'ocupa d'analitzar el sentit comú i els cinc sentits tradicionals des d'un punt de vista filosòfic, és a dir a partir de l'esquema dels correlatius. No hi ha, per tant, cap interès d'exposició fisiològica. La segona part presenta les raons per a l'afirmació del sisè sentit i se divideix a la vegada en dues parts. En la primera s'addueixen deu arguments que precisen la necessitat d'*affatus* respecte del sentit comú, dels altres cinc sentits, de les tres potències de l'ànima i de la imaginació. En el segon capítol se formulen altres deu arguments en raó de les coses que són necessàries a l'home i que s'obtenen o faciliten mitjançant *affatus*: la sociabilitat (*participatio*), la ciència, les virtuts, la religió, els oficis, etc. La tercera part dóna altres deu raons per les quals les funcions d'*affatus* són irreductibles a les dels sentits i de les potències, la qual cosa serveix per precisar-ne estructura i funcionament. La quarta part tanca l'obreta amb la definició del sisè sentit, del seu funcionament i de la seva finalitat.

En rellegir aquest text lul·lià me crida l'atenció la semblança de tractament que hi fa Llull del sisè sentit i els passatges de moltes obres on ha de provar la necessitat d'algun dels elements cabdals del mecanisme de l'Art. És com si la invenció donés la resposta a un tema que l'ocupà des de l'inici: quin paper juga el «dir» en el procés del coneixement i en la demostrabilitat de la fe. Dos anys després, en el *Liber de potentia obiecto et actu*, Llull repetirà: «Cum affatu potest homo loqui de Deo».

Per acabar, crec necessari insistir en les aportacions de les introduccions a cada obra. Les autores, Coralba Colomba (op. 54-55) i Viola Tenge-Wolf (op. 56-60), obviant amb bons resums repeticions innecessàries, aporten gran quantitat de notícies innovadores que és impossible detallar ara.

J. Gayà

6) Aragüés, «Ramon Llull: la invención del milagro mariano»

José Aragüés sempre ofereix unes contribucions sòlides i constructives a l'estudi de les formes breus i de les fonts lul·lianes des d'un control immillorable del context general i de la bibliografia específica sobre el beat. En aquesta aportació repassa els continguts narratius de tema marià de tres obres de Ramon Llull, el *Llibre d'Ave Maria*, el *Llibre de Santa Maria* i l'«Arbre Exemplifical» de l'*Arbre de Ciència*, de les quals extreu relats de miracles de la Verge que resulten ser tan atípics i sorprenents, comparats amb els de la tradició occidental, que el treball es titula precisament la «invenció» de miracle marià per obra de Llull; «invenció». El terme evoca alhora el valor que l'antiga retòrica li atorgava i el sentit corrent de troballa imaginativa, fabricada *ad hoc*.

Tot i que des de les consideracions de Robert Pring-Mill sobre la transmutació de la ciència en literatura als «recontaments» de l'«Arbre exemplifical» la crítica ha glossat repetidament el poder creatiu de les propostes narratives lul·lianes, encara no s'havia tractat en concret sobre la novetat absoluta que representa escriure lliurement el guió de miracles de la Mare de Déu en ple segle XIII. La gosadia de Llull topa, com explica Aragüés, amb una tradició molt ben nodrida de textos, en els quals les intervencions salvadores de Maria són presentades com a dades històriques, destinades a provar el seu poder de medidora entre els homes i el seu Fill. Aquest és el cas de les grans col·leccions: els *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci, els *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo i les *Cantigas de Santa Maria* d'Alfons el Savi.

Una de les quatre peces narratives del *Llibre d'Ave Maria* que Aragüés analitza desenvolupa de forma original un motiu conegut de la tradició, el del graner que s'omple de blat per obra de la Mare de Déu. Les altres, tot i compartir algunes dades amb materials documentats, adquireixen un caire del tot particular, ja que han estat concebudes per il·lustrar versicles de l'«Ave Maria», com ara la història del pagès que deixa de cultivar una vinya que no és propietat seva quan sent el *Dominus tecum* que li dirigeix Blaquerna, o la del cavaller enamorat que, després de transformar la passió carnal en amor per la Verge –com succeeix a l'*Alba* de Cerverí de Girona, es pot afegir– es fa croat i mor màrtir en honor del *Benedicta tu in mulieribus*.

La funció dels miracles marians al *Llibre de Santa Maria* està estre-

tament lligada a l'estructura del diàleg heurístic que es descriu al pròleg: les narracions estan manipulades per demostrar la preeminència de la primera intenció lul·liana sobre la segona també en l'àmbit de les pregàries dirigides a la Mare de Déu. Crida especialment l'atenció l'exemple del capítol *D'Ajuda*, que posa en escena un home que havia mort el seu pare i havia engendrat un fill en la seva mare. El motiu d'Èdip en la literatura exemplar medieval té un amplíssim recorregut (p. 8, n. 13), però això no impedeix que el conte inventat per Llull acabi també demostrant que cal depurar les intencions a l'hora de pregar la Verge. Aragüés parla del nivell intel·lectual elevat d'aquestes creacions lul·lianes de tema marià, que qualifica de «miracles teològics».

El miracle recollit a l'*Exemple de la branca maternal* de l'«Arbre exemplifical» es pot posar en relació amb una *Cantiga* alfonsina: una mare demana protecció a la Verge perquè el seu fill vol anar a venerar-la en un santuari i tem que uns enemics no l'assaltin pel camí. El fill, que sofreix l'atac temut, és objecte d'unes mutilacions espantoses, però la devoció per la Verge propicia una intervenció restauradora d'orde sobrenatural. El relat de Llull il·lustra la virtut de l'esperança en Maria de la mare del conte, mentre que la narració de la *Cantiga* se centra en la localització geogràfica dels fets, destinada a subratllar-ne la veracitat històrica. Cal recollir la coincidència entre tots dos relats del miracle en qüestió per tal d'engruixir el dossier de fonts lul·lianes controlades. En canvi, les històries que Llull s'inventa a l'*Exemple del fruit maternal* s'escapen de qualsevol paràmetre comparatiu. La Mare de Déu apareix asseguda dalt d'un altar i reflexiona sobre les vies de la pregària, confrontant la Voluntat i l'Enteniment; més endavant el Paradís i l'Infern discuteixen animadament i s'expliquen històries que fan reviure un infant llop de comportament delictiu. Les gosadies de l'«Arbre exemplifical» trenquen tots els motllos i, per molt preparat que estigui el comentarista, les manifestacions de sorpresa són inevitables. Aragüés conclou, impressionat per les singulars funcions narratives que Llull atribueix a la Verge, que «Definitivamente, María no es solo un personaje más de ese universo literario ideado por el Beato. Es también una de las creadoras del mismo».

L. Badia

8) Barceló i Ensenyat, *Clergues il·lustrats. Un cercle humanista a l'entorn de la Seu de Mallorca (1450-1550)*

Si hom s'acosta a la bibliografia produïda al llarg dels darrers vint anys per Maria Barceló i per Gabriel Ensenyat, tant conjuntament com a títol individual, pot detectar d'un cop d'ull que la recerca al voltant de la introducció del corrent humanista a la Mallorca del xv esdevé la línia de recerca bàsica d'ambdós autors. Fins ara, la documentació exhumada aportava dades nombroses entorn dels personatges més rellevants de la història. Amb la publicació de *Clergues il·lustrats. Un cercle humanista a l'entorn de la Seu de Mallorca (1450-1550)*, ambdós investigadors, professors de la Universitat de les Illes Balears, avancen una passa més en la constitució del mapa complet, i lliguen els diferents personatges coneguts i estudiats amb anterioritat sota un denominador comú, que és el de la Seu de Mallorca. El grup de canonges catedralicis, amb una sòlida formació (bona part són doctorats en Dret canònic) que els fa permeables als nous corrents procedents d'Itàlia, es completa amb un petit grupuscle de clergues atrets per aquests nous corrents, fet que es desprèn dels títols presents en llurs biblioteques. Com indiquen reiteradament els autors, bona part de la nòmina dels personatges presentats ja havia sortit a la llum en altres estudis, encara que no havien estat presentats com a integrants d'un mateix grup amb unes inquietuds similars: la lectura dels clàssics n'és un exemple, l'aplicació de la formació intel·lectual a la vida quotidiana també n'és un tret significatiu.

Noms com el de Gregori Genovard o Esperandéu Espanyol són habituals per a qui està familiaritzat amb les investigacions dels autors. La nota comuna, el punt de convergència, és, precisament, la Catedral de Mallorca. Això no obstant, la nòmina de personatges referits resulta complexa, perquè no només aborda els personatges directament implicats, sinó que també abraça el conjunt de personatges amb qui establiren relació. I és precisament en la xarxa de personatges «secundaris» on s'ha de focalitzar la mirada lul·lista: el que cal posar en relleu d'aquest acurat i exhaustiu estudi és la relació que bona part d'aquests canonges i clergues va tenir amb la difusió de l'obra de Ramon Llull a la Mallorca dels segles xv i xvi, bé per via directa o indirectament, fet que ens permet completar o matisar la constel·lació de copistes, lectors o possessors fins ara coneguts parcialment o de manera superficial. Des d'aquesta perspectiva, per a nosaltres particularment resulta sig-

nificativa la presència d'un Joan Minguet entre els personatges exhumats: el canonge Gregori Genovard (recordem que va ser catedràtic de doctrina lul·liana i rector de l'Estudi General) va ser, juntament amb Antoni Serra (àlies «Seguí», prevere i domer de la Seu, que tenim catalogat com a possessor de diversos manuscrits lul·lians), marmessor del dit Joan Minguet, prevere i primatxer de la Seu. Aquest Joan Minguet podria resoldre el misteriós del nom «Minchectus» recollit al foli 43v del ms. Hisp. Qu. 63 de la Biblioteca Jagiellonska de Cracòvia i que remet a un *scriptori maioricarum*? Aquest és només un dels molts exemples de la important i necessària documentació que la companyia Barceló i Ensenyat ens posen a l'abast amb aquesta publicació, exhaustiva i rigorosa, que completa el panorama espinzellat des de fa una vintena llarga d'anys.

M. Ripoll

9) Barenstein, «*La demonstratio per aequiparantiam* en acto: presupuestos, condiciones y aplicación de la más demostrativa de todas las demostraciones»

Com explica l'autor, el treball es divideix en quatre parts: (1) els principis de l'*Ars magna*, és a dir les dignitats i els «principis relatius» de l'Art ternària, que, amb (2) la teoria dels correlatius, són presentats com a fonaments de (3), la demostració per equiparància, que anomena la demostració pròpia de l'Art, i (4) la seva aplicació en la *Vida coetània*. L'autor explica que ho fa estudiant dues obres: l'*Ars generalis ultima* i la mateixa *Vida coetània*.¹ El problema, però, és que l'autor no sembla haver consultat cap dels sis textos principals on Llull va donar explicacions precises de la demostració per equiparància, i sobretot la de l'*Ars generalis ultima*, que diu haver estudiat.² Allà hagués pogut comprendre que ni les dignitats ni els correlatius formen elements

¹ Al resum anuncia que també estudiarà el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, però al text de l'article el despatxa amb la frase «un opúsculo, por cierto, tan breve como complejo», i després no el torna a mencionar.

² ROL XIV, 107-8. Els altres cinc són: l'*Art demostrativa*, Pròleg; la *Lògica nova*, V, 3; l'*Ars dei*, Pròleg (ROL XIII, 17-18; no s'hi dona el nom de *Demonstratio per aequiparantiam*, però és efectivament el que hi descriu), i el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, Pròleg (ROL IX, 216).

essencials d'aquella demostració; en aquest cas, per exemple, Llull l'explica remodelant el sil·logisme clàssic de «*Omne animal est substantia; omnis homo est animal; ergo omnis homo est substantia*». Així que la presentació de l'apartat 3 és esbiaixada, com també l'exemple de l'apartat 4, que desplega una prova pel grau superlatiu tan freqüent a la darrera etapa del pensament lul·lià (el correlatiu i el sil·logisme que s'hi troben són interpretacions de l'autor; no hi són al text original).

A. Bonner

10) Bellver, «Mirroring the Islamic Tradition of the Names of God in Christianity: Ramon Llull's *Cent Noms de Déu* as a Christian Qur'ān»

Les primeres pàgines de l'article de José Bellver recullen força referències de la literatura islàmica susceptibles d'haver influït directament o indirectament l'obra de Ramon Llull. Es tracta d'un breu estat de la qüestió ben fonamentat en la bibliografia de referència per a aquest tema. Després l'autor se centra en els *Cent noms de Déu*, obra sobre la qual també ofereix un breu estat de la qüestió, especialment sobre el problema de la datació, recordant aquells que l'han situat entre el 1285 a Roma [en relació amb l'*Art demostrativa* (1285-1289)] i el 1293 a Tunis [en relació amb el primer viatge a Tunis], inclosa la datació, ara més reconeguda, d'A. Bonner, que és el 1288 a Roma. El treball fixa l'atenció en alguns elements d'aquesta obra, que l'encaminaran a posicionar-se a favor d'haver estat composta el 1294: primerament, el reconeixement de l'Alcorà com un llibre amb *bell dictat*; en segon lloc, la presència del tema de tradició islàmica dels noms de Déu. Prenent ara l'argumentació de Robert Hughes a *SL* 41 (2001, 111-115), l'autor suggereix tenir en compte la composició de les obres de la *Tabula generalis* (1294), per veure que *Cent noms de Déu* podia haver estat escrit poc després del viatge a Tunis, i no abans, és a dir, a final de 1294. Abunda en la seva idea recordant que les referències a l'obra es donen a partir de 1295 (a el *Desconhort*, etc.), i situant-la en el context d'obres escrites en català i destinades al papa Celestí V (1294) –no al següent, Bonifaci VIII, al qual dedica obres en llatí (1295). L'autor insisteix en detalls de caire estilístic que, en la seva opinió, relacionarien certes expressions amb obres contemporànies de 1294. La conclusió està clarament expressada al final del treball (p. 298): «I suggest that *Cent noms de Déu* was composed at the Papal

Court in Naples before November 1294 after Llull returned from Tunis and while he was waiting to be received by Pope Celestine V».

Óscar de la Cruz Palma

13) Bordoy, «Ramón Llull y la condena parisina de 1277: Nuevas perspectivas para el estudio de la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*»

En aquest article l'autor pretén demostrar que la *Declaratio Raimundi* no és, tal com normalment s'ha interpretat, un tractat contra l'averroisme llatí, sinó un escrit contra l'ús de la filosofia pagana per part dels autors cristians, en concret, l'expansió de l'aristotelisme entre els mestres de teologia. A partir d'aquesta interpretació de la *Declaratio Raimundi*, es pot veure més clarament la coherència de l'obra tant en relació amb el context intel·lectual del mateix Llull, com en relació amb els esdeveniments que se succeïren durant les dècades de 1280 i 1290, els quals introduïren noves problemàtiques que intensifiquen la suscitada per l'autonomia de la filosofia.

La *Declaratio Raimundi* és l'escrit més proper en el temps a la condemna parisina de 1277 que conté una defensa de la condemna dels 219 articles i està escrita per un autor proper al pensament d'Étienne Tempier.

Tenint en compte les consideracions anteriors, l'autor de l'article fa un recorregut per les interpretacions de la *Declaratio Raimundi* en base a un model hermenèutic que divideix el segle XIII en quatre etapes: les lluites contra l'aristotelisme d'inici de segle; la defensa de l'aristotelisme que té lloc a mitjan segle; la culminació de les discussions en les condemnes del tercer terç del segle, i un període final d'estabilitat. Des d'aquest model hi ha dos elements que adquireixen especial importància: a) la unificació de les condemnes de 1270 i 1277 (la segona es defineix com el final d'una època); i b) l'aparició d'una nova crisi entre Església i Universitat que es concretaria en la dècada de 1290, període considerat habitualment com un moment d'estabilitat.

Per altra banda, la identificació de la *Declaratio Raimundi* com una obra orientada a la lluita contra l'averroisme és el resultat d'un procés històric que ha anat associat amb l'oposició de determinades proposicions relacionades, a la vegada, amb l'absorció llatina del pensament

àrab. Des de la perspectiva dels estudis lul·lians, aquesta visió s'ha traslladat a la interpretació de la condemna parisenca de 1277. Aquest fet ha provocat que, donades les característiques pròpies de l'obra de Llull, el seu contingut s'allunyi de la comprensió dels fets produïts a París a final de la dècada de 1270.

En canvi, a partir dels estudis d'autors com F. Van Steenberghen o A. Bonner, es pot afirmar que la *Declaratio Raimundi* s'ha d'interpretar com una resposta a la recepció i a l'ús de la filosofia pagana, i que aquesta resposta hauria estat, en gran part, el contingut de la segona estada a París.

Joan Andreu Alcina

15) Cassanyes Roig i Ramis Barceló, «Los graduados en Artes y Filosofía en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca I: (1692-1750)»

16) Cassanyes Roig i Ramis Barceló, «Los graduados en Artes y Filosofía en la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca II: (1750-1831)»

Ressenyem aquests dos treballs de manera conjunta perquè, de fet, es tracta d'un mateix article que, formalment, s'ha dividit en dues parts.

Els autors ens ofereixen, de manera sistematitzada, la llista completa dels graduats en Arts i Filosofia a la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca des dels inicis de la institució (1692) fins a l'any 1830, quan fou clausurada per Ferran VII.

L'estudi preliminar explica els antecedents de la Facultat, l'estructura de la col·lació de graus. Per altra banda, ens explica algunes de les particularitats de la Universitat de Mallorca, ens aporta algunes dades curioses i ens dona una visió de conjunt de la Facultat d'Arts. Finalment, també hi trobarem una aproximació històrica i sociològica al perfil dels graduats. Com a aspectes rellevants, hem de destacar que el treball ens aporta noves dades sobre la formació universitària de notables eclesiàstics, juristes i metges mallorquins (des del bisbe Bernat Nadal fins a Juníper Serra, passant per Joan Ramis i Ramis, Antoni R. Pasqual i altres personatges rellevants).

