

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

- 1) Arnau de Vilanova, *Arnaldi de Villanova. Opera Medica Omnia. XIII. Speculum Medicinæ* (Barcelona, 2018), p. 448.

Conté una edició de:

– *Speculum* (Vilanova.8) [llatí], pp. 95-353.

Ressenyat a continuació.

- 2) Baum, Ilil, «Critical Edition of a Fragment of Ramon Llull's *Centum Formae* in the *Introductorium Magnae Artis Generalis*», *Jewish Quarterly Review* 110, 3 (2020), pp. A1-A16.

Conté una edició de:

– *Introductorium magnae Artis generalis* (FD I.13) [hebreu] [fragment].

Ressenyat a continuació sota el núm. 13.

- 3) Llull, Ramon, *Arbre de filosofia d'amor*, trad. Joan Gelabert, (Mallorca: Publicacions Illa sobre Mar, 2019), 197 pp.

Ressenyat a continuació.

- 4) Llull, Ramon, *Contes et fables*, trad. Patrick Gifreu, (Perpinyà: Éditions de la Merci, 2020), 205 pp.

Conté edicions de:

– *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19) [francès] [fragments].

– *Llibre de meravelles* (II.B.15) [francès] [fragments].

– *Arbre exemplifical* (III.23c) [francès] [fragments].

La introducció comença amb «Contexte, vie et oeuvre», pp. 9-18, presenta les tres obres d'on procedeixen els materials, *Blaquerna*, *Fèlix* i *Arbre de ciència*, pp. 18-19, i glossa els «exemples pour prêcher» escollits i traduïts, pp. 19-28. Els originals procedeixen de la NEORL, les OS i les OE, respectivament. Segueixen una cronologia, pp. 31-37, i una bibliografia amb entrades relatives a la literatura exemplar de Llull, pp. 31-45. Tots els relats, presos del *Blaquerna*, pp. 59-121, del *Fèlix*, pp. 123-172, i de l'*Arbre de ciència*, pp. 173-201, estan dotats d'un títol i precedits d'una introducció succinta a l'obra.

- 5) Llull, Ramon, *Doctrina pueril: A Primer for the Medieval World*, trad. John Dagenais, intr. Joan Santanach, (Barcelona-Woodbridge: Barcino - Tamesis, 2019), 267 pp.

Conté una edició de:

– *Doctrina pueril* (II.A.6) [anglès].

Traducció anglesa a partir de la darrera edició crítica de l'original. Introducció i notes.

- 6) Llull, Ramon, *Libro de contemplación en Dios*, trad. Júlia Butinyà, Matilde Conde Salazar i Carmen Teresa Pabón de Acuña, 3 vols. (Madrid: Editorial Palas Atenea, 2018-2020).

Conté una edició de:

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

Primera traducció completa del *Llibre de contemplació* a l'espanyol. Introducció i notes. Vegeu més avall les entrades 28, 43 i 48.

- 7) Llull, Ramon, *Llibre de contemplació en Déu. Volum I: llibres I-II. Volum II: llibre III (1)*, ed. Antoni I. Alomar, Montserrat Lluch, Aina Sitjes i Albert Soler, Nova Edició de les Obres de Ramon Llull XIV, XVII (Palma, 2015, 2020), lix + 432 pp.; 307 pp.

Conté una edició de:

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

Ressenyat a continuació.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

- 8) Andreu Alcina, Joan, «Creer para entender; entender para creer: una reflexión a partir del diálogo *Disputatio fidei et Intellectus* de Ramon Llull», *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló, (Madrid: Sínderesis, 2020), pp. 127-140.

Ressenyat a continuació sota el núm. 47.

- 9) Badia, Lola, «El mot natura en Ramon Llull. Aceptacions i contextos», *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló, (Madrid: Sínderesis, 2020), pp. 83-100.

Ressenyat a continuació sota el núm. 47.

- 10) Barenstein, Julián, «*Ars Raimundi*. Ramon Llull y su Arte en el contexto ético-político de los últimos siglos medievales», *Biblioteca Augustiniana* 1 (2013), pp. 42-87.

Como sugiere el título mismo de este artículo, nuestro objetivo es ofrecer los principios de un modelo de abordaje del pensamiento de Ramon Llull desde la perspectiva del contexto ético-político en el que hace su aparición y alcanza su pleno desarrollo.

- 11) Barrionuevo, María Soledad, «El *Testamentum* de Pseudo-Llull en la Obra del alquimista esloveno Janez Friderik von Rain», *Mundo Esloveno* 19 (2020), pp. 215-225.

Ressenyat a continuació.

- 12) Batalla, Josep, *Ramon Llull, un cristià enraonat. Per posar fi a l'entabanament del 'lull' lògic*, Exemplaria Scholastica, 9 (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2019), 241 pp.

Aplec d'articles i treballs, corregits i refosos, que l'autor ha anat publicant al llarg dels darrers anys.

- 13) Baum, Ilil, «Jewish Lullism around the Expulsion: A Spanish-Catalan Fragment in Hebrew Characters from Ramon Llull's *Introductorium Magnae Artis Generalis*», *Jewish Quarterly Review* 110, 3 (2020), pp. 553-573.

Ressenyat a continuació.

- 14) Benlabbah, Fatiha, «Para un diálogo interreligioso: Ibn Arabi y Raimundo Lulio», *Francesco d'Assisi e al-Malik al-Kamil. L'icona del dialogo tra storia e attualità*, ed. Giuseppe Buffon i Sara Muzzi, (Milano-Roma: Terra Santa - Antonianum, 2020), pp. 37-50.

Ressenyat a continuació.

- 15) Blanco Mourelle, Noel, «Reinventing the wheel: Pedro de Guevara's *Nueva y sutil invencion* as pedagogical Technology», *Journal of Spanish Cultural Studies* 21 (3?) (2020), pp. 293-311.

This article shows that the Spanish court was an experimental pedagogical space oriented toward cultivating women as political subjects. In order to do so, I will examine Pedro de Guevara's *Nueva y sutil invencion, en seys instrumentos* (1581), a primer containing a Latin grammar game written in the vernacular,

designed for Philip II's daughters, Isabel Clara Eugenia and Catalina Micaela. The novelty of the game is that it is built around a series of circular paper mechanisms, called *instrumentos*, that allow the player-student to learn Latin as a combination of grammatical elements present on a wheel, as opposed to the rote memorization of canonical passages. In this article, I will show that Pedro de Guevara based these *instrumentos* on the fourth figure of Ramon Llull's Art and that this adaptation is linked to the work of a Lullist circle with royal sponsorship. Guevara's role as preceptor and, thus, supervisor of the education of the *infantas* Isabel and Catalina shows that Philip II's Lullism had both public and private implications that the king assumed as a natural part of his interest in the Art. The creation of the instruments in the form of wheels in Guevara's primer elucidates how early modern authors transformed a medieval tool of knowledge through conceptual debate and material alterations.

- 16) Bonner, Anthony, *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús*. Suplement, Col·lecció Blaquerna 9 (Barcelona-Palma: Universitat de Barcelona - Universitat de les Illes Balears, 2020), pp. xiii + 53.

Ressenyat a continuació.

- 17) Bordoy Fernández, Antoni, «Ramón Llull o el heterodoxo que quiso crear una ciencia plenamente cristiana», *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, Pensamiento filosófico español (II) 18 (2019), pp. 60-78.

En aquest article es fa una presentació general de la vida i el pensament de Ramon Llull i s'ofereix una visió panoràmica i actualitzada de la bibliografia sobre el seu sistema filosòfic.

- 18) Bordoy, Antoni, «Las Siete proposiciones de Maestro Remon Lullio sobre la piedra filosofal: estudio y edición de un texto pseudo luliano inédito de la alquimia hispana del siglo XVI», *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló, (Madrid: Sínderesis, 2020), pp. 171-197.

Ressenyat a continuació sota el núm. 47.

- 19) Buosi Moncunill, Stefania, «El Testament pseudolul·lià de Jaume Mas: traducció o còpia de treball d'un alquimista català?», *Literature, Science & Religion: Textual Transmission and Translation in Medieval and Early Modern Europe*, ed. Manel Bellmunt Serrano i Joan Mahiques Climent, *Problemata literaria* 88 (Kassel: Edition Reichenberger, 2020), pp. 43-62.

Ressenyat a continuació.

- 20) Cabello Llano, Ignacio, «Misión y cruzada en el pensamiento de Ramon Llull (1232-1316), una cuestión sin zanjar», *Medievalismo* 30 (2020), pp. 75-115.

En el presente artículo presentamos un estado de la cuestión (revisión bibliográfica y esbozo de una posible línea a seguir) acerca de las ideas de misión y cruzada y su interrelación (la manera en que se conjugan ambos conceptos, aparentemente contradictorios o excluyentes) en el pensamiento filosófico, político y misionero del mallorquín Ramon Llull (1232-1316). Tras explicar los principales puntos fuertes y débiles de cada uno de los enfoques historiográficos, llegamos a la conclusión de que un estudio profundo, holístico y unitario del pensamiento de Llull podría iluminar la cuestión de la misión y la cruzada superando viejos esquemas dualistas y alcanzando una comprensión más adecuada del problema.

- 21) Calpe Melendres, Francisco Xavier, «Entre la disputa y el diálogo: virtudes y límites del método luliano de misión», *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló, (Madrid: Sínderesis, 2020), pp. 141-168.

Ressenyat a continuació sota el núm. 47.

- 22) Calpe Melendres, Francisco Xavier, «Francisco de Asís y Ramón Llull: dos *locos de Dios* movidos por una misma voluntad de encuentro con el hermano musulmán», *Francesco d'Assisi e al-Malik al-Kamil. L'icona del dialogo tra storia e attualità*, ed. Giuseppe Buffon i Sara Muzzi, (Milano -Roma: Terra Santa - Antonianum, 2020), pp. 51-74.

Presentazione del pensiero e dell'opera lulliana in chiave francescana per arrivare alla conclusione che san Francesco e Llull condividono la volontà di un incontro con i musulmani rispettando la libertà di coscienza dei non cristiani.

- 23) Calpe Melendres, Francisco Xavier, «Ramon Llull i Xavier Zubiri: dues visions convergents del cristianisme com a plenitud de l'experiència teologal», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 31-55.

Ressenyat a continuació.

- 24) Colomba, Coralba, «“Ad umbram cuiusdam arboris speciosae”: alcune riflessioni sulla natura bella nel *Liber de gentili et tribus sapientibus* e nel *Liber amici et amati* di Raimondo Lullo», *Studi Medievali*, III 59/1 (2018), pp. 65-78.

Ressenyat a continuació.

- 25) Conde Solares, C., «The moral dimensions of sufism and the iberian mystical canon», *Religions* 11(1) (January 2020).

Ressenyat a continuació.

- 26) Díaz Marcilla, Francisco José, «Hacia una historia del lulismo atlántico: modelos de transmisión y asimilación del pensamiento de Ramon Llull (siglos XIV-XVI)», *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló, (Madrid: Síndéresis, 2020), pp. 201-219.

Ressenyat a continuació sota el núm. 47.

- 27) Domínguez Reboiras, Fernando, «El *Libro sobre la (re)conquista de la Tierra Santa* (Montpellier 1309). Algunas observaciones sobre su contexto político», *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló, (Madrid: Síndéresis, 2020), pp. 21-55.

Ressenyat a continuació sota el núm. 47.