Joan Andreu Alcina

17) Classen, «Early Outreaches from Medieval Christendom to the Muslim East: Wolfram von Eschenbach, Ramon Llull and Nicholas of Cusa Explore Options to Communicate with Representatives of Arabic Islam: Tolerance already in the Middle Ages?»

Albrecht Classen vol destacar una sèrie d'autors medievals que han mostrat en la seva literatura de polèmica una certa actitud de comprensió cap a les religions no cristianes. Per arribar a destacar les característiques del diàleg de Ramon Llull en el *Gentil*, li ha calgut recordar el context històric de contacte interreligiós medieval i l'existència d'una llarga literatura de polèmica que encara es manté influent a l'època moderna. Així, al seu treball apareix com a fil conductor la persistència de la paràbola dels tres anells, heretada per Boccaccio i Lessing. En aquest context hostil a la diversitat religiosa, a Classen li interessa identificar exemples que han practicat una aproximació més comprensiva, racional o tolerant. Així és com destaca la idealització de «l'altre» que Eschenbach fa servir a les seves narracions èpiques (sobre tot a la figura de Feirefiz, una mena de nou Saladí o guerrier oriental digne de ser elogiat), el diàleg del *Gentil* de Ramon Llull i el *De pace fidei* de Nicolau de Cusa. En tot cas, ja que el treball de Classen no aporta cap novetat científica, a les conclusions s'entén millor la raó d'haver-lo escrit: es vol remetre a l'actualitat i denunciar que els greus conflictes armats o violents que encara es produeixen per motius de diferències religioses demanen clarament recordar que també existeix una llarga tradició que ha volgut cercar i ha aconseguit reconèixer punts en comú entre les religions. És a dir, Diàleg.

Óscar de la Cruz Palma

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

L'autora parteix novament de la idea que el *Llibre del gentil* mereix ser ressenyat atesa la importància de Ramon Llull per a la història de la llengua catalana i per la promoció del diàleg religiós, almenys per dos motius: per l'estadi primerenc en què Ramon Llull presenta la seva *ars* i pel tractament d'igualtat que sembla oferir l'autor envers les tres religions del Llibre. En relació amb aquest últim aspecte, l'autora es planteja si el *Gentil* pretén fer una defensa de les tres religions en favor d'un ecumenisme o bé es decanta per la supremacia d'una de les tres. Per reflexionar-hi, l'autora recorda que l'argument del llibre

primer, encaminat a demostrar l'existència d'un Déu únic, és acceptat unànimement per tots tres savis, dogma que, és important recordar-ho, ve demostrat per raons necessàries. És també important observar que la no-interpel·lació entre els savis durant les seves exposicions és una norma pactada, fet que dificulta veure en aquesta obra un veritable diàleg religiós. L'exposició del jueu al llibre II topa amb el seu silenci davant la justificació de la diàspora com a càstig pel no-reconeixement del Messies; l'exposició del sarraí al llibre IV també topa amb la dificultat de la materialitat de la *vita post mortem*, cosa que faria referència a un Déu limitat en les seves capacitats. El fet que totes dues exposicions entrin en crisi, posa també en qüestió la realitat afirmada al llibre I. Aquesta «crisi», però, no afecta el llibre III, és a dir, l'exposició del cristià.

Per tant, el *Gentil* és vist per l'autora com un llibre que presenta una apologia del cristianisme, tot i que també és una exposició racional de les tres religions –malgrat que només una pot «suportar» sense entrar en crisi una anàlisi completa. En resulta, per tant, un llibre que vol crear empatia amb el lector. Davant la pregunta «does the *Book for the Gentile* profess empathy or apology?» la resposta que dona M. L. Colish és: «Both».

Óscar de la Cruz Palma

19) Compagno, «*Il Liber de geometria noua et compendiosa* di Raimondo Lullo»

L'articolo presenta alcuni risultati emersi dall'edizione in corso della *Geometria nova* (Parigi, 1299). La prima parte contiene un breve profilo dell'ambiente, degli scopi dell'opera e del metodo dimostrativo incentrato sulla *logica de consequentiis*. La ricostruzione iniziale si attiene, letteralmente, a quanto scritto da F. Domínguez Reboiras nell'introduzione ai *Principia Philosophiae* (ROL XIX, 1993), testo risalente allo stesso periodo (1299-1300). Dopo aver riportato sommariamente i contenuti dell'opera, Compagno si concentra «sull'autenticità e l'importanza della terza parte del testo, non editata da Millás Vallicrosa» nel 1953.

Il contributo non offre avanzamenti significativi sull'opera dal punto di vista testuale (non si dice a quale stadio sia l'edizione e quali siano i rapporti fra mss. da cui derivano le ampie citazioni), o teorico. Al-

cune affermazioni, in particolare, risultano poco motivate: per esempio, né Hofmann (1942) né Pistolesi (2005) evidenziano «la mancanza di esattezza scientifica» (p. 40) del metodo di quadratura del cerchio esposto nella *Quadratura* (III.37), piuttosto sostengono il contrario: Llull adotta qui un procedimento di notevole efficacia, che conduce ad una approssimazione al valore del π di tutto rilievo, se si considerano gli strumenti noti all'epoca. Proprio le fonti di questo metodo restano da sondare, come ha mostrato Bordoy, di cui si cita un breve saggio del 2009, ma non il volume *La filosofía de Ramon Llull* (2011), che dedica ampio spazio alla geometria.

La discussione sull'autenticità della III parte del libro II, contenente le *quaestiones* della *Geometria nova*, è ricondotta all'edizione parziale di Millás Vallicrosa, ma lo storico della scienza non la pose in questi termini. Millás Vallicrosa non fornì il teso delle *quaestiones* semplicemente perché non riguardavano la geometria, oggetto principale del suo interesse. Infine, non si comprende perché gli stralci della *Geometria nova*, riportati nei primi paragrafi in latino e senza traduzione in nota, improvvisamente, proprio a partire dalle *questiones* (p. 41), siano dati nel testo in traduzione italiana.

Elena Pistolesi

21) Crisciani, «Il *Lignum vitae* e i suoi frutti»

Per a un lector de *Studia Lulliana*, el punt culminant de l'article són les pàgines finals, dedicades al *Testamentum* del pseudo Llull i al *Lignum vitae* (1542), que va escriure Giovanni Bracesco. L'obra del Llull alquimista presenta un preparat basat en l'or potable que ha de confortar l'humit radical dels individus i que els ha de preservar de la malaltia, de l'envelliment i de la mort precoç (pp. 200-202). L'obra del metge i alquimista originari de Brescia converteix el Llull alquimista en un personatge que dialoga i instrueix perquè és mestre en tots aquests secrets (p. 204).

Abans d'arribar fins aquí, però, Crisciani ofereix una anàlisi minuciosa de dos conceptes que són fonamentals: el d'humit radical i el del *lignum vitae*. Els aborda tots dos des d'una doble perspectiva, la mèdica i la teològica, les quals es complementen i enriqueixen el discurs l'una de l'altra. A Crisciani, li interessien les característiques que adquireix el

fruit del *lignum vitae* quan els teòlegs utilitzen la terminologia mèdica escolàstica que tenen a l'abast per parlar dels aspectes fisiològics de la vida d'Adam al paradís, i matisar així les seves disquisicions sobre la resurrecció de la carn. La distinció XIX del *Liber sententiarum II* de Pere Llombard és una referència obligada aquí.

Segons la medicina escolàstica, l'humit radical és un fluid elemental, present en l'esperma del generant i primer nucli vital del nou organisme, que, juntament amb la calor vital, el manté en vida. Es gasta o bé per un excés d'escalfor produït per un accident morbós o bé pel pas dels anys. El concepte d'humit radical interessa diferents disciplines (la medicina, la filosofia, la teologia, l'alquímia), sobretot per les promeses de «llarga vida» que comporta. Això d'una banda. De l'altra, Crisciani es fixa en el *lignum vitae* perquè tant els teòlegs, com els predicadors, els filòsofs o els alquimistes hi fan referències al·legòriques en els seus textos, i dediquen anàlisis doctrinals i recerques operatives a l'arbre que apareix en diversos textos bíblics, la trajectòria del qual resumeix el capítol LXIV de la *Legenda aurea*, que porta per títol «De inventione sancte crucis»: la fusta de l'arbre del paradís passa per les mans de Set, de Salomó, de la reina de Sabà, de santa Helena i acaba essent la creu on va ser crucificat Jesús. En posar l'humit radical de costat amb el concepte escriptural teològic del *lignum vitae*, el vigor vital del fluid orgànic es relaciona estretament amb la funció nutritiva i farmacològica que els textos bíblics atorguen al *lignum vitae*, alhora que el concepte mèdic es distancia de la definició i funcions purament fisiològiques per ser col·locat en una dimensió teològica: la via salvífica. Crisciani té en compte l'obra dels teòlegs Jacopo da Viterbo i John Wycliffe i puntualitza: no hi ha cap metge que es preocupi de fer una anàlisi específica del *lignum vitae*, llevat que sigui també teòleg, com Albert Magne o Roger Bacon.

Crisciani pren en consideració diverses obres i autors que es preocupen per trobar el medicament miraculós (identificat amb la trífera o amb l'or treballat alquímicament), com el *Secretum secretorum*, els tractats *De retardanda senectute*, Roger Bacon, Joan de Rocatalhada, el pseudo Arnau de Vilanova o el pseudo Llull. A Joan de Rocatalhada, se'l considera un «teòleg, profeta, alchimista catalano della seconda metà del sec. XIV» (p. 191), quan ja fa anys que sabem que va néixer a l'Alvèrnia c. 1310 i que va morir a Avinyó c. 1366.

Antònia Carré

22) Díaz Marcilla, «El poder regio en los textos de Ramon Llull y su recepción posterior»

L'article té com a objectiu presentar la doctrina lul·liana sobre el poder reial. En el resum que l'encapçala, s'anuncia que el text s'estructurarà en dues parts que es correspondrien amb la divisió delimitada en el títol: una primera part dedicada a l'anàlisi dels principals passatges de Llull sobre la reialesa i una segona sobre la influència del pensament polític lul·lià a la Baixa Edat Mitjana. De fet, aquesta segona part, molt breu, es limita a recordar el nombre de manuscrits i traduccions medievals que es conserven d'algunes de les obres en què Llull va expressar les seves doctrines polítiques, i a apuntar el nom d'alguns personatges que tenien aquestes obres a la seva biblioteca o que, segons la bibliografia, en van rebre l'influx. El text comença amb unes reflexions sobre la relació de Llull amb els monarques del seu temps. En aquest apartat, es recorda que, segons la *Vida coetània*, Ramon hauria estat senescal de taula del futur rei Jaume II de Mallorca, i es fan algunes vagues consideracions sobre la correspondència que va mantenir amb diversos reis. La hipòtesi de l'autor és que, tot i que les relacions de Llull amb les corts són indubtables, Ramon potser no havia arribat a conèixer prou com funcionaven i que, per això, no va poder influir com pretenia. El cos central de l'article és el dedicat a la presentació d'alguns passatges en què Llull parla, d'una o altra manera, de la monarquia. L'anàlisi no segueix cap fil conductor, ni el de la cronologia. Se centra, sobretot, en el *Llibre de contemplació en Déu*, el *Llibre d'intenció*, la *Doctrina pueril*, el *Llibre de l'orde de cavalleria*, el *Blaquerna*, el *Llibre de les bèsties* (sense tenir en compte al gènere a què pertany), «L'Arbre imperial» de l'*Arbre de la ciència* i l'*Ars iuris*. L'article no s'ocupa de cap de les dues obres que Ramon va dedicar al consell polític (*Liber de consilio* i *Ars consilii*). I passa per alt la centralitat que la concepció pastoral del poder té en les seves crítiques a aquelles persones públiques que en fan un mal ús. Tampoc no esmenta cap de les obres que Llull va dedicar al tema de la croada i a la seva organització, per bé que el fet de tenir-les en consideració ajuda a entendre com concebia Llull la relació entre el poder temporal i el poder eclesiàstic. Seguint Antonio Oliver, Francisco José Díaz Marcilla vincula el pensament polític de Llull amb el corrent de l'augustinisme polític. Però no s'entreté massa a analitzar com es concreta aquesta doctrina en la seva obra i desaprofita les pistes que tant la bibliografia que utilitza com la que no utilitza li podien oferir de cara a donar contingut als temes que tracta.

J. M. Ruiz Simon

- 23) Fernàndez-Clot i Tous, «La persuasió de la lògica i la lògica de la persuasió: les proposicions en vers del *Dictat de Ramon* (1299) de Ramon Llull»

Il *Dictat de Ramon*, composto subito dopo il deludente soggiorno parigino del 1299, è un'opera in versi, che Llull dedicò a Filippo IV di Francia e a Giacomo II d'Aragona per mostrare l'utilità del proprio metodo nella conversione degli infedeli. Al termine dell'opera, Llull chiedeva al re di Aragona il permesso di predicare nelle moschee e nelle sinagoghe presenti nel suo dominio. Nonostante gli scopi e il contesto dell'opera siano chiari, gli autori sondano proficuamente, in più direzioni, le strategie adottate nel *Dictat*, affrontando con rigore la correlazione fra le diverse tecniche dimostrative, le forme retoriche e i procedimenti mnemonici adottati. Il lavoro si sofferma prima sulla struttura logico-dimostrativa, quindi sulla relazione tra scelte metriche (distici di ottosillabi a rima baciata) e retoriche. Di ogni aspetto sondano la continuità o l'evoluzione nella produzione lulliana, dalla *Lògica del Gatzell* fino ai *Proverbis*, passando per il *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae* e la *Rhetorica nova*. In questo modo il *Dictat de Ramon* è posto al centro di una fitta e non scontata trama di relazioni, grazie alla quale emergono con chiarezza le strategie apologetiche lulliane, giocate su più livelli. Oltre i fini dichiarati da Llull, il contributo porta alla luce la complessa struttura del testo, che rappresenta una significativa sintesi tra «persuasione della logica» e «logica della persuasione». Rispetto alla classificazione tradizionale delle opere lulliane e allo scarso rilievo di solito accordato a quelle in versi, l'articolo mostra quanto sia difficile operare nette separazioni, sovente fondate su un giudizio estetico, tra produzione in rima e in prosa, tra opere latine e volgari, e come Llull sia capace di adattare la propria tecnica espositiva al pubblico, modellando il nucleo dell'Arte secondo le circostanze. Il *Dictat* si rivela così un caso esemplare di filosofia in volgare, tanto nella forma quanto nei contenuti, e un saggio accurato di trasposizione della logica in letteratura.

Elena Pistolesi

- 25) Fiorentino, «L'ultimo Lullo. Gli *Opera Tuniciana*»

Aquest treball s'emmarca en la línia d'estudi de la producció lulliana de l'últim període (1313-1314), desenvolupada per Fiorentino principalment des d'una perspectiva de síntesi doctrinal i bibliogràfica. L'autor, que ja havia publicat un repàs històric i bibliogràfic de

l'estada de Llull a Sicília de 1313 (Fiorentino 2008, ressenyat a *SL* 50) i s'havia ocupat d'aspectes relacionats amb l'enfocament teològic de la producció lul·liana dels últims anys (Fiorentino 2012, ressenyat a *SL* 53), presenta, en aquest article, una revisió doctrinal i històrica de les obres escrites a Tunis entre 1314-1315. En la breu introducció contextual, l'autor destaca les notícies documentals que informen sobre l'actitud de diàleg de Llull amb els musulmans (com la carta de recomanació de Jaume II d'Aragó adreçada al rei de Tunis, Abu Yahia Zakarya al-Lihayni) i sobre el funcionament de l'*scriptorium* lul·lià (com la carta de Jaume II a Romeo Ortiz, en què informa de la necessitat de traduir «quindecim libros» per tal de difondre'ls entre els cristians). Dues premisses importants per a l'anàlisi de les obres tunisianes.

El seu estudi es fonamenta en l'edició de les *Opera Tuniciana* al segon volum de les ROL, a cura de Johannes Stöhr (1961), i té en compte només les set obres conservades d'aquest període. En primer lloc, justifica alguns aspectes bibliogràfics sobre les obres (p. 1113-1114) i sintetitza les característiques principals del programa doctrinal lul·lià d'aquest període (p. 1115): la definició de Déu i dels principals dogmes cristians, la trinitat i l'encarnació; l'ús d'un número fix de dignitats (dotze), dels correlatius i de la contraposició entre majoritat i minoritat com a mecanismes argumentatius, i l'existència d'un públic primari de les obres, la cort del rei de Tunis i la cúria d'Alcadi.

En segon lloc, presenta una anàlisi particular de cada obra (p. 1116-1129); n'identifica la intenció, l'organització estructural i temàtica, els principals mecanismes artístics que sostenen l'argumentació doctrinal i les referències contextuais als receptors directes del text. Posa l'accent, sobretot, en aquest darrer aspecte, que permet explicar en quins termes s'estableix el diàleg conciliatori: a més de les interpel·lacions per demostrar alguns errors dels musulmans, Llull apel·la a la correcció del mètode i del subjecte utilitzats en cada cas i demana a la cúria d'Alcadi que preparin obres o arguments en resposta a les obres lul·lianes, en què explorin, a partir dels mecanismes de l'Art proposats per Llull, la major veritat de la fe cristiana o de la fe musulmana.

A partir d'aquests elements d'anàlisi, l'autor posa de manifest els fonaments de l'objectiu missioner de Llull abans esmentats, que situa en l'òrbita del diàleg pacífic entre cristians i musulmans basat en l'*intelligere* (necessari i universal) i no en el *credere* (particular i

contingent) i sostingut en l'Art, les raons necessàries i la tècnica del *consilium* (p. 1130-1132). En aquest sentit, la contribució respon la demanda de Fiorentino, plantejada en diversos treballs, d'estudiar els mecanismes i els efectes del programa missioner de Llull durant els últims anys de la seva vida.