- 28) Domínguez, Fernando, «Existo, luego pienso. El *Libro de contemplación en Dios* de Ramon Llull», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 25 (2020), pp. 315-326.

Reflexió personal i documentada a propòsit de les versions castellanes d'obres de Llull, amb aportacions rellevants sobre el valor de la literatura lul·liana i sobre allò que el seu pensament té de perdurable.

- 29) DuPont, Denise, «Emilia Pardo Bazán y Ramón Llull: imperio y evangelización», *Siglo diecinueve: literatura hispánica* 26 (2020), pp. 157-182.

Este artículo trata lo espiritual, la colonización de América y el sueño de África en los escritos de Emilia Pardo Bazán (1851-1921), centrándose en sus lecturas del filósofo mallorquín Ramón Llull (1212-1316) en San Francisco de Asís: siglo XIII (1882) y «Los franciscanos y Colón» (1892). Para la coruñesa, Llull era un caballero andante del amor, la fe, la razón y la misión: las misiones franciscanas funcionan como tela de fondo para su discusión del místico polímata, que era terciario franciscano. La idea luliana de la evangelización trazada por la escritora forma el marco para una visión del imperio que cede su protagonismo a las antiguas colonias que se han hecho fértiles para la extensión del amor evangélico. Si la difusión cultural es típica en la historia del cristianismo, el auge de los territorios que antes pertenecían a España frente a la decadencia de ésta era de esperar, y Pardo Bazán tendría que aceptar la alteración ya que entendía las dinámicas de la misión. El cambio no dejaba de ser doloroso para una persona tan patriótica como ella, pero tampoco era sorprendente, igual que no lo es hoy en día.

- 30) Ensenyat Pujol, Gabriel, «La figura del burgès en Ramon Llull», *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló, (Madrid: sindéresis, 2020), pp. 57-82.

Ressenyat a continuació sota el núm. 47.

- 31) Ensenyat Pujol, Gabriel, «Ramon Llull i Anselm Turmeda: dues actituds mallorquines enfront de l'islam», *La Barbaria i les Balears: les relacions entre Tunis i l'arxipèlag al llarg de la història*, ed. Gonçal Artur López Nadal i Andreu Seguí Beltrán, (Palma: Govern de les Illes Balears - Institut d'Estudis Balearics - Sa Nostra - Universitat de les Illes Balears, 2019), pp. 15-32.

Ressenyat a continuació.

- 32) Esquerda i Bifet, Joan, «María en la experiencia de los místicos, ejemplo de “Via Puchritudinis”, con especial referencia a Ramón Llull», *Estudios marianos* 85 (2019), pp. 139-190.

Ressenyat a continuació.

- 33) Ferrero Horrach, Ana, «La patrimonialització de la figura de Ramon Llull. Estat de la qüestió», *Turisme cultural, anàlisi, diagnòstic i perspectives de futur*, ed. Gabriel Mayol Arbona, Sebastià Serra Busquets i Brígida Gomi-la Juneda, (Palma: Conselleria model econòmic, turisme i treball, Agència d'Estratègia Turística Illes Balears, 2020), 581+579 pp.

Ressenyat a continuació.

- 34) Friedlein, Roger, «Selbstermächtigung statt *sodalitas*. Jaume I und Ramon Llull auf dem Weg zur Selbstautorisierung», *Romanische Forschungen* 132, 4 (2020), pp. 467-492.

Estudia el paper del jo al *Llibre dels fets* de Jaume I, al *Desconhort* i a altres obres en què Llull opera en primera persona, per establir les diferències entre aquestes dues formes d'autoempoderament i els usos del jo de la literatura del Renaixement.

- 35) García Pérez, Francisco José, «Fr. Francisco Vich de Superna y la agonía de la causa luliana en Roma», *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló, (Madrid: Sindéresis, 2020), pp. 221-241.

Ressenyat a continuació sota el núm. 47.

- 36) Gayà, Jordi, «Fe y razón: tres metáforas botánicas», *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló, (Madrid: Sindéresis, 2020), pp. 103-125.

Ressenyat a continuació sota el núm. 47.

- 37) Gayà, Jordi, Albert Soler i Llopart, Armand Puig i Tàrrech i Joan-Josep Omella, «El beat Ramon Llull, font d'inspiració i de recerca», *Revista Catalana de Teologia* 44/1 (2019), pp. 69-81.

Textos de les intervencions que es van fer en l'acte acadèmic «El beat Ramon Llull, font d'inspiració i de recerca» el dia 28 de març de 2019 a la seu de l'Ateneu Universitari Sant Pacià.

- 38) Giles, R.D., «The problem of interreligious peacemaking in the works of Ramon Llull», *Religions* 11(4) (April 2020).

Ressenyat a continuació.

- 39) Hughes, Robert, «Ramon Llull, 'Doctrina Pueril': A Primer for the Medieval World. Introduction by Joan Santanach; translation and notes by John Dagenais. Barcelona: Barcino/Woodbridge: Tamesis, 2019», *Bulletin of Spanish Studies* 97, 8 (2020), pp. 1395-1399.

Descripció i valoració de l'obra esmentada.

- 40) Mansur Moreira, José Cristiano, «Raimundo Lúlio e o diálogo inter-religioso medieval (Século XIII)», *Revista Chilena de Estudios Medievales* 16 (2019), pp. 52-58.

Ressenyat a continuació.

- 41) Matteoli, Marco, «Ramon Llull: Vida i Obres. Volum I: Anys 1232-1287/1288, Obres 1-37, Ramon Llull, Pere Villalba i Verneda (ed. lit.), Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2015», *Variants* 14 (2019), pp. 194-196.

Descripció i valoració de l'obra esmentada.

- 42) Nowviskie, Bethany, «Ludic Algorithms», *Pastplay. Teaching and Learning History with Technology*, ed. Kevin Kee, (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2014), pp. 139-171.

Ressenyat a continuació.

- 43) Pabón de Acuña, Carmen Teresa, «Reflexiones sobre el trabajo de la traducción del *Liber Contemplationis in Deum* de Ramon Llull», *Revista de Lengüas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 25 (2020), pp. 331-338.

A propòsit de *Libro de contemplación en Dios*, trad. Júlia Butinyà, Matilde Conde Salazar i Carmen Teresa Pabón de Acuña, 3 vols. (Madrid: Editorial Palas Atenea, 2018-2020).

- 44) Perejaume, *Fonts líquides i fonts lignificades* (Sant Celoni: Tushita Edicions, 2020), 181 pp.; Llull, 112-117.

L'autor especula sobre la «dinàmica líquida» de les figures de l'Art a partir d'una figura pseudolul·liana conservada en un còdex de l'Escorial que reproduïx però que no especifica.

- 45) Perelló Femenia, Maria Antònia, «Joan Alcover i Ramon Llull», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 106-123.

Ressenyat a continuació.

- 46) Perelló Femenia, Maria Antònia, «Ramon Llull a la poesia de Miquel Costa i Llobera», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 91-105.

Ressenyat a continuació conjuntament amb el núm. anterior.

- 47) *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló, (Madrid: Síndéresis, 2020), p. 245.

Ressenyat a continuació.

- 48) Ribera Llopis, Juan M., «*Llibre de Contemplació en Déu / Libro de Contemplación en Dios*», *Revista de Lengüas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 25 (2020), pp. 313-314.

A propòsit de *Libro de contemplación en Dios*, trad. Júlia Butinyà, Matilde Conde Salazar i Carmen Teresa Pabón de Acuña, 3 vols. (Madrid: Editorial Palas Atenea, 2018-2020).

- 49) Rocha da Silveira, Augusto Leandro, «Aspectos éticos no *Livro da Ordem de Cavalaria* de Ramon Llull. Por uma autonomia da ética lul·liana», *Revista Chilena de Estudios Medievales* 16 (2019), pp. 46-51.

Més que no pas d'un article, es tracta més aviat d'una breu presentació d'un projecte de recerca sobre l'ètica lul·liana centrada en l'anàlisi del *Llibre de l'orde de cavalleria*. El nivell de concreció de la proposta, però, no és excessivament alt, i la bibliografia de què parteix l'autor no sembla gaire posada al dia: entre d'altres coses, justifica la necessitat de l'estudi amb una referència a un article de Trias Mercant —de 1989— en què es diu que no hi ha recerca sobre el tema.

- 50) Romano, Marta M. M., «Raimondo Lullo e il dialogo con l'altro: un lungo percorso esistenziale e dottrinale», *Giornate di archeologia. Arte e storia del Vicino e Medio Oriente. Atti della V edizione (Milano, 9-11 maggio 2019)* (Milano: Ed. Terra Santa, 2020), pp. 201-211.

Ressenyat a continuació.

- 51) Romano, Marta M. M., «Ramon Llull e la parola divina: divagazioni tra le culture ebraica e musulmana», *Francesco d'Assisi e al-Malik al-Kamil. L'icona del dialogo tra storia e attualità*, ed. Giuseppe Buffon i Sara Muzzi, (Milano-Roma: Terra Santa - Antonianum, 2020), pp. 217-246.

Le divagazioni dell'A. riguardano il rapporto dei correlativi lulliani con le lingue semitiche, l'indagine sui nomi divini nei tre monoteismi abramici e la strutturazione dell'Arte. La bibliografia usata non è aggiornata e ci sono alcune imprecisioni ed errata che un buon lavoro editoriale avrebbe potuto evitare.

- 52) Roser Nebot, Nicolás, «Ramon Llull y el Islam», *La Barbaria i les Balears: les relacions entre Tunis i l'arxipèlag al llarg de la història*, ed. Gonçal Artur López Nadal i Andreu Seguí Beltrán, (Palma: Govern de les Illes Balears - Institut d'Estudis Balearics - Sa Nostra - Universitat de les Illes Balears, 2019), pp. 153-178.

Ressenyat a continuació.

- 53) Rosselló Bover, Pere, «La col·laboració entre Ludwig Klaiber i Salvador Galmés i el lul·lisme», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 74-90.

Ressenyat a continuació.

- 54) Sacarès Taberner, Miquela, «*Qui pensa que en tu hi ha màcula, pensa que en el sol hi ha tenebres*. La defensa de la Immaculada en les iconografies

lul·lianes», *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* 21/2 (2019), pp. 95-112.

Ressenyat a continuació.

- 55) Sales, Ton, «Una pausa per retrobar Llull i les neurones», *Nodes. El Butlletí de l'Associació Catalana d'Intel·ligència Artificial (ACIA)* (2014, 29 de setembre).

L'autor fa autocrítica i es penedeix d'haver presentat Llull en treballs precedents com un precursor de la lògica moderna i de la informàtica.

- 56) Santi, Francesco, «Lo sisè seny, lo qual apel·lam “affatus”. Suggestimenti lulliani per l'attualità della filologia», *La Filologia Medievale. Comparatistica, critica del testo e attualità. Atti del Convegno (Viterbo, 26-28 settembre 2018)*, ed. Roberto Gamberini, Paolo Canettieri, Giovanna Santini i Rosella Tinaburri, *Filologia classica e medievale* 3 (Roma-Bristol, 2019), pp. 153-166.

Ressenyat a continuació.

- 57) Santos, Armando Alexandre dos, «O vício capital da inveja na visão de Ramon Llull», *Scripta* 16 (2020), pp. 1-16.

Ressenyat a continuació.

- 58) Sari, Simone i Albert Soler i Llopart, «Les Hores de Ramon Llull, pregària d'ahir i d'avui», *Franciscans i sultans. XXIX Jornades d'Estudis Franciscans*, Qüestions teològiques 25 (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya - Ateneu Universitari Sant Pacià, 2020), pp. 49-75.

Ressenyat a continuació.

- 59) Sari, Simone, «I Cent noms de Déu di Ramon Llull. Il Corano e l'epica romanza», *Carte Romanze* 8/1 (2020), pp. 173-197.

Ressenyat a continuació.

- 60) Sari, Simone, «L'eccezione all'origine della prosa catalana: l'espressione letterarialulliana e le sue strategie di diffusione», *La prosa medievale. Produzione e circolazione*, *Filologia classica e medievale* 4 (Roma: L'erma di di Bretschneider, 2020), pp. 183-196.

Ressenyat a continuació.

- 61) Sari, Simone, «Ramon Llull: un canone tutto per sé», *Scripta* 16 (2020), pp. 431-450.

Ressenyat a continuació.

- 62) Satorre Grau, Francisco Javier, «La lengua de la filosofía. Comentario de unos fragmentos del prólogo y del introductorio de Alonso de Zepeda y Adrada a su traducción del *Árbol de la ciencia* de Ramón Llull (Bruselas, 1663)», *Vir bonus dicendi peritus: homenaje al profesor Miguel Ángel Garrido Gallardo*, ed. Luis Alburquerque García, José Luis García Barrientos, Antonio Garrido Domínguez i Ana Suárez Miramón, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 2019), pp. 1180-1190.

En una citació de dues planes, reportada al principi del treball, Alonso de Zepeda defensa l'aplicació de l'Art de Llull a la gramàtica a partir de la declinació dels correlatius; les parts de l'oració s'expliquen també totes en termes artístics. L'autor de l'article, que cita una extensa bibliografia sobre filosofia del llenguatge i una sola entrada sobre Llull de caràcter divulgatiu, analitza les consideracions de Zepeda, que semblen proposar per primera vegada en llengua castellana (l'edició del *Árbol de ciencia* amb els comentaris de Zepeda és de 1663) una reflexió especulativa sobre les relacions entre filosofia i gramàtica.

- 63) Selfa Sastre, Moisés i Enric Falguera Garcia, «El *Llibre de les Bèsties* (1287-1289) de Ramon Llull: anàlisi d'adaptacions infantils i juvenils», *Caplletra* 69 (2020), pp. 39-60.

Anàlisi de les sis adaptacions que del *Llibre de les Bèsties* (1287-1289) es van publicar per al públic infantil i juvenil amb motiu de l'Any Llull (2015-2016), centrada especialment en els seus paratextos extratextuals i textuals. La presentació i anàlisi d'aquests paratextos ens permet determinar, d'una banda, a quin tipus de nivell lector va adreçada cada adaptació i quin treball didàctic en pot resultar, i, de l'altra, com el missatge que Llull transmet en aquesta obra literària pot ser copsat pel públic infantil i juvenil del segle XXI.

- 64) Suau i Puig, Teodor, «Pels camins de la terra. Tot recordant Ramon Llull», *Serra d'Or* 710 (2019), p. 6.

Article breu i intens de meditació i reflexió sobre el valor moral i teològic del pensament lul·lià.

- 65) Trujillo Cano, Amando, *La vida religiosa y la vida eremítica en el pensamiento de Raimundo Lulio, según el Romanç D'Evast e Blaqueria* (Tesi

Dissertatio ad Doctoratum. Pontificia Universitas Antonianum. Facultas theologiae. Specializatio in Spiritualitate, 2021).

Este trabajo identifica catorce rasgos característicos de la vida religiosa y de la vida eremítica, según el *Romanç d'Evast e Blaquerna* de Raimundo Lulio, obra que expresa con gran creatividad narrativa sus ideas filosóficas y teológicas, aplicadas a cinco estados de vida cristiana. El número de rasgos fue elegido para simbolizar los catorce artículos de fe descritos en algunas de las obras de Lulio. Estos dos estados de vida están descritos en los dos libros más voluminosos de la novela, lo cual es indicativo de la importancia que Lulio les dio en ella y en su obra en general. Con el fin de identificar elementos de continuidad o evolución, el análisis de estos dos estados de vida incluye otras obras de Lulio. De especial valor para comprenderlos es la fecunda tensión existente entre la vida contemplativa y la activa, así como la santidad de vida y la aplicación del Arte en el contexto de la estrategia literaria luliana para la renovación de la vida cristiana y la conversión de los no cristianos.

- 66) Valls-Pujol, Esperança, «Nahmanides' Astrological and Religious Thinking and the Views of the Contemporaneous Catalan Christian Sages», *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University* 18, 4 (2020), pp. 81-95.

Ressenyat a continuació.

- 67) Valverde Garcia, Llorenç, *Set fracassos que han canviat el món. Del rentavaixelles a la telefonia mòbil*, Manuals 222 (Barcelona: Editorial UOC, 2014), 263 pp.

Assaig divulgatiu que repassa en clau d'humor i amb ironia les circumstàncies que van envoltar la creació de set invents que han tingut un fort impacte en el desenvolupament tecnològic de la societat i en la vida quotidiana de la gent. Els primers quatre capítols tenen com a fil conductor invents que van ser sorgir de la necessitat d'evitar l'error humà. El primer, titulat «Llull: els errors dels infidels» (p. 43-62), està dedicat a l'Art lul·liana.

- 68) Villalba i Varneda, Pere, «Ars inveniendi: Ramon Llull», *Antonianum* XCIV, 2 (2019), pp. 267-312.

Ressenyat a continuació.

RESSENYES

1) McVaugh, Arnau de Vilanova, *Speculum medicine*

L'*Speculum medicine* ("Espill de la medicina") és l'obra de medicina més important i extensa d'Arnau de Vilanova. Tant per l'abast i la vinculació que té amb altres obres com per l'etapa en la qual la va escriure, és l'autèntica culminació de la seva carrera com a autor mèdic. Arnau s'hi va proposar bastir una introducció general a la medicina, exposant-ne els principis teòrics. Per a construir aquesta gran summa, va partir intencionadament de l'estructura de la *Isagoge* de Johannitius, la breu introducció a la medicina que era familiar a tots els estudiants i mestres d'Occident, una síntesi de la doctrina hipocratico-galènica que presidia les primeres etapes de l'ensenyament universitari. Però l'*Speculum medicine* no és un comentari a la *Isagoge*, com els que s'escriuen a Montpeller i a altres universitats, sinó una àmplia síntesi, molt personal, de tota la medicina. És un tractat que sol ocupar prop de cent folis als manuscrits, i malgrat que la tradició manuscrita i impresa de l'obra en presenta el contingut de manera divergent (quant a la identificació de les parts i dels capítols, que Arnau devia deixar sense polir), és un text molt ben estructurat i organitzat amb cura. S'hi poden distingir diverses parts: 1) un resum dels constituents fonamentals de l'organisme humà i dels factors externs que l'afecten (les 'coses naturals' i les 'coses no naturals' del galenisme); 2) un resum de les nocions fonamentals sobre la salut i la malaltia, de la classificació de les malalties i dels signes que permeten al metge establir una diagnosi (les 'coses contra naturals'); 3) una àmplia farmacologia general; i 4) una secció sobre la influència de les emocions en l'organisme. Arnau inscriu aquesta reexposició general de la doctrina mèdica en els seus interessos personals, presents al llarg de les seves obres i de manera constant en aquesta, com ara l'instrumentalisme mèdic o la teoria de les complexes. L'edició que n'ofereix Michael McVaugh se suma a les moltes que ja ha publicat als AVOMO i hi fa valdre l'experiència d'editor d'obres especialment complexes, com algunes de les de la col·lecció o la de la *Chirurgia magna* de Gui de Chaulhac. El volum conté un estudi introductori en català (pp. 13-94), l'edició del text arnaldia (pp. 95-353), la versió original en anglès de l'estudi introductori (pp. 355-416), i les parts finals habituals (bibliografia i índexs de

noms, de conceptes presents al text d'Arnau i de manuscrits citats). Editar una obra tan extensa i complexa ha exigít prioritzar la necessitat de proporcionar-ne un text llegible, atès que no era possible fer-ne una edició crítica a partir de tots els vint-i-tres manuscrits complets i fragmentaris conservats i de les edicions impreses del segle XVI. S'han estudiat els manuscrits i les edicions, i s'ha optat, amb bon criteri, per editar l'obra a partir dels que han semblat més fiables i complets. D'altra banda, l'abast tan gran de les matèries tractades —tota la medicina— ha impedit fer un estudi de detall del contingut, com és norma en la col·lecció, objectiu que es reserva per a publicacions complementàries. En l'estudi introductori, McVaugh, a partir del profund coneixement que té de la vida i l'obra d'Arnau, situa la redacció de l'*Speculum* en la biografia i en la carrera d'aquest darrer, en presenta el contingut i justifica els criteris d'edició seguits. Tenint en compte que un dels manuscrits aporta un *terminus ad quem* (en un colofó datat el 1310 a Montpeller, copiat d'un manuscrit precedent), que Arnau es va apartar de la vida pública entre 1306 i 1308, i que en aquest darrer any Jaume II va demanar l'obra, acabada o a punt d'acabar-se, amb impaciència (en un document que J. A. Paniagua havia pensat que feia referència al *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*), s'arriba a la conclusió que l'obra va ser escrita entre aquests anys, segurament a Montpeller. Les al·lusions que Arnau fa a les obres que va escriure immediatament abans (*Regimen sanitatis*, *Medicationis parabole*) permet precisar més la cronologia i aporta novetats per a la del *Regimen sanitatis*, que ara fa l'efecte que hauria estat escrit a l'inici d'aquell interval (1306-1307). En definitiva, aquestes obres prèvies a l'*Speculum* determinarien una datació per a aquest últim cap al final d'aquell període (1307-1308). Són també d'un gran interès les referències a obres que preveia escriure i que s'han conservat incompletes o en forma d'esborranys, segurament perquè no va tenir temps d'acabar-les (*Commentum in quasdam parabolas*, *Aphorismi particulares*, *De parte operativa*, *Antidotarium* i *De venenis*). Aquests esborranys són resums fets a partir de lectures d'altres obres, i proporcionen informació sobre el procediment que Arnau seguia a l'hora d'escriure. Una petita part del final del mateix *Speculum* té aquest format perquè hauria estat incorporada a última hora. McVaugh imagina, versemblantment, una forta rivalitat entre Arnau i Bernat de Gordon a la Universitat de Montpeller, que ajudaria a explicar la successió d'algunes de les obres d'un i altre (*Lilium medicine*, *Speculum medicine*, *Regimen sanitatis*, *De conservacione vite humane*). L'edició de la principal obra mèdica d'Arnau afegeix una important baula als AVOMO i regala una informació molt suggestiva les implicacions de la qual van més enllà de l'obra arnaldiana.