Anna Fernàndez Clot

28) Higuera Rubio, *Física y Teología (atomismo y movimiento en el Arte luliano)*

El título de este libro une dos conceptos, hoy en día, dispares y totalmente extraños. En el ámbito medieval, sin embargo, el estudio de los principios y la metodología del conocimiento científico no puede sino comenzar con los comentarios del *Organon* de Aristóteles. Es principalmente en base a ellos como se dibuja una «filosofía de la ciencia» entendida como sistema de problemas y teorías de orden metodológico y epistemológico. El ideal de ciencia al que responde Llull y su entorno está todavía lejano de la concepción descriptiva y funcional de la ciencia moderna y se define en términos de una garantía de validez universal del saber. La ciencia se desarrollaba en una *universitas literarum* que incluía y consensuaba todas las disciplinas en una unidad del saber, donde la ciencia era una con diferentes manifestaciones. Para comprender la Teología, en este contexto, es necesario rechazar, sobre todo, el concepto simplista de una teología medieval monolítica y también el lugar común de una teología reina y señora de la filosofía. Modelos diferentes del «discurso sobre Dios» se suceden en los siglos medievales. En la teología monástica de Gregorio Magno o de las abadías cistercienses «el amor por las letras se unía al deseo de Dios»: los cultivadores de esta teología «de profesión: hombres espirituales» no se preocupaban de «discutir sobre Dios», objeto más de su vida emotiva que de sus preocupaciones intelectuales. De esta manera su relación con la cultura del mundo, gramática, historia, física o filosofía natural era, por así decirlo, distanciado y desinteresado: sobrevénia por acercamiento, analogía, «mediante figuras» sin pretensiones de supremacía efectiva. En el siglo XII, en la abadía de San Víctor a las puertas de París, la teología formaba parte de la filosofía, que es por definición «amor y búsqueda de la sabiduría»; más concretamente, con las matemáticas y la física formaba parte de la filosofía teórica que indaga «el ser y el no ser [...] y abraza toda la realidad visible e invisible».

Invisible porque se admitía fuera de la experiencia inmediata visible una realidad fuera del alcance de los sentidos. Se insistía en una diferenciación, aunque no separación, de lo sensual y lo intelectual. Una teología, pues, aquella de las abadías altomedievales (aún en el 1100), se refleja en Llull y es una gestión total de la vida humana y de sus actividades fundamentales sin la pretensión de jerarquizar el discurso sobre Dios que lo envolvía todo. Por eso se puede decir que la teología era física y la física era teología.

En el entorno científico luliano la *philosophia naturalis*, la física, se configura como una *scientia realis* que tiene por *subiectum* «aquello que se mueve» (el *corpus* o *ens mobile*), esto es toda cosa existente susceptible de moverse, cuya capacidad de cambio (*mutatio*) se funda en la noción general de «paso de la potencia al acto» y cuya *natura* está constituida por dos principios intrínsecos (forma y materia) y dos extrínsecos (causa eficiente y causa final).

La reflexión sobre el concepto de naturaleza supone la definición aristotélica, según la cual la naturaleza es principio y causa del movimiento (*principium movendi*) y del estado de reposo (*principium quiescendi*) de aquello a lo que ella pertenece originariamente, por sí misma y no de modo accidental. Esta definición parece no adaptarse a algunas realidades, como es el caso de Dios (que no tiene en sí el principio de movimiento), los cielos (que son movidos desde fuera por las inteligencias), el fuego y otros entes naturales no vivientes (que no tienen en sí el principio de propio movimiento). Pero una consideración etimológica y terminológica más exacta conduce a aceptar completamente tal definición. *Natura* equivale a ‘nacimiento’ o ‘natividad’ y se refiere al principio del movimiento que corresponde a todo el espectro de seres (*principium motus, status et mutationis*), esto es: los vivientes (en modo activo) y los no vivientes (en modo pasivo).

Llull afirma en el *Ars generalis*, y en otros lugares de su obra, que un *corpus*, un *ens mobile*, es la sustancia por «*punctis, lineis, et angulis plena, ex longitudine, latitudine, et profunditate asituata*». A partir de esta afirmación Llull se aproxima al realismo geométrico –defendido por Grosseteste– y a la abstracción matemática de la física aristotélica, lo que es compatible con las figuras del arte y la combinatoria de sus principios. Esta relación es presentada a partir de la libre circulación de la tradición filosófica en la teología, lo que generó un modelo sin-

crético en el que el Arte expone la actividad «física» de los atributos divinos, verificable en la configuración geométrica de las sustancias. Esta interacción entre Teología y Física se muestra en el modo en que las nociones categoriales aristotélicas (cantidad, relación, lugar, tiempo) explican la composición de los cuerpos y del movimiento físico, lo que tiene un importante reflejo en la descripción de la influencia de los principios del arte en la naturaleza.

Para explicarlo, el autor toma como referencia cuatro puntos que desarrolla a lo largo del estudio. El primero es el proyecto luliano de «filosofía sobrenatural» (*philosophia supernaturalis*), en el que se superponen la unidad ontológica de los atributos divinos y la explicación filosófica del cambio físico expuesta por las categorías, lo que implica una representación geométrica y una síntesis superior a las artes liberales en el *Ars maior* luliana. El segundo es el «lenguaje analítico» de los correlativos, con el que aparece un término medio (*medium* o la acción propia) que vincula los puntos extremos del cambio (agente-paciente) definidos por Aristóteles. El tercero es el «indivisibilismo» luliano, basado en la realidad de los objetos geométricos (puntos, líneas o superficies) capaces de «situar» en los cuerpos a las partes correlativas del cambio natural, fruto de la influencia activa de los atributos divinos. El cuarto punto es la cuantificación de la actividad «intensa» de los atributos divinos en la configuración «extensa» de los cuerpos según la longitud, la latitud y la profundidad. Estas cantidades introducen la posibilidad de una «medida ontológica» según la mayoría o la minoridad. Un quinto aspecto es el uso de estos recursos en el debate luliano acerca de la *potestas Dei infinita*, cuestión que le permitió introducir a Llull su proyecto de filosofía sobrenatural partiendo del realismo geométrico, la cuantificación de la acción divina y la definición analítica del movimiento.

Este ensayo luliano enseña, por así decirlo, la trastienda del Arte, puesto que intenta mostrar cómo se configuran las representaciones geométricas lulianas, según la composición geométrica de la naturaleza y el cambio físico. La hipótesis de este trabajo sugiere que es posible rastrear en el arte luliano los vestigios de la tradición filosófica medieval y la recepción del lenguaje físico aristotélico, así como la progresiva geometrización de la naturaleza que ya se respiraba en París y que aparecerá, poco después, más desarrollada en los calculistas oxonien-

ses o en la representación geométrica de las variaciones cualitativas expuestas por Nicolas Oresme.

Este libro viene a mostrar, pues, cómo Llull pretende haber descubierto un método científico, un Arte, a través del cual la razón humana podrá comprender la naturaleza (el mundo físico) desde Dios y, viceversa, comprender a Dios desde la naturaleza. Física y Teología se entrelazan en un ascenso desde lo creado al creador y un descenso desde el creador a lo creado. Las cosas han de reflejar como un espejo la acción de su autor. Quizá así podamos comprender como, a pesar de tantos prejuicios, la concepción de ciencia en la Edad Media tenía más claro que el hombre de hoy que el deber fundamental de todo ser humano es hacer uso de su capacidad de pensar. Hacer de la ciencia una tarea, y no un oficio, para unificar y consensuar opiniones. Así se comprende con toda claridad la base teórica del *Ars lulliana*, que no pretende ser otra cosa que un «método» para superar certezas parciales, sean éstas creencias o experiencias, a la búsqueda y captura de un consenso entre aquellos que piensan, y hacer de la comprensión de la realidad una meta común por encima de toda apariencia y opinión.

F. Domínguez

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

Comentem seguidament de forma molt concisa una nota de l'investigador José Higuera Rubio. Es tracta d'un breu escrit on l'autor intenta mostrar que és possible presentar una altra forma de justificar l'evolució de l'Art lul·liana, allunyada de l'excessiva formalitat combinatòria, a través del significat i la definició de cadascuna de les arts liberals. Segons Higuera, això explicaria els grans reptes intel·lectuals i institucionals que Ramon Llull es va proposar, per exemple, «la inserció de l'Art en l'ensenyament universitari i la seva finalitat ètico-discursiva» (p. 78).

Aquesta fita es va recolzar, segons explica l'autor, en l'impuls del diàleg sapiencial que es troba arrelat en les religions de la Mediterrània i en la reflexió filosòfica sobre la pluralitat de les arts, la finalitat especulativa de la metafísica, la interpretació de la natura, de la vida pràctica i de la vida contemplativa.

S'indica en l'escrit que l'obra lul·liana que aconsegueix cristal·litzar aquest objectiu d'unitat entre arts i disciplines regulades per una mateixa Art és l'*Arbor scientiae*. La hipòtesi del Dr. Higuera és ben interessant i mereixeria un desenvolupament a fi de mostrar l'encabiment de les arts liberals en l'Art i en el context de la filosofia del moment.

R. Ramis

30) Higuera, «La metàfora *sigillum* en el pensamiento luliano: psicología del conocimiento y filosofía de la naturaleza»

Com explica F. Domínguez a la seva ressenya del treball de José Higuera, *Física y Teología (atomismo y movimiento en el Arte luliano)*, publicada en aquesta mateixa secció, aquest autor treballa en la «trastienda del Arte», atès que el seu assaig «sugiere que es posible rastrear en el arte luliano los vestigios de la tradición filosófica medieval y la recepción del lenguaje físico aristotélico»; així es posa de manifest «como Llull pretende haber descubierto un método científico, un Arte, a través del cual la razón humana podrá comprender la naturaleza (el mundo físico) desde Dios y, viceversa, comprender a Dios desde la naturaleza». El propi Higuera indica a la nota 13 que aquest seu article que ressenyem també pretén de mostrar fins a quin punt hom pot llegir l'obra de Ramon Llull «como un amplio receptáculo que ostenta, desde distintas perspectivas, las cuestiones que más preocupan a la tradición filosófica medieval». I afegeix: «Esto es consecuencia de la misma confección del Arte luliano y la pretensión de acumular el conocimiento del que el *studium* medieval disfrutaba en el siglo XIII, lo que quiere decir que [...] la síntesis luliana también alcanzó [...] la metáfora del *sigillum*».

Higuera parteix, doncs, del fet inqüestionable i ben establert que Llull era permeable al llenguatge de les escoles i a les discussions que s'hi duïen a terme i que, d'altra banda, l'exploració de la metàfora del segell per investigar els secrets de la gnoseologia era omnipresent en els textos teòrics i literaris del segle que van del XII al XV, com ho il·lustra la citació a la *Comèdia* dantesca que encapçala el treball. Higuera detecta dos filons, el que deriva de la recepció escolàstica del *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionís i el que reprèn directament el *De anima* aristotèlic i els comentaris corresponents, des d'Avicenna i Averrois fins a Tomàs d'Aquino. Tal com aclareix el resum inicial, el *De anima*

«afirma que els objectes transmeten *sine materia* formes sensibles a la percepció i a l'ànima, talment com un segell deixa 'impressions' en una superfície de cera; el *De divinis nominibus*, recorre al segell per tal de representar la unitat de la producció causal dels noms divins i la multiplicitat d' 'impressions' que reben les criatures, i també les 'semblances' que aquestes transmeten a la percepció i a l'intel·lecte». Higuera intueix que Llull «elabora, a través d'aquesta metàfora, una síntesi complexa entre els *vestigia* que els noms divins deixen a la natura i la teoria de la percepció aristotèlica». Aquest sincretisme lul·lià intuït s'expressa a través del llenguatge correlatiu, atès que posa en contacte «allò passiu representat pels objectes de la percepció (*intelligibile*)», «allò actiu o l'elaboració de les espècies en l'ànima (*intellectivum*), i la connexió entre aquestes dues facetes en l' "entendre" (*intelligere*)». El terme 'correlatiu' no apareix en el text que ressenyem; Higuera arriba al sistema lul·lià en qüestió a través d'una citació de l'*Electorium* de Le Myésier, que reporta en imatge a la p. 24, amb l'afegit d'una enganxina que hi destaca el *-tivum*, el *-bile* i l'*-are*. Els lectors de Jordi Gayà coneixem des de 1979 l'abast dels pressupòsits metafísics d'aquest singular sistema de principis.

És per això que hauria estat realment apassionant investigar a fons la intuïció del sincretisme gnoseològic lul·lià que proposa Higuera amb una atenció sistemàtica als usos de la metàfora del *sigillum* al llarg de l'obra lul·liana i fent atenció a la cronologia interna, per allò tan sabut de les successives formulacions de l'Art, que van de les formulacions encapçalades per l'*Art demonstrativa* (1283) a les que convergeixen en l'*Ars generalis ultima* (1305-1308), tot travessant unes versions de transició. Aquestes versions de transició precisament posen de manifest les manipulacions que Llull porta a terme de les fonts escolàstiques que recicla i adapta als postulats del seu mètode, entre aristotelisme i platonisme, i reinterpretant el primer des del segon.³ Entre la profusa documentació contextual que aporta l'erudició de l'autor crida vivament l'atenció una citació del *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* d'Averrois, p. 21, n. 37, en què apareixen

³ Ruiz Simon, Josep M., «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19 (1986), pp. 69-99 i «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, 2004)*, ed. Maria Isabel Ripoll Perelló, Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005, «Col·lecció Blaquerna, 5», pp. 167-196.

profusament els derivats gramaticals que Llull adopta per als correlatius i que anomena, com és sabut, una forma de parlar «aràbiga»: «Idest, si igitur natura *olfactibilis*, que non existit nisi *olfaciente*, sit odor ipse, non intentio comparativa que contingit odori, manifestum est quid odor facir *olefacere* omne *olefactum* [...]».

Furgant, finalment, en la rebotiga de l'article que ressenyem, es detecta que les fonts d'informació decisives per a la descripció de la gnoseologia lul·liana són mediatas, perquè, a més de l'*Electorium*, hom remet en un punt clau a l'excel·lent síntesi de Marta Romano dins de la *Introducción* de Brepols del 2008 (p. 22, n. 42). Les citacions directes d'obres lul·lianes no tenen present en cap cas la data de redacció. Predominen, és clar, textos posteriors a 1290, com l'*Arbre de ciència* o el *Liber novus de anima rationali*, però també surten esmentats la *Lògica del Gatzel*, el *Llibre de contemplació en Déu*, el *Llibre d'amic i amat* i, més d'una vegada, el *Liber Chaos*, datable entre 1285 i 1287 durant el període de transició a les obres de la segona fase de l'Art, tan conspicu en materials rellevants per a explorar la teoria del coneixement en Llull.

L. Badia

31) Higuera, «La reescritura de la “philosophiam supernaturalem” en las ediciones lulianas de Lefèvre d'Étaples: *phantasia*, ciencia y contemplación»

Aquest article s'emmarca en l'interès, renovat durant els últims anys, per la història del lul·lisme, un moviment del qual l'insigne editor i humanista Jacques Lefèvre d'Étaples és un dels representants més destacats.

Com han evidenciat les edicions crítiques de les obres editades per Lefèvre d'Étaples, l'erudit francès intervingué de forma massiva en els textos lul·lians que donà a la impremta, fins a tal punt que arribà a suprimir alguns versicles del *Liber de amico et amato* i n'afegí d'altres de collita pròpia. Fins al dia d'avui, aquestes intervencions s'han considerat més aviat de caràcter literari: s'ha parlat, doncs, de les «correccions estilístiques» a l'edició fabriana del *Phantasticus* o de la seva «voluntat de recreació del text» en altres casos, com en el ja mencionat *Liber de amico et amato*.

El mèrit de l'estudi presentat per José Higuera rau en el fet que aprofundeix en les possibles raons doctrinals que hom pot esbrinar darrera

del que sembla, a primera vista, una qüestió més aviat de caire estètic que no pas d'orientació filosòfico-teològica. Tal com l'autor intenta mostrar a partir de passatges de les edicions fabrianes del *Liber de amico et amato* i del *Phantasticus* (no pren en consideració el *Liber natalis pueri parvuli Iesu*), la lectura i les modificacions que Lefèvre d'Étaples aplica a les obres de Llull serviren per a «formular un ideal de filosofia que aspire a un conocimiento sobrenatural partiendo de la vida contemplativa y del uso especulativo de las facultades del alma» (p. 610). Malgrat que aquesta interpretació sigui molt suggerent, les comparacions textuais, com ara la taula de la pàgina 615, que confronta passatges del *Phantasticus* provinents de les versions del text de Nicolau de Cusa i Lefèvre d'Étaples, no acaben de donar tota l'evidència que seria desitjable per tal de recolzar amb fermesa la proposta de l'autor. Tanmateix, o precisament per això, José Higuera obre una via d'interpretació que val la pena d'explorar a fons en estudis futurs.

Cal fer notar que hi ha un certa laxitud a l'hora de citar els textos llatins originals, fet que, a vegades, pot dificultar la comprensió del text. N'és un exemple el cas de la definició isidoriana de la filosofia: «philosophia sit humanarum divinarum quod rerum scientiam» (p. 618), en lloc de: «philosophia sit humanarum divinarumque rerum scientia»; també cal remarcar l'ús gratuït d'expressions llatines declinades, com ara al títol de l'article «philosophiam supernaturalem».

A. Fidora

32) Hughes, «What does Ramon Llull mean when he says “[el resclús] se maravillà com podia esser que Déus no exoya la natura humana de Jesucrist, qui pregava per son poble la natura divina”?»