3) Ramon Llull: *Arbre de filosofia d'amor*

Tenim a les mans una edició actualitzada al català contemporani d'una de les obres lul·lianes més interessants, l'*Arbre de filosofia d'amor*. El seu traductor-curador té experiència amb operacions d'aquesta mena; ha publicat versions com aquesta de textos lul·lians des de fa més d'un lustre. Versions de la *Doctrina pueril* (2016), dels *Llibre dels mil proverbis. Llibre de la primera i la segona intenció* (2016), i del *Llibre de contemplació en Déu* (2017, en set volums), en edició particular d'Amazon i sota el nom editorial de Publicacions Illa sobre Mar (adquiribles en aquesta plataforma). L'any 2004 Gelabert havia publicat també una traducció contemporània del *Llibre d'amic e amat* (El Gall Editor). Estem davant d'algú amb experiència traslladant la llengua de Llull als lectors contemporanis, algú que ha dedicat una pila d'hores a llegir i comprendre algunes de les obres de més envergadura de Llull. Un procediment com aquest aviat és dit, però val la pena fer-hi el reconeixement que es mereix.

Aquest no és un exercici acadèmic, ni el resultat d'una edició amb els criteris textuais que s'esperen en projectes amb objectius ambiciosos com aquest; sí que és, en canvi, fruit d'una lectura implicada i comprensiva, i com a resultat no desmereix gens el seu propòsit. El lector no hi troba els criteris imprescindibles en un projecte d'edició i estudi filològics, però en canvi hi troba un treball genuí i original amb resultats valuosos. Les versions són vàlides i segueixen de prop el text lul·lià, l'acosten a la llengua estàndard contemporània sense intervencions injustificables. El cas de l'*AFA* parteix de l'edició catalana de Gret Schib (Barcino, 1980), i compleix aquest objectiu per bé que no hi hagi cap nota justificativa dels criteris que s'adopten. Hi ha, en canvi, mostres d'aquest treball de lectura exitós del seu curador, una introducció del text (pp. 9-15) que presenta el text amb eficiència i que explica amb molt d'encert alguns conceptes lul·lians. Introdueix, per exemple, la dialèctica i la complementarietat entre ciència i amància, que justifica el motiu ficcional de la seva escriptura, i se n'explica l'estructura i els continguts seguint l'exposició que en fa Llull mateix. Segueix aquesta introducció el text actualitzat, fidel formalment a l'edició de Schib, i un glossari dels termes lul·lians més foscos que apareixen en aquesta obra (pp. 195-197, elaborat partint del *Nou glossari general lul·lià*), sobretot els relacionats amb els correlatius, les dignitats i els predicats relatius, i l'amància.

La lectura que el curador ha destil·lat del seu exercici de trasllat lingüístic és notable, i en aquest punt cal remetre també a l'assaig en forma de volum que acompanya la versió de 2017 del *Llibre de contemplació en Déu*, que és *L'alegria inaudita: reflexions sobre el Llibre de contemplació en Déu* (Publicacions Illa sobre Mar, 2018), on el traductor, ara amb el paper d'assagista,

explica els continguts més centrals del primer gran projecte llibresc de Llull. Vegem, però, un fragment de la introducció que ens ocupa:

Per a Llull, Déu no és un Déu ociós, que estigui, per dir-ho així, mans aplegades, sinó que és acte pur, és a dir, infinitament i eternament és pura acció en si mateix. Aquest dinamisme en el seu interior és el que nosaltres coneixem com la Trinitat, mentre que de cara a l'exterior és això que veiem contínuament sense veure'l a despit que en diguem el món. Per a Llull el món és veure literalment Déu en el seu obrar, ja que el món només és el producte natural de l'essència de l'ésser diví. Però cal matisat que Déu no és el món: en Déu l'acte és pur i perfecte, sense cap límit i etern, mentre que el món, això és, en l'ésser humà els actes sempre són relatius als predicats i, per tant, estan limitats al temps, la quantitat i l'espai. Així, tot en el món està en acte o en potència. La potència representa el moment en què les propietats d'un ens, tot i existir i estar-hi presents, no es desenvolupen o no es fan efectives: en canvi, l'acte designa l'estat en què les propietats són actives. (pp. 13-14)

L'Arbre de filosofia d'amor és un text en què comprendre aquest plantejament ontològic, que deriva en la teoria dels correlatius, és essencial. L'obra gira entorn de l'exposició de l'amància, això és l'aplicació de l'Art sobre l'amor com a fi per al qual ha estat creat l'ésser humà. Aquesta exposició pren imatge en la metàfora de l'*amic* i l'*amat*, que explica al seu torn la relació contemplativa i amorosa entre l'home devot i Déu. Tant pel sistema de l'amància com per la dinàmica interna de la relació amativa de tots dos personatges és vital comprendre l'aspecte trinitari que sustenta la realitat.

Un treball com aquest planteja la idoneïtat de projectar versions contemporànies, reescriptures, antologies i altres productes de divulgació varis dels clàssics medievals catalans. No és en va dir-ho; els editors i gestors que s'encarreguen de dinamitzar els clàssics s'enfronten sovint a trobar l'equilibri entre les necessitats del mercat i l'obtenció de beneficis amb la responsabilitat de transmetre amb rigor i atractiu uns textos prou allunyats com perquè el lector no especialitzat no s'avesi a llegir-los. Això és un debat generacional i amb fórmules canviants que semblen caducar ràpidament tenint en compte els esforços que s'hi dediquen i els èxits efímers o puntuals que s'hi obtenen, i revelen, en el fons, problemes estructurals de públic lector i precarietat dels recursos destinats al patrimoni que poc tenen a veure amb els clàssics. Aquest cas és revelador: és una empresa personal del seu curador que fa evident com ell considera que efectivament és necessari oferir versions actualitzades de Llull. Ara bé, les edicions són particulars; difícilment una editorial podrà i voldrà assumir un projecte com aquest per un autor que és força inaccessible en la majoria de la seves obres per al públic contemporani (a banda del *Llibre d'amic e amat* o el *Llibres de les bèsties* i pocs més, que ja s'exploten com es

pot), i amb una llengua que és prou comprensible per als lectors que s'hi introdueixen (la complexitat de Llull és en els continguts especialitzats i l'exposició dilatada, no la distància de la llengua antiga). Tanmateix, l'edició existeix, té molts encerts, i això no és més que un èxit a l'abast del públic general.

Arnau Vives

7) Ramon Llull, *Llibre de contemplació en Déu*. Volum II. Llibre III (1)

La publicació de l'edició crítica del monumental *Llibre de contemplació en Déu* de Ramon Llull dins la sèrie Nova Edició de les Obres de Ramon Llull, prevista en sis toms, va avançant a poc a poc però sense pausa. Es tracta, com és sabut, de la primera edició que té en compte tota la tradició manuscrita catalana i també la primera que pren com a base el testimoni més antic que es conserva del text català (Milà, Biblioteca Ambrosiana, A 268 inf. i D 549 inf. = A), acabat de copiar per Guillem Pagès el 1280 i testimoni *princeps* de la primera versió de l'obra.

Fins ara s'han publicat dos toms d'aquesta edició, en els quals ha treballat l'equip format per Antoni I. Alomar, Aina Sitjes, Montserrat Lluch i Albert Soler (director de la NEORL). El primer tom, publicat en plena commemoració de l'Any Llull (NEORL XIV, 2015) i ja ressenyat en aquesta revista (*SL* 57, p. 162-164), conté l'edició de tot el volum I de l'obra (llibres I i II, capítols 1-102) i inclou també una introducció que fa de pòrtic general d'aquesta edició i la *recensio* corresponent al text del volum I, en la qual s'aporta informació rellevant sobre les dues versions catalanes del text i s'identifiquen les relacions existents entre els set testimonis catalans medievals que transmeten aquesta part (*AB* i *SCDVE*). Cinc anys després d'aquesta primera entrega, ha aparegut el segon tom (NEORL XVII, 2020), que conté l'edició d'una part del volum II del *Llibre de contemplació* (llibre III, capítols 103-168). A causa de l'extensió d'aquest llibre III (format pels capítols 103-226), els editors han optat per fer la mateixa partició que podem trobar a l'edició de les ORL i publicar en un tom els capítols corresponents a les cinc distincions dedicades als sentits sensuais i a la distinció dedicada a la cogitació (un sentit espiritual) i, en el proper tom, la resta de distincions dedicades als sentits espirituals, formades per capítols força més llargs.

Aquest segon tom de l'edició recull, doncs, els celebrats capítols sobre els oficis que formen part de la distinció de la vista. En el marc de l'oposició entre sensualitat i intel·lectualitat i entre primera i segona intenció que determina el conjunt de l'obra (i que en aquest llibre III Llull focalitza des del punt de vista de l'ésser humà i del caràcter exemplar de la creació), el sentit de la vista permet a l'autor de fer un recorregut per la societat del seu temps

i criticar els vicis d'institucions i oficis que s'aparten de la primera intenció, com en el conegudíssim capítol dels joglars (cap. 118). Llull dedica vint-i-dos capítols a aquest sentit, mentre que només destina tres capítols a l'oïda i un a l'olfacte i al gust. El sentit del tacte (o sentiment) consta de dinou capítols, en què s'exploren des de sensacions físiques fins a vicis, passant per diversos principis oposats que pot sentir l'home (salut i malaltia, plaer i pesar, ardiment i covardia, etc.). Finalment, podem llegir la distinció dedicada a la cogitació, que és el primer dels cinc sentits espirituals tractats al llibre III de l'obra. Aquesta distinció consta de vint capítols, en els quals es presenten les sis drecceres o objectes de cogitació humana, alguns principis oposats que s'exploren intel·lectualment (fe i raó, divinal i humanal, paradís i infern, etc.) i les tres facultats de l'ànima racional (memòria, enteniment i voluntat). Som a mig camí del procés de coneixement ascendent de les sensualitats a les intel·lectualitats.

L'edició del text va precedida d'una nota editorial breu en què s'informa que se segueixen els mateixos criteris d'edició detallats en el primer volum (NEORL XIV, lvi-lix), s'identifica el testimoni llatí utilitzat per a la col·locació del text català amb la versió llatina (Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 132 = *L*⁵) i s'apunten algunes solucions adoptades en la transcripció del ms. *A* que varien respecte dels criteris aplicats en l'edició del primer volum. Atès que aquesta part del *Llibre de contemplació* ha estat transmesa per un nombre inferior de manuscrits que els llibres I i II, i tenint en compte que a l'inici de l'edició es reproduïx la llista completa de testimonis catalans i llatins col·locionats per al conjunt del text (sense indicacions de les parts que contenen), es troba a faltar una nota en què es recordi quins són els testimonis catalans que transmeten la part de l'obra editada en aquest tom: els dos testimonis catalans del text complet (*A* i *S*) i el testimoni *B*, que conté els llibres I-III. Per confirmar-ho, cal consultar la descripció de manuscrits del primer volum (NEORL XIV, xxiv-xxxvii). Tampoc es presenta un examen de les variants dels testimonis col·locionats, però si el lector ressegueix amb atenció l'aparat crític pot constatar que les relacions d'aquests tres testimonis apuntades en la *recensio* del volum I de l'obra (NEORL XIV, xxxvii-xxlv) són igualment vàlides per a la part editada en aquest tom.

En efecte, l'aparat recull de manera sistemàtica les variants significatives dels testimonis *BS* i del text de les ORL (*o*), que es basa en *S*. A més, en determinats llocs crítics s'ha consignat també la variant que reporta el testimoni llatí, entre parèntesis després de la variant de *So* o, si afecta diverses variants, en nota i acompanyat d'un comentari dels editors. Si es considera d'interès des del punt de vista de l'anàlisi de versions del text, també s'han afegit algunes indicacions en nota per remarcar el tipus de modificacions fetes en el procés de revisió del

text que expliquen les diferències entre la primera versió catalana (transmesa per *AB*) i la segona (transmesa per *S*). Un exemple destacat d'aquest tipus de modificacions es troba al paràgraf 28 del capítol 122, dedicat als menstruals: la imatge dels alcavots present a la primera versió catalana com a exemple contrari del caràcter mitjancer de la natura humana de Déu per a la salvació dels homes és substituït per la del corredor de canvis en la versió llatina i en la segona versió catalana, la qual cosa mostra que la revisió feta entre la primera i la segona versió tendeix «a obtenir un text més prudent també en les seves imatges i comparacions» (NEORL XVII, 100).