Aquest dens article comença detallant algunes de les possibles influències sobre Ramon Llull de l'herència neoplatònica medieval (Plotí, Procle, el Pseudo-Dionís i el *Liber de causis*). A partir d'aquesta presència del neoplatonisme, l'autor remarca el diferent significat entre la concepció neoplatònica i aristotèlica de la causalitat. Mentre que des de plantejaments aristotèlics la causa és la realització en acte de la potència, l'accent neoplatònic entén la causa com a impressió o com a donar acte a alguna cosa. Aquesta segona concepció és més adequada per ser aplicada a l'essència divina (caracteritzada per la seva inherent

immutabilitat) que no pas la concepció aristotèlica (que sempre implica un cert moviment de la potència a l'acte).

A partir d'aquest rerefons, l'autor analitza qüestions com: 1) l'eficàcia de la pregària de Crist; 2) l'assimetria estructural entre l'*exitus* i el *reditus* propi del cercle ontològic que, partint de Déu, descendeix en la criatura i, a partir d'aquesta, es comença un procés de retorn vers Déu; 3) el principi de la recepció segons la capacitat del receptor (de l'efecte), i 4) la metàfora o analogia entre el cos humà i la seva ànima utilitzada per Llull per tal d'explicar la unió hipostàtica en Crist.

Una de les qüestions especialment tractades per l'autor és la possible contradicció entre alguns textos de Llull en relació amb la ineficàcia de les pregàries de Crist a la llum de la debilitat recalcitrant de l'home i l'amor incondicional de Crist vers la humanitat.

Per altra banda, l'assimetria abans indicada entre el moviment descendent de Déu en la criatura i l'ascens d'aquesta vers Déu és minimitzada per la finalització de la Creació en Crist, que constituïria la maximització de la possibilitat d'una completa circulació dels dos moviments abans dits.

Quant a la «metàfora» entre el cos i l'ànima de l'home com a model explicatiu de la unió hipostàtica en Crist, aniria orientada a confirmar les consideracions fetes en el paràgraf anterior.

Finalment, l'article acaba amb un apèndix en relació amb certes observacions fetes per Ruiz Simon sobre algunes de les qüestions tractades per l'autor.

Joan Andreu Alcina

33) López Alcalde, «El *Liber de aduentu Messiae* de Ramon Llull. Tradición e innovación en el género *aduersus Iudaeos*»

L'autora, que en redactar l'article estava treballant l'edició crítica del llibre esmentat, presenta l'obra de Llull en els següents apartats: datació i transmissió, contingut i relació amb altres escrits de Llull. Després dedica els altres apartats a considerar l'escrit en el marc de l'apologètica del temps contra els jueus, concretant els dos temes preferits de Llull, és a dir la demostració de la Trinitat i de l'Encarnació, com a

temes recurrents, i la qüestió de considerar Messies a Jesús, que és el tema més específic de l'obra.

En el primer bloc de temes compara el *De aduentu* amb el *Liber de gentili*, tot marcant-ne la diversitat «de naturalesa i de propòsit». A la segona part, en referir-se a la polèmica cristiana contra els jueus, esmenta alguns autors, alguns d'ells cristians convertits, i se refereix al «cercle de Penyafort» per accentuar el fet que Llull se mostra «oposat» al seus procediments. En referir-se al judaisme que pogué conèixer Llull, creu poder establir una relació concreta amb la càbala, de la qual, afirma, hi ha referències en el *L. de gentili* i en el mateix *De aduentu*, i que s'especificaria en la concepció de les dignitats i del seu dinamisme intrínsec. A més, dels arguments utilitzats per Llull, l'autora en dedueix un cert coneixement de les objeccions contra el cristianisme de personatges com Nahmànides, Maimònides o Kaspi.

J. Gayà

37) Pallejà de Bustinza, «Orígens de la mistificació de l'Art lul·liana: *dignitat* i *hadra*, *praesentia* i *parousia*»

L'islamòleg Víctor Pallejà entra en la qüestió del possible origen àrab de les dignitats lul·lianes o, més ben dit, reproduïx com ha estat plantejada aquesta qüestió per grans referents bibliogràfics, especialment per l'influent Asín Palacios. La discussió se centra en la possibilitat que el concepte àrab *hadra* hagi estat pres de la tradició cristiana com a *dignitat*, *praesentia* i *parousia*. Pallejà es mostra molt crític amb les afirmacions de Palacios, conclouent que (p. 115) «els lligams semàntics causals [establers per Asín Palacios] entre *parousia* i *hadra*, *dignitat* i *hadra*, i *dignitat* i *parousia*, no gaudeixen de la solvència filològica en cap dels tres parells d'equivalències».

Vist el treball, crec ressenyable que Víctor Pallejà ha sabut posar sobre la taula de la discussió el *Vocabulista in Arabico* (ed. C. Schiaparelli, Firenze, 1871), un lèxic àrab-llatí, llatí-àrab d'època incerta, però tradicionalment atribuït a Ramon Martí (és a dir, que s'ha considerat contemporani de Ramon Llull). En sigui qui en sigui l'autor, el cert és que les poques paraules que Ramon Llull utilitza en llengua àrab es poden trobar literalment documentades al *Vocabulista*. I així passa –segons detecta Pallejà– amb *hadra* com a *praesentia* (*Vocabulista*, p.

87 i també 534). Però, més enllà, també passa amb els *rams* del *Llibre de contemplació en Déu*, cap. 352, 7 (OE, vol. II, p. 1181, col. a): *la qual és apellada en lengua aràbica rams, qui és aitant a dir cosa moral o al·legoria o anigogia [sic] esposició*: en el *Vocabulista*, p. 109, col. b., s.v. «ramdz»: ‘alegoria, inuere’; i p. 236: s.v. «alegoria»: ‘ramdz’ et al.. Igualment amb el verb *athalare* del *Hamar II*, 2.1.6 (ROL XXII, p. 243): *quod quilibet Saracenus possit athalare, quod idem est (quod dimittere in latino) suam uxorem*: en el *Vocabulista*, p. 59, col. b., s.v. «at-ṭara [sc. at-ṭalāq]»: ‘dimitere’; i p. 347, s.v. «dimitere»: ‘ṭaraq [sc. at-ṭalāq], et al.’. Ens satisfà, per tant, la idea de trobar en el *Vocabulista* una possible font d’informació per a Ramon Llull, sense voler negar que la tradició àrab hagi pres del platonisme o de l’aristotelisme alguns conceptes que apereixeran per aquesta via en el pensament lul·lià, ni deixar de desitjar que quedi explicada la manera en què aquests conceptes presents en àrab arriben a Ramon Llull.

Óscar de la Cruz Palma

38) Pereira, «Vita vegetale e trasformazione alchemica»

Aquest article estudia una noció teòrica molt concreta de l’alquímia del segle XIV: el poder de la matèria orgànica, concretament la vegetal, en la fabricació de l’agent de la transmutació, un agent que als textos que discuteix Pereira s’anomena *mercurius noster* i també *menstruum vegetale*. L’interès d’aquesta qüestió per als lul·listes resideix en el fet que la teorització del principi que aïlla l’article es basa en una formulació sobre la potència vegetativa presa de l’*Arbre de ciència* de Llull, en un passatge on s’afirma que la vegetativa, l’essència de les plantes, no és en ella mateixa ni visible ni tangible, perquè la seva matèria és *subtilis* (p. 226, n. 56). Pereira ja havia esmentat aquesta singular lectura de Llull en ocasió del simposi sobre l’*Arbre de ciència* celebrat a Freiburg,⁴ però ara no tan sols la posa en relació amb altres manlleus lul·lians de caràcter metodològic, sinó que ofereix una contextualitza-

⁴ Michela Pereira, «“Vegetare seu transmutare”. The vegetable soul and pseudo-Lullian alchemy», *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Llull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda i Peter Walter, «Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana, 1» (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 93-119.

ció extensa d'una qüestió tan especialitzada que només és a l'abast de qui, com ella, coneix a fons la tradició textual de l'alquímia occidental.

La font explorada per Pereira és l'anònim *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, un text de receptes alquímiques i teorització especulativa que va gaudir d'un èxit manuscrit notable al segle XV i XVI, va ser repetidament editat sencer o per parts i va ser copiat en còdexs de gran valor artístic, com el BR 52 (II.iii.27) de la Biblioteca Nazionale Centrale de Florència, reproduït en part al volum 7 de la revista *Kos* del 1984, pp. 33-54. Recordem que és el producte pseudolul·lià més agosarat de la tradició, perquè ofereix un preciós diàleg fictici en què mestre Ramon es desdii de la seva condemna de l'alquímia. Pereira, que ho ha explicat diverses vegades, hi torna a la p. 224. Cal advertir que, contràriament al cas del *Testamentum pseudolul·lià*, curosament publicat i estudiat per la mateixa Pereira en col·laboració amb Barbara Spaggiari,⁵ el *Liber de secretis naturae* no ha estat editat críticament, la qual cosa fa del tot imprescindible les moltes visites que li ha fet Michela Pereira, a més de la present, i que s'expliciten a la p. 213, n. 16. Es molt remarcable l'ús que l'Anònim del *Liber de secretis naturae* fa de les figures i de les lletres lul·lianes per confeir una taula de nou principis que s'agrupen de tres en tres segons si cada un és *magis propinquum*, *aequaliter propinquum* o *minus propinquum*, on l'adjectiu *propinquum* designa el grau de la capacitat activa dels nou ingredients que s'esmenten en la fabricació de l'agent de la transmutació. Vegeu-ne la reproducció esquemàtica a la p. 217. Pereira desxifra amb seguretat les obscuritats del lèxic i de la simbologia alquímica gràcies a la seva llarga experiència d'editora de les fonts d'aquesta disciplina teòrico-pràctica i dedica llargues notes i discussions comparatives a la natura dels nou ingredients de la taula, tots d'origen orgànic, majoritàriament vegetal: el vi negre, el vi blanc, el tàrtar extret de l'elaboració del vi, la celidònia o herba berruguera,⁶ el romaní, la mercurial⁷ i el liri vermell.

Pereira està al corrent dels orígens de la tradició alquímica i per això

⁵ Pereira, Michela i Barbara Spaggiari, *Il Testamentum alchemico attribuito a Raimondo Lullo*. Edizione del testo latino e catalano del ms. Oxford, Corpus Christi College, 244 (Florència: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999), «Millennio Medievale, 14»

⁶ Recomano les pp. 245-248 de Pere Font i Quer, *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado* (Barcelona: Labor, 1995) [15^a edició].

⁷ Ibid., pp. 182-186.

pot interpretar els enigmes de textos com el *Liber de secretis naturae*, però no se li escapen les novetats de l'alquímia moderna, que al nostre mil·leni treballa en la preparació de fàrmacs a partir de les herbes medicinals de la tradició, com explica a la p. 227, n. 59: és l'«alquímia verda» dels nostres dies.

L. Badia

39) Petit, «Ramon Llull, el *Llibre de contemplació en Déu*. Quin fou el marc teològico-filosòfic en què s'enquadra l'obra»

En aquest article l'autor parteix del reconeixement de l'existència de dues línies de pensament cristià: una, la que prové de l'herència que l'edat mitjana ha rebut de l'antiguitat, i l'altra, la nova línia escolàstico-tomista que neix amb la recepció d'Aristòtil en ple segle XIII i que s'imposarà en endavant, raó per la qual cita els autors que representen la tradició agustiniana, anselmiana i franciscana.

Aquest article fa una lectura del *Llibre de contemplació en Déu* des de les coordenades anteriors.

a) Recepció i integració de Llull de la línia agustiniana – anselmiana – franciscana del pensament cristià:

- Llull troba en aquest substrat comú teològic la pròpia originalitat en les dignitats o atributs divins que formen el teixit del *Llibre de contemplació*.
- Les dignitats o virtuts divines de Llull són les causes primordials de l'Eriúgena, principis actius i causes de l'ésser.
- En el *Llibre de contemplació* es dona un doble moviment descendent i ascendent en la recerca de l'itinerari de l'ànima humana cap a Déu. Una vegada més, el rerefons de l'Eriúgena és evident des del punt de vista de l'autor de l'article.
- Trinitat universal: tot porta el segell trinitari.
- La recerca de la intel·ligència de la fe i les raons necessàries de Llull tenen, segons l'autor, un rerefons anselmià.
- Una mística especulativa inspirada en Hug i Ricard de Sant Víctor. En el *Llibre de contemplació* es fa notori que la construcció metafísica que comporta, culmina tota en mística. Així, l'ànima humana contempla entenent, recordant i estimant

complementant-se l'una al servei de la ciència i l'altra al servei de l'amància i preparant el camí vers aquesta mística especulativa.

- Una elaborada metafísica exemplarista cristiana d'inspiració franciscana.

b) Recepció i crítica de Llull de la línia escolàstico-aristotèlico-tomista de pensament cristià.

- Aristòtil és important bàsicament per tres raons: per haver dibuixat el marc de la ciència dels primers principis; per haver entès Déu com a causa de les causes, motor immòbil, acte pur o enteniment de l'enteniment, i per haver posat la substància per damunt de la resta de categories.
- L'autor de l'article s'afegeix a la línia interpretativa segons la qual Llull va prendre una posició pròpia, original, d'equilibri entre platonisme i aristotelisme, que respon al propòsit missiонер del qual el *Llibre de contemplació* és l'exponent principal.
- Més enllà de Tomàs d'Aquino, el beat mallorquí amplià el camp de la controvèrsia apologetica racional traspasant els límits dels «preambula fidei», és a dir, dels pressupostos de la fe i de les veritats religioses naturals, incorporant les afirmacions doctrinals de la mateixa fe, sense excloure aquelles que el creient cristià considera misteris (la Trinitat de Déu i l'Encarnació del Verb).
- Enfront de Tomàs, l'enginy de Ramon Llull consisteix a proposar-se convertir allò probable en necessari, és a dir, a refutar positivament amb raons necessàries totes les objeccions que es puguin presentar a les veritats de la fe cristiana.

Una vegada l'autor ha ubicat el *Llibre de contemplació*, a continuació en fa una breu exposició de l'estructura i d'alguns dels seus continguts principals.

Tot seguit, l'article ens condueix vers una valoració de la seva originalitat. Segons l'autor, el *Llibre de contemplació* s'ha de situar entre l'herència de sant Agustí i la recepció, en el segle XIII, d'Aristòtil, i que té en sant Tomàs el seu millor intèrpret.

Per altra banda, Ramon Llull es mou per una finalitat missionera de conversió dels infidels en aquella àrea cristiana mediterrània i europea per tal de promoure el diàleg interreligiós, de manera que el *Llibre de contemplació* és, sempre segons l'autor, un acabat model d'un art de conversió, de trobar veritat i de contemplació.

L'article també destaca que una de les principals originalitats de Ramon Llull fou la construcció d'un model acabat d'exemplarisme cristià en ple segle XIII, en forma de síntesi filosòfico-teològico-contemplativa que té com a propòsit bàsic el diàleg interreligiós. Per tant, Ramon Llull considera que la veritat no es pot imposar, sinó que ha de ser fruit del diàleg racional entre les persones.

Un altra punt que l'autor destaca és la dimensió mística del *Llibre de contemplació*. Ramon Llull ens mostra un itinerari ascendent de l'ànima envoltant-se d'una atmosfera de relació en un misteri interpersonal en el qual la persona es defineix com a relació, donació i unió que conflueix en el Déu-Amor.

L'article conclou que l'obra analitzada posa de manifest que Llull no fou cap copiador de textos, sinó un adaptador, de manera que, a mesura que guanyava en originalitat en la construcció del seu propi sistema de pensament, s'anava desprenent d'aquells elements que havien contribuït a la seva formació. És aquesta forma de recerca la que fa que Llull busqui els punts comuns d'uns i altres per tal d'obtenir el sentit i l'equilibri dels corrents de pensament que li arriben.

En definitiva, un article que ens situa el *Llibre de contemplació* en les coordenades del pensament del segle XIII, fent especial referència en els autors i corrents que preparen i fan possible aquesta primera síntesi de l'obra lul·liana.

Joan Andreu Alcina

41) Planas, *Ramon Llull i l'alquímia*

El caràcter divulgatiu, divers i, sobretot, amè de la sèrie «Panorama de les Illes Balears», que edita pulcrament Llenonard Muntaner, explica les característiques de l'opuscle de Rosa Planas. Davant d'una bibliografia oceànica sobre l'alquímia (vegeu les pp. 1493-1518 de Michela Pereira, *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*, Milà,

Mondadori, 2006), l'autora ha optat per una exposició clara, seguida i neta de referències dels fils que teixeixen la tradició d'aquesta complicada disciplina que combina la pràctica de l'obrador, l'especulació teòrica sobre la constitució de la matèria, la projecció espiritual dels principis que regeixen el món físic i la creació de codis propis lingüístics i imatjats. El primer capítol, «El somni de la pedra filosofal», pp. 7-32, comença amb una definició descriptiva d'alquímia i en dibuixa la seqüència històrica tot repassant els principals textos de l'antiga Grècia, del món àrab, de l'edat mitjana cristiana, de l'edat moderna i dels segles XIX i XX. L'opuscle indica també sumàriament els principis de l'alquímia a partir de la teoria dels quatre elements, i dona una mostra de la complexitat del llenguatge, de les imatges i dels símbols alquímics. El capítol acaba amb una ràpida visita a l'obrador de l'alquimista, presidit per l'alambí. Remarquem el comentari de la p. 24: «En la seva triple dimensió, química, mèdica i simbòlica, l'alquímia ha esdevingut una no-ciència compromesa amb el futur de la humanitat. [...] Calen interpretacions metafísiques i l'esperança en l'adveniment d'una naturalesa trasmutada que ajudi a retrobar el paradís. En aquest sentit cal entendre la veritable dimensió de l'alquímia [...]».

El segon capítol, pp. 33-40, tracta de «L'alquímia a Mallorca» i evoca l'obrador de la Torre de l'Àngel del palau de l'Almudaina, protegit per Pere el Cerimoniós, l'activitat d'alquimistes jueus de l'Illa, les afinitats dels franciscans amb determinats aspectes simbòlics de l'alquímia i la projecció profètica d'aquesta disciplina des dels escrits de Rocatal·lada als d'alguns lul·listes contemplatius de l'Illa.