Tenim a les mans un pilar més d'aquesta important edició, fonamental per als estudis lul·lians però també per a la filologia. Esperem que aquest projecte no s'aturi i que pugui continuar avançant amb el mateix rigor i bons resultats que fins ara.

Anna Fernández-Clot

11) Barrionuevo, «El Testamentum de Pseudo-Llull en la Obra del alquimista esloveno Janez Friderik von Rain»

In poche pagine l'autrice sintetizza con chiarezza e con validi riferimenti bibliografici sia lo sfondo culturale —la storia dell'esoterismo occidentale— su cui si colloca l'opera del von Rain, sia l'importanza degli scritti d'alchimia attribuiti a Ramon Llull in tale contesto, segnalando nella conclusione l'opportunità di proseguire e approfondire gli studi sulla loro influenza nella cultura slovena del tempo.

Janez Friedrich von Rain (n. 1613) pubblicò nel 1680 una dissertazione dal titolo *Praeservativum Universale Naturale. A natura & arte depromptum in omni morborum genere, Est Lapis Philosophorum, Cujus possibilitas, realitas, existentia is solus sit unicus morborum debellator Hercules*, in cui sostiene il valore di medicina universale del *menstruum*, solvente in grado di estrarre dai corpi composti il principio materiale originale (quintessenza) e di contribuire alla preparazione dell'oro potabile. Rain polemizzava con lo scritto dallo stesso titolo, dedicato a Leopoldo I d'Asburgo nello stesso anno dal medico Jakob Janez Dorbzensky, che identificava il rimedio universale con la saliva: *Praeservativum Universale Naturale Augustissimo Romanorum Imperatori Leopoldo I humillime oblatum: Saliva, Contra Omnem in Aere Serpentes Contagionem Praeservativum optimum*.

Von Rain, anch'egli appartenente all'entourage di Leopoldo I —di cui sono ben noti gli interessi alchemici— elabora le sue concezioni con esplicito e dettagliato riferimento all'alchimia pseudolulliana, che era stata una delle fonti di Paracelso e aveva un ruolo importante nel contesto paracelsiano e

post-paracelsiano. L'appartenenza del von Rain a questo contesto risulta chiaramente dall'equiparazione del *menstruum* all'*Alkahest*, il solvente universale nel quale Jean Baptiste van Helmont aveva identificato la panacea alchemica, che gli alchimisti medievali avevano denominato elixir. L'alchimista sloveno aveva chiaramente letto e assimilato il *Testamentum* pseudolulliano che, come mostra la studiosa, cita dall'edizione nel *Theatrum Chemicum* di Lazar Zetzner. Siamo dunque in presenza di un episodio poco conosciuto, del tutto coerente con gli sviluppi dell'alchimia nell'Europa seicentesca, che conferma da un lato la perdurante e vasta influenza degli scritti alchemici attribuiti a Ramon Llull nei più diversi contesti geografici, e dall'altro l'importanza dell'opera editoriale dello Zetzner, che incluse l'opera fondativa del *corpus* pseudolulliano nella sua ampia raccolta di scritti alchemici ma che, com'è ben noto, dedicò alle opere autentiche del filosofo un'altra sua impresa editoriale, altrettanto fortunata, contribuendo su versanti diversi alla permanenza di Llull nella cultura europea.

Michela Pereira

- 13) Baum, «Jewish Lullism Around the Expulsion: A Spanish-Catalan Fragment in Hebrew Characters from Ramon Llull's *Introductorium Magnae Artis Generalis*»
- 2) Baum, «Critical Edition of a Fragment of Ramon Llull's *Centum Formae* in the *Introductorium Magnae Artis Generalis*»

L'any 2018, Idan Pérez, de la Biblioteca nacional d'Israel, va publicar la transcripció d'un fragment lul·lià en llengua vernacle escrit en caràcters hebreus, tot apuntant que les definicions lul·lianes que s'hi reproduïen corresponien a les *centum formae* de l'*Ars*.¹

El present treball d'Ilil Baum aprofundeix en l'estudi d'aquest text excepcional que corrobora la importància de l'obra de Llull en el moviment conegut com a «escolasticisme hebreu», és a dir, l'apropiació de la filosofia llatina medieval per part dels intel·lectuals jueus, primer a la Península ibèrica i després de l'expulsió dels jueus l'any 1492 a Itàlia. El treball de Baum no només arriba a identificar la font del fragment, a saber, l'*Introductorium magnae artis generalis* —atribuït a Ramon Llull—, sinó que, a més, n'ofereix una anàlisi lingüística detallada, examinant amb gran cura el redactat híbrid català i castellà de les disset definicions lul·lianes. D'aquesta anàlisi, l'autora conclou que el substrat lingüístic del text és una traducció catalana de l'*Introductorium*,

¹ Vegeu Idan Pérez, «Las definiciones de Ramón Llull en un manuscrito judeocatalán de finales del siglo XV», *Iberia Judaica* 10 (2018), pp. 155-170.

diferent de la versió que es coneix com a *Llibre de definicions*, mentre que les formes castellanques del text corresponen a un superstrat posterior. Baum descarta, a més, la influència de l'aragonès sobre la forma híbrida del text. Segons la hipòtesi de Baum, el seu caràcter híbrid seria el resultat de les circumstàncies en les quals el text es va copiar a finals del segle XV o principis del XVI a Itàlia: un jueu d'origen català hauria dictat el text a un altre jueu de parla castellana, cosa que explicaria les contaminacions castellanques. Aquesta hipòtesi té implicacions també per a la història del text de l'*Introduitorium*. Així doncs, l'autora estipula l'existència d'una traducció catalana anterior a la que coneixem avui, és a dir, el *Llibre de definicions*, més fidel al text llatí que aquest darrer, on manquen, per exemple, les definicions del fragment aljamiat.

Pel que fa a la interpretació global del text, Baum hi veu un exemple més d'un «lul·lisme jueu» que tindria el seu origen en cercles de metges que, per completar la seva formació, s'havien d'abastir de coneixements filosòfics bàsics, sobretot de lògica, com ja va apuntar Charles Manekin respecte de l'escolasticisme hebreu. Amb això, l'autora matisa altres interpretacions que subratllen, en canvi, l'interès místic de pensadors jueus en l'obra de Llull.

L'estudi de Baum, que denota un rigor filològic i històric exemplar, ve acompanyat d'un apèndix amb l'edició del text aljamiat del manuscrit BVA, Vat. ebr. 375, juntament amb la seva transcripció en caràcters llatins i una traducció anglesa.

Alexander Fidora

14) Benlabbah, «Para un diálogo interreligioso: Ibn Arabi y Raimundo Lulio»

L'articolo è presentato come una comparazione delle idee di Ibn Arabi e Ramon Llull sulla tolleranza religiosa. Le differenze tra i due sono indicate fin dall'inizio dello studio: Ibn Arabi non era interessato alla controversia apologetica come lo era Llull, entrambi però mostrano un ideale di umanità legato al loro stato di mistici (p. 41). L'A. descrive con cura gli aspetti più importanti del pensiero del Muhyi al-Din, per il quale la pluralità di credenze e di tradizioni religiose è voluta da Dio. I concetti dell'Unità dell'Essere, dell'Uomo Perfetto e del Dio-amore conducono l'A. ad affermare che, per Ibn Arabi, l'essere umano è stato creato per raggiungere la perfezione, che lo distingue dalle altre creature. L'umanità quindi deve proteggersi e non distruggersi, e il messaggio divino basta per vivere nella pace (p. 46). Per quanto riguarda Llull, l'A. non considera la produzione mistica ma si concentra solo sui trattati sulla crociata, recuperando varie informazioni note, e concludendo con alcune domande retoriche legate alla conclusione «aperta» del *Gentil* la cui risposta è data dallo stesso Llull (ovvero che il Gentile si convertirà senza ombra

di dubbio al cristianesimo). L'A. a proposito chiede se questo corrisponda a un paradosso, a una mancanza di sincerità o a al pensiero complesso legato all'Arte e all'ingegno che serve per capirla (p. 50).

L'A. troverà risposte a questi dubbi in molte opere lulliane, dove si fa chiara l'interpretazione del maiorchino dell'unità divina (che non è in contraddizione con il suo essere trino) e della sua unicità (ci deve essere un solo Dio e non più di uno). L'idea lulliana di tolleranza non deve essere letta come permissivismo rispetto all'esistenza di altre credenze, bensì come una necessità di dimostrazione logica che il cristianesimo (cattolico) è la migliore chiave per la comprensione di Dio (cf. p.es. *il Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera*). Chi è fuori da questa legge sarà necessariamente condannato, ma il concetto di carità obbliga il buon cristiano a fare tutto il possibile per condurre i fedeli di altre religioni sulla via della salvezza (cf. p.es il cap. 81.6 del *Blaquerna*, nel quale dei frati che sanno l'arabo annunciano ai musulmani l'arrivo dei re cristiani per fare in modo che si convertano prima del passaggio dei crociati). Quest'ultimo concetto è ciò che rende diverso Llull dagli apologeti suoi contemporanei.

Il paragone proposto è decisamente sbilanciato a favore di Ibn Arabi, il cui concetto di tolleranza è certamente più moderno (per i nostri standard) di quello lulliano, mi chiedo però quanto questo dipenda dall'universalismo islamico, ovvero dal fatto che la rivelazione fatta a Maometto non disconosca quelle che lo hanno preceduto ma ne sia la massima espressione. Infine, un lavoro di *editing* più attento avrebbe dovuto evitare frasi poco felici come: «[Llull] escribió un texto feo en contra del Profeta Mohammed» (p. 46) o sviste come dire che il *Llibre del Gentil* è incluso nel *Blaquerna* (p. 49).

Simone Sari

16) Bonner, *L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús. Suplement*

L'Art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús (d'ora in poi *Manuale*) che Anthony Bonner pubblicava in inglese nel 2007, poi tradotto in catalano nel 2012, si apriva con una premessa di tutto rilievo: «Questo libro si occupa del metodo, non del contenuto; del come, non di che cosa», vale a dire dell'Arte lulliana e dei procedimenti logici su cui si basa il suo funzionamento. Da questa premessa programmatica scaturivano l'originalità e l'importanza di un volume che ha avuto il merito di spiegare la genesi e l'evoluzione dell'Arte, la cui centralità, per quanto riconosciuta dagli studiosi, è stata trascurata in favore di Llull scrittore, filosofo e missionario, in sintesi del «contenuto», come se questo si potesse estrarre dalla struttura che lo sorregge senza ripercussioni interpretative. La cura che Llull dedicò alla riconfigurazione dell'Arte, pre-

murandosi di spiegare minuziosamente le novità e gli aggiustamenti del proprio procedere, e la preminenza che le opere artistiche hanno nella tradizione manoscritta ci riconducono, in modo diretto e indiretto, alla preminenza del metodo.