El tercer capítol, pp. 41-87, «El pseudolul·lisme alquímic», desplega una síntesi de la informació a l'abast sobre aquesta qüestió, que troba la seva conclusió en l'epíleg, pp. 89-91, on es glossa la llarga associació entre el Llull autèntic i el pseudoepigràfic. Com ja s'havia avançat a la p. 36 amb la indicació d'una font sobre la vida de sant Francesc, que remet a Tommaso da Celano, aquesta segona part de l'opuscle introdueix algunes citacions acompanyades de la referència de fonts, que tenen la clau a la bibliografia de les pp. 93-96. Planas explica què és el *Testamentum*, esbossa la llegenda del fals Llull alquimista en contacte amb el rei d'Anglaterra, repassa els perfils d'alquimistes documentats coetanis del beat, reporta un document de 1837 on es relaciona l'episodi de la dama del pit cancerós amb la dedicació a l'alquímia de Llull (pp. 48-51), i resumeix extensament les opinions matisades dels biògrafs de

Llull sobre els seus tractes amb l'alquímia amb atenció especial a Iu Salzinger. Després de citar el passatge del *Fèlix* on es desautoritza del tot l'alquímia, l'opuscle condensa en sis punts la presència «del tema alquímic en les obres de Llull».

L. Badia

42) Ramis Barceló, «Cristóbal Serra y Ramon Llull»

Aquest treball glossa la figura de Cristòfol Serra, un escriptor i erudit mallorquí desaparegut ara fa dos anys, i que va exposar, com en altres temes de la cultura, una opinió original sobre Ramon Llull. Ramis fa referència al llibre *Efigies* (Tusquets, 2002), on es presentava el pensament miscel·lani de Serra sobre diversos autors, entre els quals Llull. Tot i que no varen ser moltes les ocasions en què Serra escriví sobre el filòsof mallorquí, també és cert que sentia un interès autèntic per la figura polièdrica de Llull. Sovint s'expressava amb paraules admiratives i reconeixia que Llull era un cabdal excessiu en tots els sentits, i que no podia encabir-se en la «rara» normalitat del pensament illenc.

Atesa aquesta i altres circumstàncies, Ramis no pot evitar la comparació entre ambdós autors mallorquins; també n'exemplifica les diferències. Si Llull va ser un viatger constant, Serra no es mogué de Mallorca, i més concretament, del pis de Palma que va ocupar fins als darrers anys de la seva vida. Tot i això, unia ambdues personalitats una ànsia de controvèrsia que es veié plasmada en conversacions que mantingueren, en diferents nivells i places, però que en ocasions foren igualment memorables. A parer de l'autor, Llull escenifica l'illenc fort i ambiciós, mentre que Serra mostra el malaltís i elitista; tots dos, però, empesos per una força intel·lectual que els projectà més enllà de les fronteres nacionals i personals.

El treball també indica amb encert la coincidència d'ús en la paraula *Ars* per a definir un corpus, en el cas de Serra, el qual definí com a *Ars quimérica* el conjunt de la seva obra, però sense especificar en què consistia la naturalesa «artística» d'aquest seu corpus. Suposem pels indicis que feia referència a l'actual accepció de la paraula, que combina seducció amb imaginació, i que, al cap i a la fi, era això i no altra cosa el que personalment atreia Serra cap a l'obra de Llull. Sempre li interessà el poeta per damunt del savi, i el literat per sobre del filòsof.

Ramis posa el dit sobre algunes de les obsessions de Serra respecte de Llull, com per exemple una suposada i mai provada «judeïtat» dels seus orígens. Abunda en aquesta idea la creença de Serra en l'ormeig cabalístic de l'art lul·liana. També incideix en el no dissimulat interès en el Pseudo-Llull que mostrava Serra, sempre afeccionat a les ciències ocultes i a les heterodòxies dels autors més entronitzats. Si més no, l'estudi remarca la línia més clara d'unió que existeix entre ambdós autors, que no és altra que un cristianisme profund, amb arrels en l'Antic Testament, i que no menysté la petjada jueva ni tampoc la tradició. En el cas de Serra, aquesta herència cultural forma part del seu propi bagatge. Autors com Pascal, Péguy, Bloy, Claudel o Papini mostren la deriva del seu pensament, que no renega del cristianisme medieval de Llull i altres pensadors. Si més no, per a Serra, els visionaris van davant dels lògics i la imaginació per damunt de la raó. L'autor també es refereix a la *liaison* de Llull amb el surrealisme conceptual, del qual Serra es fa ressò en algunes de les afirmacions disperses entre la seva obra. Per exemple, la que cita Ramis en referència a l'*Arbre exemplifical*: «Éste es el Signario más surreal de Llull, donde caben interrogaciones que recuerdan las de Robert Desnos en Cuerpos y bienes».

L'individualisme de Serra, àmpliament evocat en el treball de Ramis, s'identifica amb el de Llull en el sentit d'un autodidactisme que no se sent deutor de res ni de ningú. Ambdós autors foren grans intèrprets de la realitat i cercaren amb autèntica passió la veritat transcendent, sempre més enllà de les limitacions de la seva època. Tot i que Serra, en el seu aspecte més atrabiliari, no deixà de fustigar els lul·listes ni el lul·lisme, el qual considerava una prolongació espúria i sovint irreverent de l'autèntic esperit de Llull, amb un desdeny que arriba sovint a la desqualificació: «Ninguno de los discípulos del lulismo histórico supo comprender el mérito de Lulio como poeta en prosa».

Per concloure, l'estudi de Ramis és més que una encertada síntesi sobre dues de les personalitats més representatives del pensament de Mallorca, que han generat i que encara generaran molts de seguidors.

Rosa Planas

43) Ramis Barceló, «Dos processos inquisitorials a Mallorca referents a proposicions lul·lianes durant els segles XVI i XVII»

Rafael Ramis, en la mateixa línia de l'estudi sobre el catedràtic lul·lista Sebastià Riera (1661-1668), ressenyat al núm. 45, aprofundeix en les relacions entre la institució universitària mallorquina i les peninsulars corresponents, amb la problemàtica que comportava l'ensenyament de la teologia lul·liana. El procés incoat a Riera durant la segona meitat del segle XVII era, en certa manera, continuació d'un altre procés anterior, que va tenir com a protagonista el prevere Pere Mas durant els anys 1535-1536. Tot i que aquest fou més breu i menys complex, també és ver que va preparar el terreny per a futures actuacions de la Inquisició on el protagonista, ni que fos de manera indirecta, era Ramon Llull i la seva doctrina.

Pere Mas va predicar a la seu de Mallorca el 8 de desembre de 1535, dia de la Immaculada Concepció, i sembla que el seu discurs va causar inquietud en alguns cercles de l'Església. El motiu: la naturalesa de Crist amb relació a la seva humanitat. El rerefons: la importància de Maria en l'escala de la creació. Les afirmacions de Mas situaven la mare de Jesucrist per damunt dels homes i també dels àngels, sense ser partícip de la naturalesa corrupta de la humanitat un cop caiguda pel pecat d'Adam. Maria, per tant, era col·locada en un lloc tan preminent que la feia copartícip de la glòria de Jesucrist i molt propera al cercle de la Trinitat. En aquest sentit foren interpretades probablement les paraules «Concepta est gloriosa Virgo Maria fuit sanctificata seu accepit sanctificationem a Spiritu Santo unde concepta est eadem virgo sine peccato originali».

Ramis copsa la coincidència temàtica entre les proposicions conflictives de Mas i les de Riera, però també el fil conductor d'ambdues, que no era altre que l'aplicació de la doctrina lul·liana a la controvertida qüestió del lloc que devia ocupar Maria. Com destaca Ramis, per a Llull l'encarnació del Crist era la culminació de la història humana, el cim necessari per a assolir la fi per a la qual Déu havia creat l'ésser humà, mentre que per als escolàstics l'encarnació era una qüestió gairebé tècnica, és a dir, la reparació del pecat i la remissió de l'estat caigut en què es mantenia la humanitat d'ençà que el primer home fou expulsat del paradís.

Maria, mediació necessària entre l'ésser humà caigut i la divinitat, era per dret i naturalesa la criatura més noble, més pura i més pròxima a Déu i, més concretament, al Déu trinitari. Llull s'hi referí sovint com a reina dels àngels i reina de tot el que ha estat creat, reclamant per a ella

part de la glòria que hom atribuïa exclusivament a Déu. Aquestes idees resultaven estranyes en el context escolàstic tradicional, i sovint per al pensament misogin d'alguns dels autors eclesiàstics més respectats.

Tot i això, tant Pere Mas com Sebastià Riera foren obligats a retractar-se, sense que s'esmentés en cap moment la font de les seves opinions, que no era altra que la doctrina lul·liana. Els jutges s'expressaren clarament en aquest sentit, mostrant la protecció de què gaudia Llull en època dels Àustria: «las obras del dicho Maestre Ramon en ninguna manera no nos deveis entremeter, si sus proposiciones son malas o buenas pues no conbiene tocar en esta materia». Així s'expressava un dels qualificadors, teòleg de la universitat d'Alcalà. Tal i com recorda Ramis, la doctrina lul·liana fou especialment protegida pel cardenal Cisneros i pel rei Felip II, però a la mort d'aquest rei la Inquisició se sentí més còmoda per a emprendre algunes accions, tot i que esporàdiques, contra alguns dels punts més polèmics de la teologia de Llull.

Rosa Planas

44) Ramis Barceló, «El pensamiento jurídico de Santo Tomás y de Ramon Llull en el contexto político e institucional del siglo XIII»

Mallorca és terra de lul·listes, i també és terra de juristes estudiosos del pensament jurídic del (de moment) Beat. L'autor del treball ressenyat, Rafael Ramis, s'ha d'incloure així dins la nòmina d'investigadors que, com el pare Andreu de Palma, Antoni Montserrat Quintana o qui signa aquestes línies, entre molts d'altres, s'han interessat per les idees jurídiques del Doctor Il·luminat.

En un temps de modernitat líquida, en què sovint se senten lloar les virtuts de l'anomenada interdisciplinarietat, s'agraeix que la figura de Ramon Llull atregui estudiosos provinents d'àmbits aliens a la filosofia estricta que s'hi acostin des d'una formació i una perspectiva sòlides, amb un coneixement profund dels mètodes i dels problemes propis de cada disciplina. No debades, la història acadèmica de Ramis, llicenciat en dret i en filosofia, li permeten acostar-se al seu objecte d'investigació des de perspectives diverses, però amb una visió unitària i sense caure en el tòpic o en la banalització.⁸

⁸ Hom pot veure'n un exemple a l'«Estudio preliminar» de Rafael Ramis a *Arte de derecho* de Ramon

L'objectiu explícit de l'article és comparar l'evolució del pensament jurídic de sant Tomàs i de Ramon Llull per tal de mostrar-ne tant els aspectes convergents com les divergències. És objectivament cert que contrastar la figura i l'obra de dos gegants del pensament medieval com aquests no és tasca fàcil ni còmoda, i menys encara quan el que es pretén és analitzar les idees jurídiques presents en l'obra de dos autors que no són, ni ho pretenien, juristes.

L'estudi comença amb una semblança biogràfica d'aquests dos home-nots, tot cercant-ne les coincidències. Ramis passa revista a l'origen familiar, la formació, les influències, els objectius vitals i les relacions dels autors amb el poder temporal i espiritual. Encerta l'autor quan remarca el caire pràctic del pensament lul·lià, sempre fidel a l'objectiu declarat d'amar i servir Déu per damunt de totes les coses i propiciar la conversió de tots els homes, cristians i no cristians.⁹

El segon epígraf analitza les referències jurídiques en ambdós autors. La primera idea que cal retenir és que sant Tomàs no té cap obra dedicada específicament al tema jurídic, encara que, com és obvi, sí que trobam referències sobre el món del dret en obres cabdals com la *Summa Theologica* (esp. qq. 90-97). Llull, en canvi, i com és sabut, té quatre treballs de tema jurídic on aplica l'Art a la ciència del dret: *Liber principiorum iuris* (II.A.13), *Ars iuris* (II.B.8), *Ars de iure* (III.61, amb el títol principal d'*Ars iuris naturalis*) i *Ars brevis, quae est de inventione iuris* (III.78), a banda de nombroses referències en obres de caràcter divulgatiu o enciclopèdic, adreçades a un públic general, com el *Llibre de contemplació en Déu* (I.2), el *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19), la *Doctrina pueril* (II.A.6), el *Llibre de meravelles* (II.B.15) o l'*Arbre de ciència* (III.23), que no entren en l'abast d'aquest article perquè no són obres tècniques, però que haurien completat encara més el panorama ofert per Ramis.

Segueix l'exposició amb una anàlisi sobre l'epistemologia i dret en Tomàs d'Aquino i Llull. Un altre cop ens trobam amb uns pressupòsits de partida més o menys diversos: l'italià s'interessa pel dret en tant que connectat amb la teologia, mentre que el mallorquí cerca

Llull (Madrid: Universidad Carlos III, 2011), on ja apareixen alguns temes que es desenvolupen en l'article ara ressenyat.

⁹ D'aquí la importància dels aspectes reformistes en l'*opus* lul·lià.

fonamentar el dret amb la seva Art per demostrar la validesa del seu sistema de pensament. Especialment interessant és la reflexió sobre la posició inicial d'ambdós pensadors: el dominic parteix de la idea de *lex*, la norma imposada, escrita, estàtica i rígida (Tomàs d'Aquino parla així de *lex divina*, *lex naturalis* o *lex positiva*): la *ratio scripta*. El Doctor Il·luminat, contràriament, parteix del concepte de *ius*, la doctrina jurídica elaborada pels juristes que s'aplica al cas concret, i que és una realitat flexible i creativa. D'aquí també la importància que Llull atorga als operadors jurídics (jutges, advocats, etc.) com a aplicadors del dret, i que queda palesa, com s'ha dit, en les obres enciclopèdiques i divulgatives.

El quart epígraf versa sobre la justícia com a essència del dret en el pensament dels dos pensadors. Llull defineix en diverses obres el concepte de justícia, sovint calcat de la clàssica definició del Digest d'Ulpià,¹⁰ i es mostra original, a parer de Ramis, perquè els principis del dret natural no poden ser captats per la raó, ni estan descrits de manera immediata, seguint l'agustinisme exemplarista. Es remarca, amb encert, la voluntat lul·liana d'aconseguir que els juristes sabessin la filosofia necessària per poder aplicar els principis de l'Art a la seva actuació i, doncs, cercar la justícia i anteposar la veritat per damunt de tot¹¹, de manera que s'actuaria per primera intenció i no per segona, i s'afavoriria la conversió i la reforma social.

La relació entre dret i llei i la tipologia del dret ocupa la cinquena part de l'estudi. Hem esmentat una diferència bàsica entre el Doctor Angèlic i el Doctor Il·luminat: el primer distingeix entre la llei eterna i la no eterna, que inclou la llei natural, i també la llei positiva, que pot ser humana o divina. Quant al *ius gentium*, Tomàs d'Aquino el tracta a banda d'aquesta classificació de la llei (i no del *ius mutabile*). Llull, en canvi, admet que el dret diví, el *ius gentium*, el natural i el positiu, poden ser coneguts ontològicament i teleològicament mitjançant

¹⁰ Per exemple, compareu la definició lul·liana amb la del Digest d'Ulpià:

1a) Justicia es retra a cascú so qui es sson dret (*Doctrina pueril*, LV, 1).

1b) Justicia es aquella virtut per raó de la qual los homens reten les coses degudes a aquells de qui son (*Arbre de ciència*, cap. 234).

1c) Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere (Ulpià *Inst.* I, 1 i *Dig.* I, 10).

¹¹ Afirmar Llull en diversos passatges pensaments com el següent: Dret es actu de justicia per ço que sia pau. Actu de justicia es defensió de raó. Defensió de raó es conservar o retre a cascú ço qui es seu (*Proverbis de Ramon*, 278 [III.27]).

l'Art. Ramis mostra la concepció d'aquests drets en les quatre obres jurídiques lul·lianes i conclou que Llull pretenia classificar el dret tot conjuntant juristes i teòlegs. El *ius divinum* o *dret divinal* de les obres enciclopèdiques inclou la *lex aeterna* i la *lex divina-humana* de sant Tomàs. El dret natural té un paper preponderant en les idees jurídiques d'ambdós autors, i el dret positiu, a parer de Llull, és només conseqüència de la convenció.

Les conclusions a què arriba Ramis amb el seu estudi són força interessants, ja que remarca la importància del pensament jurídic de Llull i de sant Tomàs en la reflexió iusfilosòfica posterior, en tant que fonaments de l'epistemologia jurídica moderna i contemporània: no debades, el Beat fou llegit i estudiat pels teòrics del dret dels segles XVI i XVII que intentaren trobar uns principis fonamentals per a la ciència del dret.

En definitiva, Ramis ens ofereix un panorama breu però solvent dels contrastes i coincidències entre dues figures cabdals de la història del pensament.

Guillem Alexandre Amengual

45) Ramis Barceló, «El proceso inquisitorial al catedrático lulista Sebastián Riera (1661-1668)»

El treball de Ramis presenta un dels casos de fricció entre el lul·lisme institucional i la Inquisició. El catedràtic Sebastià Riera es va veure arrossegat a una llarga i complicada disputa amb el tribunal, amb la consegüent càrrega econòmica per al Gran i General Consell que, a més de substituir-lo en la càtedra, li havia de sufragar l'estada a Madrid, on s'havia de defensar de les acusacions que recaigueren sobre unes proposicions teològiques que havia fet. El govern de l'Illa es va veure empès a fer costat a Riera, entre d'altres raons, perquè aquest era el representant públic de la doctrina lul·liana a Mallorca. La qüestió, per tant, no era purament acadèmica ni exclusivament teològica; al darrere hi havia un atac al lul·lisme i a Ramon Llull. El que destaca Ramis és el fet que, en aquesta ocasió, els dominics, enemics declarats de Llull, no hi tingueren res a veure, més aviat se'n mantingueren al marge. Els qui delataren el Dr. Riera foren els jesuïtes, interessats també a arribar a controlar la vida acadèmica i a imposar els seus criteris.

L'obra de Llull es va mantenir a distància de la Inquisició, sobretot per la protecció del rei Felip II, lul·lista declarat a més d'impulsor de la causa de beatificació, el qual sempre defensà els estudis lul·lians i les obres del mallorquí. Un cop desaparegut, però, els monarques de la casa d'Àustria que el succeïren no foren tan fermes en la defensa dels interessos lul·lians. Si més no, sembla que la Inquisició no es decidí mai a condemnar la doctrina lul·liana ni la figura de Llull, considerat sant i màrtir, encara que no canonitzat, per una part important del poble mallorquí i català.

El que posa en relleu l'estudi de Ramis és la dificultat de defensar les teories lul·lianes en un escenari de teòlegs consagrats, sobretot per la manca de coneixements sobre la matèria que mostraven els teòlegs qualificadors del Sant Ofici. El catedràtic Sebastià Riera sorgí de la primera fornada del Col·legi de Nostra Senyora de la Sapiència, fundat l'any 1633, on s'impartia el lul·lisme tradicional de Mallorca i que fou, en paraules de l'autor de l'estudi, «un semillero de lulistas».

Ramis també s'endinsa en els possibles motius de la delació, que atribueix a l'ambició dels jesuïtes, els quals havien obtingut de Felip IV el privilegi excepcional d'atorgar graus. La rivalitat entre les càtedres lul·lianes i les dels jesuïtes es troba a la base d'aquesta acusació, que s'allargà considerablement i de la qual no en resultà cap vencedor, però que enterbolí les ja difícils relacions entre els catedràtics dels diversos ordes que controlaven els estudis universitaris de Mallorca.

Llull comptà sempre en la seva defensa amb els franciscans i els ordes que se'n derivaren, però entre els poderosos enemics restaven els dominics, als quals s'havia sumat l'orde nascut de la Contrareforma i que havia de dictar la política religiosa en els territoris espanyols, la Companyia de Jesús. Ramis exposa amb tot detall el procés que seguí la causa contra Riera, el qual va haver de viatjar fins a Madrid per a defensar-se davant de la Suprema. Les resolucions que aquesta adoptà sembla que no satisfieren cap dels bàndols, ja que les proposicions de Riera no foren totalment condemnades ni tampoc absoltes. El litigi es va perdre en un guirigall de terminologia teològica d'una subtileza que avui resulta insondable. El que sí que queda clar de tot el procés és que el que es debatia en el rerefons era l'honorabilitat de Ramon Llull, el qual, una vegada més, era assetjat per les forces d'uns enemics que renovaven els esforços per portar-lo més enllà dels marges de l'ortodòxia.

El procés contra Riera, que durà de 1661 a 1668, presenta un punt d'inflexió en la tasca repressora de la Inquisició que, com indica Ramis, s'entrebanca amb interessos locals, polítics, universitaris i religiosos. Llull, per la complexitat de la seva obra i les acusacions que va rebre d'Eimeric, era un blanc llaminer, sobretot si tenim en compte que «en Madrid se veía a la doctrina de Llull como algo peligroso y extraño».

Rosa Planas

46) Ramis Barceló, «En torno al escoto-lulismo de Pere Daguí»

L'article de Ramis és una aportació remarcable a l'estudi del pensament de Pere Daguí. Malgrat que, a parer de l'autor, Daguí sigui un dels lul·listes més importants del trànsit de l'edat mitjana al renaixement, la majoria dels treballs que se n'han ocupat han abordat més aviat la seva figura històrica que no pas l'anàlisi de la seva obra. Ramis considera que l'exploració de les idees de Daguí és essencial per conèixer l'evolució històrica del lul·lisme als s. xv-xvi, i presenta el seu article com una contribució que aspira a obrir noves perspectives d'estudi.

Després d'una presentació sumària de les dades biogràfiques de Daguí, Ramis ofereix en primer lloc un repàs panoràmic de la seva obra i, sobretot, dedica un apartat a situar-la en el seu context filosòfic. Un dels trets rellevants de l'aportació de Daguí és que proposa una síntesi sistemàtica de l'escotisme i el lul·lisme sense precedents. En relació amb el primer, Ramis destaca que Daguí coneixia bé la tradició escotista de la Corona d'Aragó, i especula sobre la possibilitat que es formés o bé a l'*studium* barceloní dels franciscans, un dels centres propagadors d'aquesta doctrina, o bé a les universitats de Tolosa, Lleida o París. En relació amb el lul·lisme, Ramis remarca que Daguí va dur a terme una operació d'actualització cultural de l'Art i que, en les seves exposicions del pensament de Llull, va respectar força les idees del beat.

En les quatre seccions subsegüents, Ramis emprèn l'anàlisi particular de les obres impreses de Daguí: la famosa *Ianua artis magistri Raymundi Lull*, la *Metaphysica*, les *Formalitates breves* i el *Tractatus de differentia*. La primera és l'obra més difosa de Daguí, i Ramis en destaca la finalitat apologetica i didàctica. També remarca que el lul·lista barceloní té una concepció metafísica de l'Art de Llull i, d'altra banda,

que dissenya una presentació estratègica de les estructures de l'Art per tal de vincular el pensament lul·lià als debats filosòfics del moment. Segons Ramis, la *Metaphysica* és l'obra més ambiciosa de Dagui i la que posa les bases de la seva síntesi d'escotisme i lul·lisme. L'autor analitza detalladament les quatre parts del llibre –la primera dedicada a l'ontologia, la segona a la física, la tercera a la lògica, mentre que la darrera és un tractat de les formalitats. Ramis mostra que, sobretot en aquesta última secció, Dagui es decanta d'una forma cada vegada més clara cap a la tradició escotista i formalista. Aquesta inclinació és encara més manifesta en les dues darreres obres. A les *Formalitates breves* Dagui segueix la línia de Pere Tomàs, mentre que al *Tractatus de differentia* assimila els principis de l'Art lul·liana a les formalitats d'Escot.

En darrer lloc, Ramis explora la influència que va tenir l'obra de Dagui en el desenvolupament posterior del lul·lisme. D'entrada, els seus deixebles van continuar en bona part la tasca d'integrar el lul·lisme en els corrents filosòfics principals de l'època, una línia que contrasta amb la de Bartomeu Caldentey i els seus seguidors, que van acusar Dagui de ser un pseudolul·lista per les seves tendències sincrètiques. D'altra banda, la metafísica de Dagui també va influir de forma important sobre autors posteriors, entre els quals destaca sobretot Lavinheta, i la seva lògica va potenciar la revisió de la lògica aristotèlica als s. xvi-xvii. Finalment, un dels punts més remarcables del llegat de Dagui és que, gràcies sobretot a la circulació que va assolir la *Ianua Artis*, va contribuir de manera efectiva a difondre l'Art de Llull per tot Europa. En conjunt, l'esforç de Ramis per analitzar l'obra de Dagui en el marc del pensament filosòfic de l'època, tal com es fa palès en les conclusions, permet revisar algunes de les idees heretades sobre el personatge, com la de la seva formació autodidacta i la seva desconexió de la cultura filosòfica del moment.

Francesc Tous

- 47) Ramis Barceló, «Giulio Pace (1550-1635): Humanismo jurídico, ramismo y lulismo»

L'articolo, scritto come omaggio al prof. Santos Coronas, si concentra sulla metodologia giuridica di Giulio Pace (1550-1635), giurista e filosofo vicentino, contestualizzandone le fonti principali: Aristotele, il lullismo e il ramismo. Per quanto riguarda il secondo, l'autore cita le

opere lulliane dedicate al diritto e illustra come l'Arte potesse essere considerata lo strumento attraverso il quale trovare i principi del diritto naturale. Proprio questo aspetto affascinò gli studiosi successivi (Sibiuda, Heymericus de Campos e Lavinheta) che cercavano un modo per accordare i principi del diritto naturale con quelli del diritto divino e poter così applicare la giustizia. L'autore continua affermando che fino al XVII secolo ci fu una separazione netta tra teologi / filosofi e giuristi nella ricerca di una sistematizzazione dei principi giuridici e che il fallimento dei teorici del diritto del XVI secolo era dovuto alla loro incapacità di trovare un metodo universale che mantenesse le basi casistiche e prudentziali del diritto romanista. L'arte lulliana avrebbe permesso di superare questi ostacoli, ma era complessa e difficilmente accettabile dai giuristi. Il sistema dicotomico sviluppato da Pietro Ramo era più facilmente accessibile e applicabile al diritto, oltre a essere una sintesi accettabile tra il lullismo e l'aristotelismo in posizione antiscolastica. Non solo, in Ramo si troverebbero i prodromi del cartesianesimo e dell'enciclopedismo, quest'ultimo punto legato parzialmente al lullismo.

La necessità di una riforma del diritto si faceva sempre più necessaria nell'evoluzione della storia del pensiero dei sec. XVI-XVII e se gli scritti del Ramo ebbero successo perché non prevedevano una riforma vera e propria del diritto ma solo una sua sistemazione, altri pensatori come Pierre Grégoire cercarono di trovare una via intermedia tra il diritto tradizionale e l'arte lulliana, cercando di creare un nuovo sistema che non fosse chiuso in sé come prevedeva l'Arte del beato.

Giulio Pace si posiziona come una figura intermedia tra il sapere giuristico umanista e il razionalismo del sec. XVIII. Dopo aver brevemente presentato una biografia del vicentino, Ramis dimostra l'influenza e la conoscenza in Pace delle opere lulliane, attestando però come fosse preferito al sistema del beato quello di Ramo perché non prevedeva un cambio sostanziale nel sistema giuridico. Anche la pubblicazione dell'*Artis lullianae emendatae*, opera importante per la storia del lullismo, venne infatti giustificata dal Pace come un divertimento di gioventù, mentre la sua opera principale consisteva nel riformare il diritto giustiniano e la logica aristotelica.

Il ruolo riformatore di Pace, conscio delle aporie del diritto di Giustino ma riluttante ad accettare interamente le «stravaganze» dell'Arte

lulliana, oltre alla sua capacità di creare una sintesi tra la tradizione aristotelica, il lullismo e il ramismo, lo fecero diventare una delle fonti preferite degli enciclopedisti del sec. XVII (in particolar modo Leibniz), nonostante nell'opera di questi ultimi ci fu un abbandono del ramismo a favore del recupero dell'arte lulliana originale, rielaborata alla luce delle nuove conoscenze scientifiche.

Simone Sari

48) Ramis Barceló, «La obra jurídica de Miguel Gómez de Luna y Arellano: Derecho, Racionalismo y Lulismo en la España del XVII»

Anàlisi de Miguel Gómez de Luna, l'obra del qual ha passat força desapercbuda malgrat que va ser un dels juristes hispànics de major relleu durant el s. XVII. Va néixer en la darrera dècada del s. XVI i va desenvolupar alguns dels càrrecs jurídics més importants de l'època, però destaca sobretot per haver intentat fonamentar l'estudi del dret i de la política sobre principis racionals. En la primera part de l'article s'esbossa qui va ser l'autor estudiat: Rector de la Universitat d'Osuna entre desembre de 1622 i juliol de 1623, feina que li resultà incompatible amb els càrrecs que a poc a poc anà adquirint, com el de jurista de la Monarquia hispànica. En la segona part s'analitza la producció jurídica de Gómez de Luna i el context en el qual va sorgir, un context marcat especialment per la Contrareforma i la implantació del «cordó sanitari» (la qual cosa suposà que el racionalisme s'instaurà tardanament) i per l'atracció dels Àustries per la figura de Ramon Llull, focalitzada en Felip II. Va ser així que Gómez de Luna va publicar a Flandes el *De juris ratione et Rationis imperio* (1630) i el *Liber singularium lectionum juris* (1632), obra en conjunt poc extensa però focalitzada en l'estudi del fonament del Dret i en l'explicació de temes de Dret Canònic. A partir d'aquí, l'autor fa una anàlisi dels precedents lul·lians, formula algunes hipòtesis sobre com Gómez de Luna va arribar a Ramon Llull (pensa que no va llegir l'obra de Llull directament sinó que hi arribà per mitjà dels comentaristes lul·lians renaixentistes i barrocs), observa les quatre parts que constitueixen el tractat i analitza com coneix i incorpora l'Art lul·liana en la fonamentació del Dret (per exemple amb les lletres i l'alfabet que pren per simbolitzar el Dret), aspecte del tot innovador en la història de la literatura jurídica hispànica. En definitiva, Rafael Ramis recupera una figura que considera de primera magnitud en la història del Dret hispànic, que es fa ressò l'Art

lul·liana i s'hi compromet, però que ha passat gairebé desapercebut en l'elenc d'autors que han volgut fonamentar el Dret i la Política.

M. Ripoll

50) Ramis Miquel, «Los procesos de beatificación de Ramon Llull»

Gabriel Ramis enumera i resumeix els processos històrics duts a terme amb la intenció de propugnar la canonització del Beat Ramon Llull, i arriba fins a l'estat en què es troba actualment el seu reconeixement canònic per part de l'Església. En total s'esmenten cinc processos en un període entre 1605 i 1911. És cert que no calia esmentar en aquest treball les denúncies anteriors de l'inquisidor Nicolau Eimeric, malgrat que, obviament, la seva oposició resulta una de les causes principals per explicar les dificultats de la seva canonització.

Els processos històrics s'inicien el 3 de febrer de 1605, quan el notari Pere Ribot decideix aixecar acta per deixar constància formal de l'olor de perfum que se sent cada matinada del 25 de gener a casa del seu amic Andrès Caselles, també notari i aleshores amo de la casa de Ramon Llull, la mateixa vivenda en què el Beat mateix i la tradició afirmen que es produïren les aparicions de Jesucrist crucificat, que van provocar la seva conversió *ad poenitentiam*. Gabriel Ramis percep correctament que aquest no és pròpiament un procés judicial, sinó una acta en què declaren testimonis sobre aquesta qüestió, raó per la qual Ramis l'anomena quasi-procés. A continuació, el mateix notari Pere Ribot informa el Vicari General que ha tingut coneixement de testimonis que han sanat per mediació de les relíquies o de la devoció cap a Ramon Llull. Arran d'això, el 1608 s'amplia el primer interrogatori sobre cinc testimonis més, que ara són interrogats sobre cinc miracles sobre els quals es tenia notícia, a més dels obrats amb motiu de la traslació del cos del Beat. Entre 1612 i 1613 se celebra el primer procés històric, formalment constituït pel bisbe de Mallorca, Simó Bauzá. Els testimonis convocats són 128, els quals són interrogats amb trenta-cinc preguntes relacionades amb la vida de Ramon Llull i sobre les relíquies o imatges de culte. Tot i les formalitats d'aquest procés, no va servir perquè Ramon Llull fos canonitzat, com fa evident la tradició posterior. Tanmateix, la informació que s'hi va aconseguir és fonamental per a la redacció de biografies tan importants com les *Vindiciae* de Pasqual, l'informe de Custurer o els preliminars de l'edició

de Salzinger. I és que la major part dels lul·listes del segle XVII-XIX van treballar creient sincerament que la seva dedicació serviria per culminar el procés de canonització encetat en aquesta època.

El segon procés històric –el primer, segons Ramis, ja que als anteriors, 1605-1613, els mancaven certes formalitats jurídiques [excepte, en la nostra opinió, l'interrogatori de 1612-1613]– se celebra entre 1747 i 1749 a instàncies del bisbe de Mallorca José Antonio Zepeda. Aquest procés obria aquell celebrat feia més d'un segle, però venia motivat especialment per la constatació de l'anomenat «culte immemorial»: sens dubte amb la intenció de posar ordre al canon objecte de culte, des de 1634, el Papa Urbà VIII havia decretat la prohibició de canonització d'aquells que no tenien un culte oficial menor de cent anys de durada. L'anomenat procés de Zepeda, doncs, pretenia documentar el *cultus ab immemori* necessari per obtenir la canonització de Ramon Llull. En aquesta ocasió són convocats a declarar cinquanta-cinc testimonis, que són interrogats sobre el seu coneixement sobre certs episodis de la vida de Ramon Llull, però també sobre la constància de miracles. El 1751 el següent bisbe, Llorenç Despuig, obre un procés nou amb la intenció d'investigar sobre l'existència d'imatges, objectes i llocs de culte a Ramon Llull.

Els següents processos històrics ja no seran celebrats amb la formalitat d'interrogatori, sino amb la redacció de *positiones*. Tanmateix, com a antecedent, cal recordar la posició del Papa Benet XIV, quan el 1768 estableix que la Causa de canonització no podia culminar-se sense l'examen dels escrits de Ramon Llull. Aquesta decisió representava un greu entrebanc, perquè, malgrat els esforços de Salzinger, bona part de les obres lul·lianes continuaven inèdites. El 1905 la *Positio super casu excepto* investiga sobre el culte oficial a Ramon Llull. Entre 1910 i 1911 se celebra el Procés *super scriptis*, sense interrogatori però amb sessions que demanen informes sobre les obres autèntiques de Ramon Llull i la seva ortodòxia, que li és reconeguda pel bisbe de Mallorca. El professor Ramis no ha pogut esmentar en aquest recull de processos el *Summarium* datat el 1810, però sense efecte formal, i descobert poc després de la publicació d'aquest treball per mossèn Josep Amengual (2014).

L'informe redactat per Gabriel Ramis finalitza amb les últimes procedures jurídiques relatives al procés de canonització de Ramon Llull: l'entrega autenticada el 1999 dels escrits de Ramon Llull a la Con-

gregació per a les Causes dels Sants; la inclusió al *Martirologium Romanum* des de 2004 d'un elogium pel qual es considera Ramon Llull Beat, pertanyent a la Tercera Orde de Sant Francesc, màrtir, i es considera la seva doctrina exímia i il·luminada.