Il *Supplemento* non si limita a integrare il volume del 2007: leggendolo si ha l'opportunità di ripercorrere l'intera vicenda dell'Arte attraverso un filo conduttore costituito dal valore che le lettere e le figure assumono dal *LC* fino alla fase ternaria, con un aggiornamento interpretativo che sempre insiste sul funzionamento del sistema.

Il denso supplemento prende infatti le mosse dal *Llibre del contemplació* (*LC*), testo che Bonner annoverava tra le omissioni del *Manuale* in quanto «previ a l'Art» e perché già fruttuosamente sondato da altri studiosi, in particolare Josep Enric Rubio, in rapporto alla fase quaternaria. La necessità di arretrare lo sguardo agli albori del sistema nasce da una serie di studi condotti con Albert Soler (a partire dal 2015) volti a illustrare l'intersezione tra forma e contenuto nella produzione libraria procedente dall'Autore, che comprende i cosiddetti «manoscritti di prima generazione». Alla novità dell'approccio filosofico lulliano corrisponde infatti la ricerca di una nuova forma di organizzazione testuale. L'esemplare ambrosiano del *LC* (A2 = Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. D 549 Inf.) registra l'importanza di una guida "sensibile" ai contenuti dell'opera, la quale non solo è evidenziata dall'incorporazione nel testo di un rudimentale sistema alfabetico, ma anche dalle illustrazioni marginali di cui una mano coeva («mà segona») corredò il testo, insieme illustrandolo e interpretandolo. Il *LC* viene incorporato nel *Supplemento* per documentare le recenti acquisizioni codicologiche e, soprattutto, per sottolineare come già in questa opera si manifestasse un'esigenza di formalizzazione, per quanto distante dall'assetto ternario, che costituisce una rottura sia nell'impianto espositivo dell'opera sia rispetto alla tradizione enciclopedica coeva.

La notazione alfabetica compare a partire dal cap. 328 del *LC*. Qui le lettere hanno solo la funzione di marcare la scala di un'ascesa dal mondo sensibile (a) a quello intellettuale (i), senza alcun valore combinatorio: costituiscono un invito all'astrazione rivolto al lettore perché si eserciti nell'associare una lettera al suo significato. La parola «figura» si applica infatti solo alle sostituzioni alfabetiche. Nei capp. 359-364 il ricorso alle lettere si complica: la parola *figura* può indicare tanto la sostituzione alfabetica del concetto che la lettera rappresenta, quanto l'accorpamento delle figure individuali, che Lull chiama «cinc figures entel.lectuals». Il ricorso a lettere e figure è motivato nel *LC* dalla necessità, costantemente ribadita, di superare la dimensione sensibile per approssimarsi a Dio, per pregarlo e onorarlo come si conviene.

L'allontanamento dalla sensibilità coinvolge la parola come strumento sensibile (tema su cui insiste nel cap. 155 del *LC*) del tutto inadeguato a esprimere concetti. La diffidenza verso il linguaggio naturale, la cui materialità sarà molti anni dopo attribuita a un senso specifico detto *affatus*, riguarda in primo luogo la teologia, quindi coinvolge l'esposizione del metodo dimostrativo e la stessa missione fondata sulla pratica della disputa. Il superamento della barriera linguistica verso la contemplazione e l'approssimazione alla dimensione intellettuale appare dunque come il motore di questa primitiva opzione per un alfabeto che dovrebbe condurre i destinatari a leggere e interpretare il testo in modo del tutto nuovo. L'esperimento fa sì che il sistema delle lettere sia usato in modo arbitrario: in ogni capitolo del *LC* si stabiliscono corrispondenze tra lettere e significati che il lettore dovrà memorizzare e applicare localmente per esercitarsi alla sintesi. La retorica lulliana della brevità si realizza attraverso la smaterializzazione del linguaggio ridotto alle sue componenti fondamentali, le lettere, che il lettore dovrà congiungere («*metre una fitxa o concepte en un altre*») per costruire attivamente il proprio percorso devozionale.

La seconda parte del *Supplemento* è dedicata all'Arte quaternaria nella versione rappresentata dall'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Rispetto al *LC*, cambia il passaggio dalla sfera sensibile a quella intellettuale grazie a dispositivi grafici e lettere che, entro un sistema al tempo stesso ontologico ed epistemologico, intendono rappresentare l'intera realtà. Cambiano qui i significati delle notazioni alfabetiche e le funzioni delle figure, che non indicano, come nel *LC*, solo mere sostituzioni grafiche, ma costituiscono il fondamento di una «ontologia interattiva». La notazione alfabetica amplia il proprio spettro di funzioni: oltre a indicare in modo univoco un concetto secondo il sistema della sostituzione già sperimentato nel *LC*, può anche indicare intere figure o concetti contenuti nelle figure, come avviene nella figura S, dove esse indicano gli atti delle potenze dell'anima razionale. Alle lettere possono anche corrispondere unità lessicali che svolgono la stessa funzione di etichette («*fixes*») nel concatenare la sfera sensibile a quella intellettuale. Il procedimento di mistione dei concetti avviene ora su base binaria: nell'*Ars demonstrativa* Llull spiega come introdurre i principi dei singoli triangoli della figura T nelle coppie di concetti che compongono ciascuna camera della figura elementare e dell'Alfabeto dell'opera. Questo capitolo non presenta novità rispetto al *Manuale*, ma costituisce un raccordo necessario tra il *LC* e la sezione dedicata alla tappa ternaria.

Il terzo capitolo, «Reorientacions de l'Art ternària», si apre con una riformulazione delle pp. 149-150 che nel *Manuale* affrontano il tema delle «definizioni». La novità di questa fase consiste infatti nella funzione delle defini-

zioni riguardanti i principi dell'Arte e delle domande (*utrum, quid, quantum* etc.) che consentono di creare una catena argomentativa valida per indagare qualunque soggetto. Scompare il discorso fondato sulla combinazione di etichette, mentre si dispiega pienamente il dinamismo ontologico che consente di formulare definizioni fondate sull'attività inerente a ogni essere, come nel noto caso di «Home és ens hominificant». Grazie al sistema correlativo questo dinamismo si può trasferire a qualunque entità. L'avvicinamento della struttura artistica alle forme discorsive della Scolastica si accompagna alla semplificazione del sistema che avrebbe dovuto garantire una maggiore diffusione del metodo. La rivisitazione comporta la riduzione delle figure da dodici a quattro. Il *Supplemento* contiene un'integrazione rilevante della sezione sulle «Regles e Qüestions»: esse costituiscono un ampliamento delle «definizioni», la cui lista resterà invariata a partire dalla *Taula general*. Proprio all'apparato delle «Regles e Qüestions» fa riferimento la «novità» che Lullo sottolinea nel titolo della *Logica nova* e nella descrizione di questo strumento di rinnovamento della conoscenza. Quanto alle lettere, diversamente dalla funzione rivestita nella fase quaternaria, ora la notazione alfabetica serve solo per indicare la collocazione dei concetti all'interno dell'apparato combinatorio.

Nella fase ternaria è centrale la nozione di *mixtio*, ampiamente trattata nel *Manuale*, che viene presentata nel *Supplemento* come «reorientació del joc d'acarament de fitxes» dell'Arte quaternaria. Il confronto tra i passi dell'*Arbre de ciència* e del *Llibre del gentil* consente a Bonner di sottolineare il cambiamento dei fondamenti dimostrativi tra le due versioni dell'Arte. Il fatto che nelle opere della fase ternaria, tra le quali l'*Arbre*, la commistione riguardi le definizioni e non i principi, comporta un cambiamento radicale della funzione delle figure. Nella tappa ternaria, la «Seconda figura» (T) contiene nove principi basilari dell'Arte che non costituiscono più solamente degli strumenti per studiare le conseguenze delle relazioni tra altri concetti, ma rappresentano essi stessi principi generali, entità da sondare come quelli della Prima figura (A). Si ha un'equiparazione del valore ontologico tra principi logici completi (Prima figura) e relazioni (Seconda figura), il cui valore non è più solamente strumentale ma, potremmo dire, «assolutamente relazionale».

La rielaborazione del sistema non prescinde mai da una costante che Bonner, attingendo alla filosofia contemporanea, chiama «atomismo concettuale»: l'Arte poggia sempre su concetti individuali o primitivi, siano essi presentati come etichette o, come avviene nella tappa ternaria, sotto forma di definizioni, cioè di intere proposizioni.

L'ultima sezione del *Supplemento* si sofferma su alcuni modelli interpretativi dell'Arte. L'Arte vuole essere un linguaggio nuovo e universale, capace

di superare le barriere che ostacolano la diffusione della fede cristiana. Llull aspira a creare una «comunità testuale» dotandola di un nuovo linguaggio che, sempre secondo la logica dell'astrazione ribadita costantemente nel *LC*, non può che essere universale. Questo linguaggio mentale, sondato dalla filosofia aristotelica come da quella cristiana, si basa sulle figure grafiche, sulle lettere che simbolizzano i concetti, e funziona attraverso il loro accostamento o mistione. Secondo Bonner la proposta lulliana presenta due aspetti di assoluta novità: l'idea che il linguaggio mentale sia costituito da concetti individuali, e la possibilità che questo linguaggio sia fondamentalmente computazionale.

Il punto di riferimento per l'atomismo concettuale è costituito dagli studi di Jerry Fodor, per il quale un *concetto lessicale* è una rappresentazione mentale semplice che si riferisce a oggetti e proprietà extramentali, ed è priva di struttura, cioè di costituenti o parti dotate di proprietà semantiche. Rispetto alla teoria dell'atomismo concettuale, che deve comunque confrontarsi con la questione semantica, Bonner evidenzia come nell'Arte lulliana la relazione che si pone tra concetto e ciò che esso rappresenta sia superata da un lato attraverso l'invenzione di un linguaggio artificiale, dall'altro dal fatto che i concetti sono realtà ontologiche. Questa opzione è già presente nel *LC*, dove Llull ricorre a relazioni reali immediatamente comprensibili per l'umano intelletto, evidenti e indiscutibili. Nella fase ternaria i principi della figura A e della figura T sono definiti primitivi, veri, reali, necessari e sostanziali. Bonner si sofferma sul diverso valore del termine «primitivo» in Fodor e in Llull: per il primo esso indica che un concetto è indipendente da altri concetti, anche quelli che entrano nella sua definizione; per Llull un principio è primitivo «perquè no hi ha res suject a cap d'ells [principis] dins del seu gènere» (*Liber de experientia realitatis Artis ipsius generalis*, 1308). La *primitivitat* non riguarda solo i principi individuali che costituiscono le premesse della logica lulliana, ma viene estesa anche alle definizioni e ai correlativi dei principi stessi che, nel loro dispiegarsi, formano una «essenza indivisa».

Dal confronto con la teoria di Fodor, Bonner ritiene di poter definire l'Arte lulliana un «chiaro esempio di atomismo concettuale». L'atomismo concettuale, che si trova associato a una teoria computazionale della mente, consente di passare dai concetti agli oggetti e dalle etichette alla sintassi. Nella fase quaternaria Llull crea una serie di (concetti-)oggetti selezionando per ogni «domanda» quelli necessari per giungere a una soluzione che consiste nella loro combinazione in una serie di camere. Tali «oggetti» si possono tradurre in un sistema binario da cui derivare relazioni logiche positive (possibili) o negative (impossibili). Anche il dinamismo ontologico della fase ternaria si potrebbe programmare attraverso un meccanismo analogo a quello di una funzione

matemàtica, ma in luògo delle trasformazioni dovute a variabili quantitative (x), Llull opererebbe trasformazioni qualitative di concetti invarianti. L'esito di questa incursione nell'informatica, che assimila l'Arte alla programmazione in C++ e in Java, cosí come quello nella filosofia contemporanea, ha un valore euristico in un duplice senso: interroga il pensiero lulliano secondo prospettive inusitate consentendo di isolarne componenti altrimenti trascurate, e suggerisce uno sviluppo teorico della ricerca. Se possiamo concepire l'Arte «com a llenguatge artificial i, específicadament, com a llenguatge mental computacional», sarà possibile tradurla in un programma informatico che ci aiuti a capirne meglio il funzionamento.