No hi ha dubte que el treball de Gabriel Ramis, necessàriament breu, ofereix una organització clara dels processos històrics sobre la canonització de Ramon Llull. Si bé la seva lectura i les idees que se n'extrauen resulten senzilles, cal reconèixer-ne la gran dificultat de redacció, ja que la major part de la informació sobre els processos ha estat coneguda per l'autor gràcies a la lectura directa dels processos esmentats, encara inèdits, i amb una extensió ingent. El treball de Ramis resumeix milers de folis que resten encara inèdits en diversos arxius de Mallorca i del Vaticà.

Óscar de la Cruz Palma

52) Ripoll, «El *Llibre d'intenció* de Ramón Llull: recepción y difusión histórica»

Maribel Ripoll, editora del *Llibre d'intenció* per a la NEORL, ofereix en aquest treball una síntesi aclaridora i concisa del contingut de l'obra i de la seva transmissió, sobretot vernacla, que inclou l'edició de dos breus textos apòcrifs que han acompanyat part de la tradició catalana del llibre.

L'autora situa el *Llibre d'intenció* entre les preocupacions reformadores i socials de l'etapa de l'*Art abreuçada d'atrotar veritat*, i remarca l'interès que el contingut de l'obra va suscitar entre nombrosos lectors, especialment laics i poc formats, però també eclesiàstics. En els quatre primers capítols de l'obra, es defineix el concepte de la doble intenció, i s'aplica a Déu, la Creació i l'Encarnació. En el cinquè i darrer, dedicat a la temptació i molt més extens que els quatre precedents, s'analitza de quina manera l'home ha d'ordenar –o reordenar, si n'ha invertit l'ordre correcte– les dues intencions, de manera que pugui evitar els vicis i actuar correctament d'acord amb les virtuts.

Tant el contingut de l'obra, com la capacitat lul·liana d'adaptar-se al destinatari, en aquest cas oferint un text directe, clar i senzill, sense grans complexitats de contingut, va afavorir sense cap mena de dubte la circulació i la lectura de l'obra, sobretot durant els segles medievals.

Els dos testimonis més antics conservats del *Llibre d'intenció* es vinculen a la seva versió llatina. Atès que se'n conserven còpies a l'*Electorium*, ms. BN lat. 15450, compilat per Tomàs Le Myésier, i, sobretot, al ms. BN lat. 16119, propietat de Pere de Llemotges, es pot plantejar que Llull mateix va impulsar-ne la traducció, i que ho va fer vers el 1289. Els testimonis esmentats són tot just dues de les setze còpies manuscrites que ens han arribat del llibre.

També han estat setze els testimonis manuscrits que s'han conservat en català. D'aquests, n'hi ha dos del segle XIV, entre els quals el ms. 102-V2-1 de la Biblioteca de la Fundació Bartolomé March, de vers l'any 1336 (data que apareix al colofó de l'apòcrifa *Art de confessió* que també conté el còdex), emprat com a text base de l'edició. L'eclosió del *Llibre d'intenció* arriba, però, al XV, amb nou testimonis i diverses notícies d'arxiu referides a possessors, que mostren que l'interès pel llibre es va estendre per diversos estaments, inclosos alguns preveres. L'estudi de les relacions que es poden establir entre els manuscrits permet a l'autora distribuir-los en dues grans famílies, una que relaciona còdexs catalans i l'altra mallorquins. Recull igualment un parell de notícies que es conserven d'una hipotètica, però versemblant, traducció castellana, en mans de Juan Alfonso de Baena, compilador del cançoner homònim i escrivà del rei (1417), i d'Alfonso de Pimentel, comte de Benavente entre 1440-1461.

Els testimonis posteriors, dels segles XVII i XVIII, s'han de relacionar, si més no en part, amb la Causa Pia lul·liana i l'enviament de textos a Roma per a la seva anàlisi, i així mateix amb la magna empresa d'edició impulsada des de Magúncia per Ivo Salzinger.

L'estudi de Maribel Ripoll es tanca amb l'edició de dos textos clarament apòcrifs, breus per bé que interessants, que es conserven integrats dins de còpies del *Llibre d'intenció* elaborades a Mallorca durant els segles XV i XVI. Es tracta dels *Cinc senys espirituals i les virtuts teologals* i del *Consectari de quatre virtuts*, tots dos de contingut catequètic. L'edició s'ofereix seguint criteris paleogràfics a l'hora d'assenyalar les abreviatures, però al mateix temps es remarca que els textos s'han puntuat i accentuat d'acord amb la normativa actual del català, criteris que a primer cop d'ull semblen poc compatibles. Sigui com sigui, és innegable l'interès dels dos textos esmentats, vinculables amb

les inquietuds catequètiques d'una part gens menyspreable de lectors de la producció lul·liana.

J. Santanach

55) Ruiz Simon, «El Arte de Ramon Llull y la filosofía política de las leyes religiosas de los *falasifa*»

A l'origen d'aquest nou treball de Josep Maria Ruiz Simon hi ha una pregunta altament rellevant per comprendre la naturalesa de l'Art: si Llull va concebre el seu «artefacte epistemològic» com una eina especialment indicada per convertir infidels, quin era el perfil d'aquests infidels a qui pretenia convèncer? D'entrada, l'autor espigola en obres com *Lo desconhort*, el *Liber de fine* o el *Llibre del gentil* la idea que Llull es feia dels seus possibles interlocutors, especialment dels musulmans, i n'extreu tres característiques principals: pertanyen a l'elit política i cultural de la seva comunitat, no creuen que Mahoma sigui veritablement un profeta, i estarien disposats a convertir-se si se'ls oferissin demostracions o proves a favor del cristianisme. La descripció de Llull coincideix a grans trets amb la que es troba en altres obres polèmiques antimusulmanes de la baixa edat mitjana, però també amb la que ofereix la literatura musulmana que ataca els *falasifa*, és a dir, aquells que fan de l'estudi de la filosofia la finalitat suprema de la seva vida. Segons Ruiz Simon, Llull, com altres pensadors cristians, aprofita que certs filòsofs com Avicenna —que interpreten determinats passatges de l'Alcorà de forma al·legòrica— són acusats d'infidels pels mateixos musulmans, per convertir-los en racionalistes que rebutgen l'Islam i cerquen una religió que sintonitzi millor amb la filosofia.

El segon objectiu de l'article és tractar d'escatir si l'Art es va configurar amb la pretensió d'adaptar-se als trets del pensament dels *falasifa*. Per tal d'esbrinar-ho, Ruiz Simon analitza les posicions de filòsofs com al-Farabi, Avicenna o Averrois en relació amb la religió, les quals es distingeixen de les de la resta de sectes musulmanes pel lloc epistemològic que els reserven. En efecte, Ruiz Simon mostra que l'estudi i la comparació de les religions forma part, en les obres d'aquests autors, de la filosofia política, ja que la religió és una llei divina i és la filosofia política la que s'encarrega de l'estudi de les lleis. Per a al-Farabi, la filosofia és superior a la religió, atès que és a la primera a qui correspon analitzar els principis de la segona. D'altra banda, la llei divina de la

ciutat ideal només es pot pensar des de la filosofia completa, és a dir, des de la filosofia basada en arguments demostratius. Tanmateix, com que la religió també s'adreça als no filòsofs, incorpora arguments retòrics i poètics. Les idees d'al-Farabi són assumides posteriorment per Avicenna i Averrois. Pel que fa a aquest darrer, Ruiz Simon destaca que proposa una doble distinció: en primer lloc, entre els principis fonamentals de totes les religions revelades –vida després de la mort, existència d'un primer principi amb una sèrie d'atributs i actes, idea de felicitat lligada a la conducta– i les seves concrecions doctrinals; i en segon lloc, entre els mètodes emprats pels filòsofs i els mitjans comuns que utilitzen les tradicions religioses. L'obligació del filòsof és investigar racionalment els principis i les pràctiques concretes de les religions i, segons el resultat de la seva anàlisi, escollir la millor religió de la seva època, aquella que s'ajusta de manera més perfecta al coneixement demostratiu propi dels filòsofs. Tot i així, Averrois, que vol protegir la filosofia dels atacs dels teòlegs, prescriu que el filòsof no ha de menysprear els ensenyaments de la tradició religiosa en la qual ha estat educat i no ha de divulgar la seva interpretació de la llei divina quan la lletra d'aquesta no s'ajusta a les exigències del coneixement demostratiu.

Ruiz Simon assenyalava que l'Art de Llull s'ajusta a l'obligació establerta per Averrois, atès que vol demostrar que el cristianisme és la religió que millor respon a les exigències de la filosofia. En aquest sentit, al tercer apartat del treball, l'autor mostra que els principals supòsits de les Arts de la primera fase encaixarien amb els plantejaments generals de la teologia política que Averrois va exposar en algunes de les seves obres. El filòsof pretén construir un discurs teològic que concordi amb les doctrines filosòfiques, i per aconseguir-ho parteix de la consideració racional dels éssers com a producte d'un Déu artesà. Així, l'anàlisi dels éssers permet conèixer l'art d'aquell que els ha creat. En l'apartat de conclusions, Ruiz Simon remarca que els mecanismes de l'Art pressuposen l'existència d'un Déu artífex amb unes característiques molt similars a les descrites per Averrois, sobretot perquè Llull sempre apunta que s'han d'afirmar els particulars que permetin reconèixer que la potència divina no té cap mancança. No obstant això, l'autor adverteix al final que l'Art de Llull difícilment hauria pogut convèncer els *falasifa*, atès que no reconeixia els drets de la filosofia en relació amb el discurs teològic tal com ells els entenien.

Francesc Tous

56) Schein, «*Gesta Dei per Mongolos* 1300. The genesis of a non-event»

El desembre de 1299 Ghazan, el mongol il-kahn de Pèrsia, aliat amb el rei Hethoum II d'Armènia, va envair Síria, va ocupar Alep i va derrotar un exèrcit egipci davant Homs. A continuació, sembla que es van organitzar incursions a Gaza, una de les quals fins i tot arribà als suburbis del Caire. Al febrer de 1300 Ghazan va tornar a Pèrsia, deixant un contingent en Terra Santa per tal de mantenir la dominació, cosa que només es va aconseguir durant un breu espai d'uns quatre mesos. Però degut a certes circumstàncies a Europa (el 1300 era un any de jubileu proclamat per Bonifaci VIII), les notícies sobre aquesta invasió passatgera es varen inflar, i es va donar com una veritable conquesta de la Terra Santa amb un lliurament subsegüent als cristians. A Europa l'acció militar fou propagada com una *gesta Dei per mongolos*, la culminació de les relacions entre mongols i cristians que, menys d'una dècada després de la caiguda d'Acre (1291), permetria a l'Església recuperar la seva posició en Terra Santa, que obriria novament el camí per als pelegrins i que faria possible un pacte per derrotar els mamelucs d'Egipte. Schein dibuixa molt bé el rerefons de la visió positiva dels mongols i Ghazan a occident (propagada pel papat des de 1264). Ni tan sols la conversió dels mongols a l'Islam l'any 1295, coincident amb l'accés de Ghazan al tron, impedia que a Europa fos considerat l'instrument de la voluntat divina. El que era sorprenent d'aquesta història era la rapidesa amb la qual fou escampada per Europa i el ressò que hi va tenir. Sembla que les primeres notícies varen arribar des de Xipre a Venècia, d'on foren disseminades per una figura ben coneguda dels lul·listes, el dux Pietro Gradenigo, en una carta al papa Bonifaci. El contingut d'aquesta carta va ser conegut al nord d'Itàlia i al sud-est d'Alemanya, i el papa mateix va informar-ne els reis de França i Anglaterra. A la informació treta de la primera carta, pels camins de la disseminació, s'hi afegiren fets, o més aviat suposicions, com que l'il-khan havia actuat per venjar la sang cristiana vessada a Acre (1291), i que Ghazan, a pesar de no ser cristià, tenia una esposa que ho era, i tractava els cristians com el seu propi poble. A la Corona d'Aragó arribaren cartes a partir del març de 1300, i fou sens dubte d'aquestes fonts que la informació va arribar a Ramon Llull, al qual l'editora dedica una nota devers el final de l'article. Sembla, però, desconèixer l'excel·lent article de Jordi Gayà, «Ramon Llull en Oriente (1301-1302); circumstàncies de un viaje», *SL* 37 (1997), pp. 25-78, que tracta més el rerefons anterior que el ressò posterior estudiat per Schein. Cal

afegir que el subtítol d'aquest article és una mica enganyós: no es tracta de la gènesi d'un *non-event*, sinó de l'exageració d'un esdeveniment, que passa d'efímer a tenir una gran rellevància. Però és precisament aquesta exageració que arriba a tenir un interès històric considerable, i que l'autora ha investigat entre documentació dispersa per tot Europa.

A. Bonner

57) Serra de Manresa, «Mestres de l'Escolàstica en les antigues biblioteques dels frares caputxins de Catalunya i Mallorca»

El treball de Valentí Serra de Manresa, actual arxiver dels caputxins de Catalunya i curador de la important biblioteca de Sarrià, posa en relleu la importància de les antigues biblioteques caputxines i de les col·leccions que contingueren. Malauradament, la desamortització en comportà la destrucció i la dispersió dels fons. El treball de Serra guarda relació amb un altre de dedicat al mateix tema i que, de manera més extensa, destacava els continguts bibliogràfics caputxins: «Aproximació als continguts bibliogràfics de les antigues biblioteques dels caputxins de Catalunya i Mallorca».¹²

El treball que comentem està dedicat a Josep Perarnau, de qui es lloa el franciscanisme i l'enorme producció d'articles «d'interès mundial» publicats, a més de ser el garant de la historicitat del pas de sant Francesc d'Assís per Catalunya. Entre les obres que destaquen dels fons bibliogràfics caputxins es troben les de sant Bonaventura en edicions diverses. També estan ben representats els autors salmantins escolàstics, com Melcior Cano i Domingo Soto. Entre els abundants comentaris a les obres de Tomàs d'Aquino, sobresurten els elaborats pel jesuïta Luis Molina o els del també jesuïta Francisco Suárez.

Les prestatgeries caputxines custodiaven el bo i millor de l'Escolàstica, com els tractats del framenor Ricard de Mediavilla, professor a París, o l'obra *Summa Angelica* del també framenor Àngel de Clavasi. Curiosament, destaca Serra, no hi ha representació de les obres de Guillem d'Ockham en cap dels catàlegs caputxins. Però qui sí que s'hi troba profusament representat, especialment a Mallorca, és Ramon Llull, del qual les *opera parva* són fons comú de les biblioteques, així com algunes

¹² *ASTar* 81 (2008) 81-167.

obres espirituals i textos variats de caràcter lul·lià. Algunes d'aquestes obres foren impreses a Mallorca, com per exemple, el *Libro de Sta. María compuesto en idioma lemosino por el ínclito mártir y Doctor Iluminado el Beato Raymundo Lulio. Traducido fielmente a el castellano por un devoto*, imprès a Mallorca per Ignacio Frau l'any 1755.

El treball recorda la importància de l'escola de lul·lisme localitzada a l'antic convent dels Caputxins de Palma, i d'aquí l'interès de la seva biblioteca, custodiada pel darrer bibliotecari, el mallorquí fra Lluís de Vilafranca. Les obres de la biblioteca caputxina de Palma, de gran valor històric, artístic i bibliogràfic es dispersaren durant el període de la desamortització. Se sap que moltes procedien de les donacions que feien tant els alumnes com els devots, com per exemple el prevere Nicolau Valls, que l'any 1827 va regalar un exemplar del *Blaquerna* editat l'any 1521 per Joahn Jofre de València. De singular interès per a la història de l'escola lul·lista de Mallorca és el curs de filosofia *iuxta mentem Doctoris Arcangelici*, de l'any 1790, manuscrit de 198 pàgines que, pel seu excepcional valor documental, seria digne d'una edició i d'un estudi en profunditat. Fra Valentí en destaca la confrontació amb les grans polèmiques del segle XVIII, com ara l'harmonia preestablerta de Leibniz o el determinisme psíquic dels animals de Descartes, en el que qualifica com «un agosarat intent de modernitzar les aportacions de Ramon Llull en el context de la renovació cultural de finals del XVIII».

Entre les obres de caire lul·lià conservades, destaca per la seva influència el *Liber creaturarum*, de Ramon Sibiuda que, com assenyala l'autor, interessà directament a autors com Pico della Mirandola, Blaise Pascal o Montaigne, el qual en féu la traducció parcial al francès.

El treball acaba amb les obres escolàstiques d'exegesi bíblica presents a les biblioteques caputxines que, fent-se ressò de l'herència franciscana, mantenien vius en els seus prestatges autors tan controvertits com l'abat Joaquim de Fiore, o d'altres de tan seràfics com sant Antoni de Pàdua o sant Bernardí de Siena. En conclusió, una aportació destacada sobre l'important llegat bibliogràfic caputxí, d'un valor cultural i religiós indiscutible, el qual dóna idea de la importància de les antigues biblioteques conventuals abans de la desamortització.

Rosa Planas

60) Teleanu, *Magister Raymundus Lull. La propédeutique de l'Ars Raymundi dans les Facultés de Paris*

Aquest llibre forma part d'un estudi més ampli, presentat com a tesi de doctorat a la Universitat de París, dedicat a les obres de Llull escrites arran de la campanya antiaverroista de 1309-1311. El volum es consagra en concret a una interpretació de l'Art com a sistema filosòfic i doctrinal idoni per a la refutació dels errors dels averroistes parisencs. Consta d'una introducció i de quatre capítols, el darrer dels quals no és sinó una breu conclusió de cinc pàgines del que s'ha exposat en els tres anteriors, titulats «Magisteri de l'*Ars Raymundi*» (capítol I), «Art del Signe» (capítol II) i «Art de predicació» (capítol III).