Il *Supplemento* si chiude con una riflessione complessiva sugli studi lulliani e sui luòghi comuni che, per dirla con Roberto Bolaño, considerano l'Arte una «macchina prodigiosa. Prodigiosa perché inutile». L'aggiornamento del *Manuale* serve anche a ribadire che l'Arte nel pensiero di Llull non è dettaglio marginale ma struttura preminente, e che è fondamentale studiare la relazione tra contenuti e procedimenti perché il procedimento è contenuto.

Elena Pistolesi

19) Buosi Moncunill, «El *Testament* pseudolul·lià de Jaume Mas: traducció o còpia de treball d'un alquimista català?»

Aquest article és una presentació de la tesi doctoral de l'autora, dirigida per qui signa, que s'ha de defensar pròximament a la Universitat de Barcelona i que té per títol *La suposada traducció de Jaume Mas del Testamentum alquímic pseudolul·lià*. El *Testamentum*, escrit en llatí a Londres el 1332 per un anònim d'origen català amb formació mèdica, és l'obra més antiga i important del corpus alquímic pseudolul·lià. Poc després de la redacció original llatina, amb una tradició molt complexa, es produí, vers 1332-1340, una traducció catalana anònima, potser obra del mateix autor, que es conserva en un manuscrit molt especial (Oxford, Corpus Christi College, 244): una «edició crítica» conjunta, de caràcter erudit, acabada pel canonge anglès John Kirkeby el 1455, que combina una versió de l'original llatí que es reclama feta, apòcrifament, a partir d'un text català, l'esmentada traducció catalana i fragments d'una traducció al francès anglonormand. Aquest manuscrit, parcialment autògraf de Kirkeby i d'aspecte igualment erudit, ha estat objecte d'una magnífica edició a càrrec de Michela Pereira i Barbara Spaggiari (Florència, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999). Les editores coneixien l'existència d'un altre manuscrit (París, BnF, Esp. 289), del primer quart del segle XVI, que contenia un text en català del *Testamentum* «traslladat» per un desconegut Jaume Mas, de la vila de Bagà (Berguedà). Centrant-se en l'edició de l'obra de Kirkeby, aquest manus-

crit va ser deliberadament deixat de banda per Pereira i Spaggiari, però, a partir d'un examen ràpid, van concloure de manera provisional que contenia una altra traducció, coetània del mateix manuscrit i d'una qualitat molt inferior. Aquest estat de la qüestió, que Stefania Buosi Moncunill exposa a l'article, era el vigent fins a l'inici de la seva recerca doctoral, i ha estat reproduït en diverses publicacions. Tal com explica l'autora, l'estudi aprofundit del manuscrit de Jaume Mas, que, a banda d'addicions posteriors, és autògraf, havia de verificar aquelles conclusions provisionals. Aquest estudi ha arribat a les conclusions següents, que s'avancen a l'article: 1) la suposada traducció de Jaume Mas no és tal cosa, sinó una còpia de la mateixa traducció antiga editada per Pereira i Spaggiari —«traslladar» significava a l'època tant 'traduir' com 'copiar'—, i per tant cal eliminar aquest personatge de les històries de la traducció catalana; 2) la còpia cinccentista de Jaume Mas modernitza molt la llengua —i això va enganyar aquestes darreres autores—, però, igual que el text d'Oxford, té elements de la *scripta* librària catalana primitiva —definida recentment i que en l'edició, d'acord amb la teoria precedent, es confon amb trets dialectals del català; 3) malgrat la modernització de la llengua, transmet un text més lliure d'errors que el proporcionat per l'anglès, que sovint no reconeix el català; 4) per això i perquè no té les llacunes que té el text català de Kirkeby, no és d'inferior qualitat, al contrari; 5) Jaume Mas és un personatge documentat el 1549, membre de la burgesia local de Bagà, amb interessos en la mineria i les fargues, i amb un fill i un net que van ser metges; 6) el seu manuscrit no és una recopilació erudita, sinó un còpia de treball d'un alquimista. El manuscrit de Jaume Mas és un testimoni de gran valor de la pràctica de l'alquímia als Països Catalans durant el segle XVI i de la recepció i ús, en aquell període, dels textos produïts en català en les centúries precedents. La tesi doctoral de Stefania Buosi Moncunill és la primera que es dedica als textos catalans antics d'alquímia.

Lluís Cifuentes

23) Calpe Melendres, «Ramon Llull i Xavier Zubiri: dues visions convergents del cristianisme com a plenitud de l'experiència teològica»

Aquest treball és continuació del ressenyat a *SL* 58 (2018), p. 230, que glossava dues de les tres referències a Ramon Llull detectades a l'obra de Zubiri. Calpe remarca d'entrada el paper de les arrels àrabs del pensament de Llull, que és un tema al qual el pensador basc era sensible, pp. 31-33. Es discuteixen seguidament les «Semblances i diferències entre la base de l'Art lull·liana i el plantejament zubirià», pp. 33-40. L'autor de l'article compara la figura A de l'Art amb els seus principis, i les «quinze poderosidades reales» que, segons Zubiri, l'ésser humà ha anar descobrint al llarg de la història per

configurar l'experiència de la «deidad», a la llum de suggeriments extrets de l'article d'Umberto Eco sobre l'Art i del llibre d'Orlando Todisco, *La libertà, fondamento della verità*. Les pàgines 40-42 glossen la frase «Les demostracions lul·lianes expliquen els misteris de la fe sense esgotar-los», ajudant-se de la recent edició de la *Disputa entre la Fe i l'Enteniment*, a càrrec de Batalla i Fidora i amb referències de fons al pensament de Leibniz. L'apartat següent penetra en «La demostració de la trinitat i del caràcter trinitari de la realitat», pp. 42-45. Hi ha un filó que connecta els plantejaments lul·lians amb Zubiri i que passa pel «dinamisme intrínsec i etern de totes les dignitats divines que es reflecteix en el dinamisme intrínsec i temporal de les coses creades», p. 43. La darrera reflexió versa sobre «La demostració de l'encarnació i del seu caràcter trinitari», pp. 45-51. Ni Llull ni Zubiri no fan dependre les seves demostracions de dades antropològiques sinó que treballen a partir del cristocentrisme. Llull defensa com Duns Escot «el primat absolut de Crist en la creació», p. 46. La citació de Zubiri de la p. 47 es pot reconduir «a la projecció *ad extra* de la pròpia índole trinitària de Déu en Jesucrist». El misteri salvador de la trinitat, comentat per l'autor a partir de textos evangèlics i de doctrina eclesiàstica (*Gaudium et spes*, textos de Ladaria), és objecte de reflexió tant per part de Zubiri com de Llull, de qui se cita el *Llibre del gentil*. Més concretament es destaca el problema de la topada amb l'Islam a propòsit d'aquest punt central del cristianisme, que Llull al·ludeix també en els obres de Messina. Les «Conclusions», pp. 51-55 recapitulen el fil argumental del treball enfocat cap al tema candent del diàleg amb els musulmans.

Lola Badia

24) Colomba, «Ad umbram cuiusdam arboris speciosae»

La representació de la natura és un motiu corrent als textos de l'edat mitjana; tal com ensenya Curtius els referents són bíblics i extrets de la literatura clàssica escolar: «*i loci laeti et amoena virecta virgiliani (Eneide VI 638), diventano assieme al bosco composito topoi fortunatissimi e schematizzati concettualmente prima dalla retorica tardoantica e poi dalla dialettica del XII secolo*», p. 65. Llull utilitza aquest recurs per emmarcar el lloc de trobada al *Llibre del gentil* i crea un ambient de tons «edenics e bucolici», p. 66. Llull també empra l'oposició «città»/«foresta», ocasió en què destaquen els valors simbòlics de l'acció i de la contemplació, la segona centrada en els suggeriments poderosos i diversificats de motius com la font i els arbres. L'autora posa en evidència la lectura lul·liana artística del símbol arbori, al *Gentil* a d'altres obres. Els elements de natura d'aquesta obra prefiguren l'ús que se'n fa al *Llibre d'amic e amat*, atès que ja combinen la *scientia* amb

l'amantia. «Anche nel *Liber amici* la natura si offre come sfondo in alcune massime. Si tratta di immagini metaforiche di un mondo naturale astratto, che esprimono i ragionamenti e le inquietudini interiori dell'amico e ne divengono simbolo», p. 72. L'autora ressegueix la tipologia dels elements naturals que són a la base de les metàfores de l'opuscle místic amb una bibliografia posada al dia i amb atenció a les connexions amb la sensibilitat franciscana. El verset 47 del *Liber amici* —els textos del Llull literat se citen sempre només en llatí— condueix les reflexions de l'article als ecos de la tradició trobadoresca: «Stabat amicus solus ad umbram cuiusdam arboris speciosae», p. 74. A les darrers pàgines es pondera el paper literari dels elements naturals com a expressió del bé implícit en la creació, camí de l'acostament al Creador.

Lola Badia

25) Conde Solares, «The Moral Dimensions of Sufism and the Iberian Mystical Canon»

Carlos Conde ens proposa tornar a visitar les subtils fonts que conformen el torrent de la mística hispànica. Si l'article té un protagonista, aquest és San Juan de la Cruz. De fet, l'autor n'és un especialista, amb una lloable capacitat d'encarar les tradicions jueves i islàmiques que hi conflueixen. Per esbossar el marc cultural del místic sant Juan, profund i enormement primorós, el primer al·legat de l'article és la invocació a la *convivència* que caracteritza la cultura hispànica del Segle d'Or. Destaca que la producció islàmica andalusí de tipus espiritual i l'il·luminisme hispànic concorden amb la importància del tema del amor: en ambdós casos, la natura apareix com un gran símbol que nodreix de diverses imatges. El seu estudi detalla l'aparició del tema de l'ocellet a la branca d'una vinya, tema que rastreja des de tradicions preislàmiques fins a sant Juan de la Cruz. El problema és, com bé sap l'autor, l'establiment de les relacions de transmissió de la idea (influència o paral·lel?). L'oralitat dels textos medievals i la seva penetració en les tradicions populars, sobradament documentades com a influents en la literatura escrita, és també esmentada com a possibilitat, diguem-ne, metodològica. El segon argument principal de l'article és que per explicar la presència comuna de certs temes entre els espiritualistes musulmans i l'il·luminisme del Segle d'Or cal tenir en compte els antecedents que varen filtrar la influència islàmica sobre la producció cristiana. I ara apareix Ramon Llull, confirmat per l'autor com una influència sobre els Carmelites (com era sant Juan): l'exemple esmentat per Carlos Solares és l'ús de l'arbre. És evident l'encert d'haver recordat l'esment específic als sufís que presenta el *Llibre d'amic e amat*; però, més especialment, la possible influència sobre sant Juan. En recollim literalment la redacció: «The Francis-

can's natural and allegorical imagery is a clear precedent to the aesthetics, and the poetic harmonies, of St John of the Cross's *Spiritual Canticle*. The literality of Llull's tropes seems almost a guide for the Carmelite's commentaries on his *Subida del Monte Carmelo*: "the paths through which the lover chases the beloved are long, dangerous, full of trepidations, sighs, and cries, and enlightened by love [*les carreres per les quals l'amic encerca son amat son llongues, perilloses, poblades de consideracions, de sospires e de plors, e eluminadas d'amors* (Ramon Llull, *Llibre d'amic e amat* 2, —sense citació directa a l'article—].» M'agradaria suggerir que es consideri aquesta última idea tenint en compte el treball de César González Álvaro, «Aproximaciones al viaje místico: Ramon Llull y San Juan de la Cruz», *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 21 (2016), pp. 43-74.