El primer capítol, força més breu que els dos següents, es dedica sobretot a defensar la pertinència del títol de *magister artium* que habilita Llull per a l'ensenyament a la Facultat de París sense haver seguit el currículum habitual, i a presentar el que serà la idea central de la interpretació de l'Art que recorrerà tot el llibre: cal corregir la visió esbiaixada de l'Art com a «màquina lògica», heretada de cert lul·lisme dels segles passats, i remuntar-se al *Llibre de contemplació* com a primera versió i nucli del mètode. Així, el capítol II («Art del Signe») sembla animat per un programa de recuperació de l'autèntica «filosofia cristiana» («saviesa perenne», «saviesa catòlica») que representa l'Art i que es remunta al *Llibre de contemplació en Déu*: «Cal que l'arrel viva de l'Arbre de les arts lul·lianes remunte fins a l'Art de contemplació en Déu per tal de no destruir-ne res –com fan tants lul·listes ocasionals–, ja que desborda de la saba fecunda de la vida contemplativa» (p. 67-68). La *vera philosophia* que anima l'Art seria hereva de la saviesa dels Sants Pares de l'Església i cal no confondre-la amb la filosofia laica de les escoles, serventa de la teologia. L'«Art de contemplació en Déu» (així apareix sempre referit el *Llibre de contemplació*) s'ha d'incloure, doncs, en l'etapa quaternària; l'*Ars compendiosa invenienti veritatem* (que l'autor esmenta sempre com a «la variant inventiva de l'Art quaternària») aporta a l'obra anterior simplement la notació alfabètica. És aquesta tècnica notatòria, i no l'Art, el que Llull rep en la il·luminació de Randa. L'ús de les lletres no implica cap àlgebra universal: «el signe de l'alfabet notatori de Llull no constitueix més que un vehicle sensible o intel·ligible de la Veritat del Signe Suprem» (p. 95). L'Art no pretén tampoc, en conseqüència, ser cap llenguatge ni cap gramàtica universals. Es tracta d'un Art de les Significacions; però

de les significacions del Signe Suprem: contra la fonamentació elemental de l'Art quaternària sorgida dels estudis de Frances Yates i de Pring-Mill, l'autor considera que el quadrat dels elements té un simple ús metafòric marginal i no fonamenta la universalitat de l'Art, ja que la base comuna sobre la qual se sustenta en les primeres versions es troba en els atributs de Déu.

El capítol III («Art de Predicació»), enllaça amb el tractament de la significació en l'anterior i està dedicat a la importància de la paraula en l'Art. S'exposa la rellevància de l'*affatus* en el sistema de Llull i se'n defensa la novetat com a superació de l'aristotelisme imperant. L'Art és, doncs, un art de la paraula, de la predicació, amb la qual es poden desmuntar els errors dels enemics de la Veritat. La darrera part del capítol es dedica al comentari de la miniatura del *Breviculum* que representa els exèrcits d'Aristòtil, d'Averrois i de Llull en l'assalt a la torre de la Falsedat: mitjançant una exposició amb tints apologètics, i no exempta de retòrica, es posa de relleu la preeminència de l'Art front a la filosofia aristotèlica i a l'averroisme parisenc, enllaçant així amb el que serà el contingut dels altres volums.

El llibre suposa un cert coneixement previ per part del lector del funcionament de l'Art, que no és explicat en els seus detalls; la intenció és, més aviat, presentar una lectura pròpia del mètode a partir del diàleg amb la tradició interpretativa anterior, profusament glossada. Teleanu exhibeix en cada pàgina un notable coneixement de la bibliografia secundària sobre Llull, d'on poua frases, detalls, afirmacions sovint marginals que cita i incorpora al seu discurs en una mena de vast «status quaestionis» sobre el que s'ha dit de l'Art. Amb un estil de vegades dens s'enllacen diversos temes, i així es passa del sentit de la notació alfabètica al valor de la significació, d'ací al paper de la gramàtica, després a consideracions sobre la lògica en Llull, etc. El que atorga una certa unitat al discurs és que totes aquestes consideracions, sempre amanides amb constants referències a bibliografia secundària en nota a peu de pàgina, apunten cap a la finalitat del text: una apologia de l'Art com a filosofia cristiana perenne i dipòsit de saviesa sagrada. Les referències a les obres de Llull són també presents, tot i que, de cites, se'n troben poques: en general, predominen les cites i referències a la bibliografia secundària, quantitativament molt superiors a les de la primària. És de destacar que totes les cites de la bibliografia són

traduïdes al francès, independentment de la llengua d'origen, mentre que les cites de les obres de Llull sempre apareixen en versió llatina.

El caràcter idiosincràtic de l'estudi es manifesta també formalment en dos trets. Primerament, en la nomenclatura de les obres de Llull: per subratllar la tesi general de la unitat de fons de l'Art (un sistema que no patiria una «evolució lineal», sinó que s'estendria en ones de manera «cíclica») es fa referència a l'«Art» amb diferents epítets afegits. Així, com hem vist, el *Llibre de contemplació* esdevé l'«Art de contemplació en Déu»; el *Liber de praedicatione* s'esmenta com l'«Art de predicació» o l'«Art de sermons», i altres variants, com l'«Art del Signe», «Art de Verifacció», «Art noètica» o «Art de parlar», fa la impressió que volen referir-se a aplicacions de l'Art a altres àmbits, com la lògica o l'epistemologia. Totes les obres de Llull són, doncs, «branques» de l'Arbre de l'Art que té les arrels al *Llibre de contemplació*, i conseqüentment no s'esmenten tant els títols de les obres com el sentit de la branca que representen. L'altre tret formal cridaner és la utilització d'un sistema de notació simbòlica, aparentment a imitació del lul·lià, que barreja signes dels operadors lògics de la lògica formal amb lletres de l'alfabet. L'autor no acaba de justificar aquesta notació, però en qualsevol cas en fa un ús discret que tampoc no entorpeix massa la lectura.

J. E. Rubio.

61) Teleanu, *Philosophia Conversionis. La querelle des Facultés de Paris selon Raymond Lulle*

Aquest llibre, d'una llargada extraordinària, es presenta com la continuació d'un llibre anterior del mateix autor: *Magister Raymundus Lull: la propédeutique de l'Ars Raymundi dans les Facultés de Paris*. Com en aquella obra, Teleanu posa el focus sobre la darrera estada de Llull a París, entre novembre de 1309 i setembre de 1311, una estada en què Ramon va protagonitzar el que en la historiografia lul·liana se sol conèixer com la «campanya antiaverroista», que es va concretar en un conjunt d'escrits en què combatia una sèrie de doctrines, al seu entendre errònies, que ensenyaven alguns mestres de la Facultat d'Arts en la seva docència de la filosofia aristotèlica. Els capítols de l'obra s'estructuren seguint l'ordre de les obres escrites per Llull des de l'inici d'aquest període fins a la fi de l'any 1310, que és el moment en què Ramon comença a denominar «averroistes» els seus adversaris; el moment, per tant,

en què hauria acabat de prendre consciència de la identitat intel·lectual d'aquells mestres de la Facultat d'Arts a què s'enfrontava. Però aquesta estructura que l'hauria de canalitzar no aconsegueix contenir el discurs torrencial de Constantin Teleanu, que sovint desborda les seves voreres i converteix cada capítol en una riuada de citacions, referències, excursos, metàfores i altres figures que acaba per esborrar el plantejament diacrònic de partida. La tesi central de Teleanu és que, quan Llull va arribar a París per última vegada, es va dedicar a desenvolupar una variant mística de la seva art amb el propòsit d'unir en una mena de bodes místiques la Facultat de Teologia i la Facultat d'Arts de París.

J. M. Ruiz Simon

62) Teleanu, *Raymundista et Averroista. La réfutation des erreurs averroïstes chez Raymond Lulle*

Se trata del tercer volumen del estudio que el Dr. Constantin Teleanu dedica al análisis exhaustivo sobre las obras lulianas escritas en París entre septiembre de 1309 y 1311, fruto de su monumental tesis doctoral: *Art du Signe. La réfutation des Averroïstes de Paris chez Raymond Lulle* (Université de Paris Sorbonne, 2011), 1793 pp.

Más allá de lo expuesto en los otros dos libros precedentes, en éste se llega a algunas conclusiones fundamentales, que intentan explicar la posición política y filosófica de Llull ante el averroísmo parisino. Teleanu analiza con mucho detalle algunos florilegios de *philosophorum erroribus* expuestos por Ramon Llull a fin de convencer al papa Clemente V y a Felipe el Hermoso para prohibir el uso doctrinal de Averroes en la Universidad de París. Llull no se limitó a mostrar los errores de los averroístas, sino que propuso sus verdaderas razones filosóficas.

Llull, decepcionado por la poca comprensión que halló en el Romano Pontífice, se dirigió al Rey de Francia a fin de que le escuchase y erradicase un grave peligro para el conocimiento del momento: su cruzada contra el averroísmo era un problema de primer orden que afectaba a toda la cristiandad. Como muestra Constantin Teleanu, Llull se preocupó seriamente de combatir el llamado «averroísmo católico» a partir de figuras alegóricas, como la dama filosofía o la dama contradicción, para mostrar el grave problema que atravesaba la Universidad de París al dejar que se estableciese esa doctrina.

De facto, Llull atendió mucho menos a los argumentos de Averroes que a los de los averroístas latinos, denominados a lo largo del libro «averroístas católicos» (en particular Juan de Jandún y otros filósofos cercanos a su pensamiento). El devenir de la filosofía parisina preocupaba sobremanera a Llull, como puede verse en su alegoría: la «dama contradicción» defendía las tesis del averroísmo católico mientras que Llull manda a su discípulo «Raymundista» para luchar con las filas de los verdaderos filósofos (y verdaderos católicos). La presencia de «Raymundista» servía para enumerar las debilidades del averroísmo católico y de sus argumentos en contra de la fe cristiana, apoyado en falsas autoridades. Todas las estancias parisinas de Llull, que se saldaron con éxitos y fracasos, concluyeron con el interés de la aplicación del Arte en la derogación doctrinal de los errores averroístas.

Teleanu concede gran importància a la *Disputatio Raimundi et Averroistae* (ROL VII, op. 168, p. 9-17), concluida en la navidad de 1310. En todo caso, a través de una intrincada demostración lógica, que resulta difícil de seguir si el lector no va pertrechado de una buena formación filosófica, el autor del libro muestra como el conjunto de errores de los averroístas no fue un obstáculo para Llull, quien con paciencia se dedicó a rebatir sus argumentos, uno a uno.

Llull, como es sabido, pidió finalmente a las autoridades del Concilio de Viena que prohibiesen cualquier enseñanza a partir de los comentarios de Averroes en las Facultades de París. De hecho, según Teleanu, Llull abandonó la ciudad del Sena tras comprobar definitivamente la falta de interés de Felipe el Hermoso en la prohibición del magisterio averroísta.

Llama la atención la defensa que hace Teleanu de la utilidad del Arte y su presencia en esta época, que Bonner ha denominado post-artística: indica en sus conclusiones que «il ne faut pas croire qu'une effrayante momie de l'Art ressuscite du cercueil notarique des montages mécaniques de quelque machine logique médiévale. La lecture approfondie des écrits anti-averroïstes de Lulle démontre qu'un esprit fidèle du Raymondiste aperçoit encore la méthode de l'Art bien vivante. Ce n'est pas la momie de l'Art de Lulle qu'un Averroïste devrait craindre, mais la parole vivante du bienheureux Raymond Lulle qui ne profère pas quelque lettre de l'alphabet notarique de l'Art sans enjoinde à l'intellect du Raymondiste son esprit immortel» (pp. 538-539).

Cabe concluir, pues, que con este denso estudio se puede analizar de

nuevo el contexto del debate de Llull con los averroístas en el último viaje del Doctor Iluminado a París. Este libro es un trabajo muy elaborado y valioso, con replanteamientos historiográficos importantes, que tiene no sólo valor para los estudios lulianos, sino que obliga también a un replanteamiento de la figura de Llull en el marco de las querellas del averroísmo parisino.

R. Ramis

64) Traninger, «Bildgebende Verfahren. Ramon Llull, Giordano Bruno, die Illumination des Gedächtnisses und die Bibliothek des Nicolaus Pol in Innichen / San Candido»

Resseguint la proposta temàtica d'aquest volum, el qual explora la regió del Tirol del Sud, entès com a laboratori per a la imaginació al llarg dels segles, l'autora fa una presentació de la biblioteca lul·liana que va pertànyer a l'insigne metge i col·leccionista de manuscrits Nicolau Pol (1465-1532) i que ha estat preservada en bona part a la biblioteca col·legiata de San Candido / Innichen.

Després de revisar la bibliografia existent sobre Pol i la seva biblioteca, l'autora suggereix que el seu interès en l'Ars lul·liana estaria motivat per la dimensió lògico-ontològica que caracteritzava el discurs mèdic del seu temps. Així doncs, Pol hauria buscat, i trobat, en els textos lul·lians precisament allò que el mallorquí volia oferir: un mètode universal validat a través d'una profunda reflexió metafísica. Pol seria, per tant, un dels últims lectors de Llull que encara no haurien estat influïts pel lul·lisme renaixentista. Tot seguit, l'autora dibuixa amb algunes pinzellades les figures cabdals d'aquest lul·lisme: comença per Jacques Lefèvre d'Étaples i la seva transformació retòrica de l'Ars; passa per Bernat de Lavinjeta i l'ars memorativa, fins arribar a Giordano Bruno i la seva mnemotècnica. En aquest sentit, cal subratllar que les explicacions respecte a Giordano Bruno resulten molt il·luminadores i certament poden ajudar a corregir algunes interpretacions obsoletes respecte al seu lul·lisme. Tot aquest resum, encara que breu, ocupa més de la meitat de l'article d'Anita Traninger: tan sols a les acaballes es torna a parlar de la figura de Nicolau Pol, per tal d'afirmar que, seixanta anys després de la seva mort, en l'obra de Bruno, una de les «opcions virtuals» de la seva col·lecció de manuscrits, l'ars memorativa, s'havia establert com a lectura *mainstream* entre els lul·listes.

Malgrat que no pugui entrar en aquesta ocasió en la complexa interpretació de la tradició lul·lista –i la suposada «des-teologització» de l'*Ars* (per a una posició diferent, vegeu els treballs de Thomas Leinkauf)–, voldria fer una reflexió de caire metodològic sobre la història que narra Anita Traninger. És ben clar que no és una història d'influències directes: certament, la col·lecció de Pol no és, materialment, el punt de partida dels lul·listes francesos que s'esmenten; així mateix, des d'un punt de vista sistemàtic, l'interès de Pol no prepara ni anticipa pas llur lectura de Lull. Més aviat, el que Anita Traninger desenvolupa, és una història de les «opcions virtuals» dels textos representats en la col·lecció de San Candido, que en alguns moments de la història romangueren purament potencials, mentre que en d'altres s'actualitzaren.

Dins la perspectiva del conjunt del volum i l'espai imaginatiu que vol obrir, aquesta història contrastada de figures de recepció potencials i actualitzades pot resultar suggerent. Fora d'aquest context, en canvi, resulta difícil valorar l'abast d'aquesta mena d'aproximació per als estudis lul·lians.

A. Fidora

65) Traninger, «The Secret of Success: Ramism and Lullism as Contending Methods»

Aquest treball estudia un tema normalment només mencionat de passada en la bibliografia sobre el lul·lisme del Renaixement i el primer Barroc, que és el del lul·lisme vist, o millor dit, presentat com una alternativa al ramisme. Es tractava d'un mètode enciclopèdic proposat pel pensador francès Petrus Ramus (1515-1572) que pretenia organitzar i fer accessible el coneixement general com a projecte didàctic. Era basat en una «dialèctica» posada en circulació com a sistema globalitzador per Rudolf Agrícola al s. xv. Ramus no tan sols la va completar i perfeccionar, sinó que la va saber publicitar, fins que va arribar a tenir un èxit enorme durant el s. xvi, sobre tot en cercles universitaris.

L'autora explica que l'adaptació de l'*Ars lulliana* als esquemes renaixentistes ja havia començat amb Agrippa von Nettesheim, que la va presentar com un mètode general basat en una retòrica, no aplicable tant a l'eloquència com a l'adquisició de coneixements sobre qualsevol tema; una tòpica inventiva, els *loci* de la qual eren els principis de

l'Art. Fou aquesta adaptació la que va iniciar la trajectòria de l'*Ars lul·liana* com a competidora del ramisme. Però era una competidora amb diferències. Johann Heinrich Alsted, per exemple, va insistir en la seva complexitat, que feia que hom necessités un mestre que l'ensenyés (prenia literalment les instruccions de Llull en l'apartat final de l'*Ars generalis ultima*). Per altra banda, pel fet que Llull ja era conegut com a alquimista, circulava la noció que l'Art podria proporcionar una clau per a les ciències ocultes. Eren aspectes que feien que l'*Ars lul·liana* fos considerada més difícil i al mateix temps més rica i suggestiva, i per tant una arma excel·lent per al antiramisme.

A. Bonner

68) Vilanou Torrano, «La *Doctrina pueril* de Lulio: una enciclopedia escolar del siglo XIII»

Presentació general de la *Doctrina pueril*, en el context de la teoria pedagògica lul·liana i tenint present la valoració de l'obra feta per la crítica anterior. Vilanou remarca la importància, en el pensament de Llull, de la instrucció dels laics i el paper atorgat a les arts mecàniques. Centrant-se en la *Doctrina pueril*, en remarca la condició d'obra enciclopèdica amb dos grans apartats, religiós i profà. Amb aquest contingut, el lector, ja fos el fill de Llull, Domingo, o qualsevol altre laic, «adquiriria una cultura general importante» (p. 108). L'interès de l'obra permet que la puguem considerar «un clásico de la tradición pedagógica occidental» (p. 110), que reflecteix «una pedagogía teocéntrica que, en función de la primera intención de Lulio, persigue que el hombre sea amable a los ojos de Dios para lo cual hay que enseñarle –y este es el gran mensaje de su filosofía educativa– para que sepa honrarle, servirle y amarle» (p. 111).

J. Santanach