La idea que afecta la presentació de Ramon Llull com a transmissor de matèria islàmica influent en l'espiritualitat del Segle d'Or espanyol em sembla correcta i important. Ens movem, però, en el terreny del lul·lisme hispànic del s. XVI, és a dir, en el complex marc de debat entre Contrarreforma i l'anomenat Il·luminisme, en el qual, els místics apareixen presentats com a heterodoxos. En canvi, no vull estar-me de problematitzar la situació: si Ramon Llull és influent sobre sant Juan de la Cruz (escullo el nom com a protagonista de l'article que estem presentant), com ha estat conegut o llegit per ell? La textualitat de sant Juan, sembla, no permet donar res per segur. Cal recordar, però, que el «místic» Llull també va ser utilitzat per a la redacció d'obres per a la conversió d'infidels, una dimensió que l'allunya de la seva presentació espiritualista; però una literatura que ara s'està estudiant i que, sens dubte, forma el gruix principal de la producció antiislàmica del moment i del debat sobre els *moriscos*. La connexió que fa Carlos Solares sobre els Ploms de Sacromonte, descoberts precisament en el moment en què sant Juan es troba a Granada, va en aquesta direcció. És a dir, un místic com sant Juan no és alié a la literatura adreçada *contra los moros*, certament abundant en la seva època, i, per tant, la seva actitud espiritualista pot haver estat, en bona part, una reflexió de rebuig sobre la discriminació que s'estava oficialitzant. És més que probable que entre les seves lectures hi hagués aquest tipus de producció, en la qual també hi apareixia recollit Ramon Llull, però que la seva intel·ligència en fes una lectura de tipus espiritual que, en el fons, rebutjava la intenció d'aquestes obres, tot i que li permetia accedir a continguts com ara citacions de Llull. Però la meva recensió de l'article de Solares no em permet ara estendre'm en aquesta qüestió.

31) Ensenyat Pujol, «Ramon Llull i Anselm Turmeda: dues actituds mallorquines enfront de l'Íslam»

En aquesta ponència, llegida a les XXXI Jornades d'Estudis Històrics Locals *La Barbaria i les Balears: les relacions entre Tunís i l'arxipèlag al llarg de la història*, Gabriel Ensenyat compara l'actitud davant l'Íslam dels dos escriptors mallorquins de l'edat mitjana més importants: Ramon Llull i Anselm Turmeda. Ensenyat comença remarcant una sèrie de paral·lelismes força evidents entre ambdós escriptors: tant Llull com Turmeda deixaren textos autobiogràfics extensos (això és, *Vida coetània* o *Vida de Mestre Ramon* i *Tuhfa*), que ens donen informacions també sobre les seves relacions amb el nord d'Àfrica; tots dos tenen unes biografies dividides en dues fases o moments contraposats (el Llull pecador oposat al Llull convers i el Turmeda cristià envers el Turmeda musulmà); un i altre varen haver d'aprendre l'àrab i escriviren en aquesta llengua, tot i que els textos en àrab de Llull s'han perdut, mentre que l'obra de Turmeda en àrab s'ha conservat; ambdós foren perseguits per la Inquisició en els segles posteriors a la seva mort; entorn d'un i d'altre es varen originar falses llegendes de martiri; etc. És ben clar, però, que l'islamisme va tenir un paper determinant en els dos casos: en Llull va ésser per combatre'l i en Turmeda, per convertir-s'hi.

Establerts els paral·lelismes i puntualitzades també les diferències entre ells, Ensenyat passa a estudiar les relacions de cada un dels dos personatges amb l'Íslam i amb el nord d'Àfrica. Primer es refereix a Ramon Llull. Ens parla de la seva activitat missionera o apologetica, del coneixement de la realitat islàmica que ja havia tingut a Mallorca mateix —on encara, després de la conquesta, hi residia un gran nombre de musulmans—, dels viatges del beat a Tunís (1293 i 1314-1315) i a Bugia (1307), de les relacions plàcides de Llull amb els musulmans durant la seva darrera estada a Tunís i de la llegenda de la seva mort per martiri a les terres nord-africanes. Pel que fa a Turmeda posa en relleu la fidelitat cap als musulmans, que es palesa a *Tuhfa*. Ensenyat es refereix a la idea de la revelació que la fe vertadera era la musulmana com a causa de la seva conversió, tal com explica Turmeda mateix. Però esmenta diverses teories sobre les raons que ocasionaren el seu pas al món àrab, que potser són més profundes i reals que una revelació: el desig de contreure matrimoni, la influència de l'averroisme, les raons polítiques, uns hipotètics orígens jueus o àrabs, la por als càstigs de la Inquisició... Tot i això Ensenyat constata l'interès que Turmeda sempre mantingué per Mallorca després de la seva conversió a l'Íslam.

En resum, es tracta d'una ponència reveladora d'uns curiosos paral·lelismes i que sobretot aprofundeix en l'atenció que els dos principals escriptors medievals de Mallorca varen tenir envers el nord d'Àfrica i l'Íslam.

Pere Rosselló

- 32) Esquerda i Bifet, «María en la experiencia de los místicos, ejemplo de “Via Puchritudinis”, con especial referencia a Ramón Llull»

L’A. presenta un percorso mariano nella mistica cristiana seguendo la *via pulchritudinis*, che si concretizza nell’esaminare la realtà umana, storica e socioculturale attraverso la bellezza della creazione e della redenzione, come complemento e non alternativa alla teologia sistematica (p. 143). Maria entra in questo discorso estetico in modo spontaneo (p. 145) e la sua bellezza diventa paradigma della Chiesa e dell’opera dello Spirito Santo, ma anche lo specchio nel quale si riflettono i misteri della fede che suscitano più l’ammirazione che la comprensione intellettuale (p. 147). Nella seconda parte si presenta una sintesi di alcuni autori tanto orientali quanto occidentali: Efrem il Siro, Gregorio Nisseno, Gregorio di Narek, Anselmo, Bernardo, Ildegarda, Bonaventura, Tommaso d’Aquino, Giovanni d’Avila, Teresa d’Avila, Giovanni della Croce e Teresa di Lisieux. Ogni autore è introdotto da una breve biografia seguita da alcune citazioni, più o meno commentate, riguardanti il tema studiato. A Llull è dedicata la terza parte, che dopo una succinta presentazione della vita (nelle due dimensioni: attiva e contemplativa) e dell’opera del maiorchino, riprende le riflessioni che l’A. aveva proposto nell’articolo, *La clave evangelizadora del beato Ramon Llull* (recensito in *SL* 47, p. 192). Dopo un riassunto dei temi mariologici presenti nell’opera lulliana si concentra sull’opera in versi del beato. Nonostante citi la traduzione in italiano del *Llibre de santa Maria* fatta da chi firma questa recensione (alcune delle idee esposte con dei generici *algunos autores* o *los estudiosos* si ritrovano nell’introduzione che abbiamo fatto per quel volume) l’A. non è a conoscenza delle edizioni che lo stesso servitore ha pubblicato dei poemi mariani studiati, preferendo all’edizione critica NEORL (2012) o all’edizione divulgativa Barcino (2016) la vecchia antologia *OL* (1948). Nei volumi indicati l’A. troverà commenti, precisazioni e informazioni aggiuntive, oltre a chiarimenti sulle datazioni e sui legami tra i due *desconhorts*.

Simone Sari

- 33) Ferrero Horrach, «La patrimonialització de la figura de Ramon Llull. Estat de la qüestió»

Com indica l’autora del treball, aquest article tracta «de la necessitat de desenvolupar recursos turístics culturals a Palma vinculats a la figura de Ramon Llull» (p. 117). Aquest objectiu s’estableix en relació amb el repte que bona part de la societat mallorquina s’ha fixat d’abandonar el denominat «turisme de sol i platja» i substituir-lo per un turisme més selecte, que valori altres elements patrimonials com la conservació del patrimoni natural i cultural.

L'autora constata la universalitat de Ramon Llull, ja que en el terreny de la cultura és el mallorquí més conegut arreu del món. A partir de les idees exposades per Francesc González Reverte i Soledad Morales Pérez al llibre *Ciudades efímeras. Transformando el turismo urbano a través de la producción de eventos* (2009), Ferrero es refereix a la importància que les ciutats i la cultura han adquirit en l'activitat turística actual. Tot centrant-se en la ciutat de Palma, constata que l'únic recurs patrimonial de caràcter permanent relacionat amb Ramon Llull que la ciutat té és el sepulcre del beat a la basílica de Sant Francesc. Aquest indret es troba en una posició destacada (la número 10 de 149 llocs o activitats que es poden fer a Palma) segons el web de viatges Trip Advisor. A més, és un lloc visitat sobretot durant els mesos de setembre a novembre i no durant els mesos d'estiu, quan predomina a l'illa el turisme de masses. L'autora constata que «A banda de la tomba de Ramon Llull a la basílica de Sant Francesc de Palma, no hi ha cap altre recurs patrimonial de caràcter permanent vinculat a Ramon Llull» (p. 122). Igualment, constata que les úniques visites guiades relacionades amb Llull existents a Palma estan orientades de cara als estudiants de l'illa, però no a persones adultes o als turistes. També l'article posa en relleu que «no existeix cap centre d'interpretació o casa museu de recreació d'ambients lligat a la figura de Ramon Llull a Palma» (p. 123). Davant aquest panorama Ferrero fa dues propostes per patrimonialitzar la figura de Llull: l'oferta de visites guiades amb caràcter permanent centrades en Ramon Llull i la creació d'una casa museu o centre d'interpretació sobre el Mestre. L'autora del treball arriba a la conclusió que la patrimonialització de Llull pot ésser beneficiosa tant per al sector turístic, que així pot veure reforçada la seva oferta cultural de cara als visitants, com per al món cultural autòcton, que veuria ampliada la seva oferta de cara als residents a l'illa.

Pere Rosselló

38) Giles, «The problem of interreligious peacemaking in the works of Ramon Llull»

The author starts by reviewing 5th century poet Prudentius' allegory of the *Psychomachia*, featuring the triumph of *Pax*, and claims that it led to the 13th century tradition of 'shielding' oneself by virtues against the vices. He then moves on to explain that the medieval notion of *militia Christi* conceived of the crusades as a means of Christian peace making and unifying the church while the Templars were seen as an ascetic army of 'knights of Christ'. These claims are substantiated by references to modern interpretations of the history and propaganda of the crusades, not directly by texts

from the time itself, thus they depend on the perspectives of several secondary authors.

On this basis the author interprets Ramon Llull's «ideas of interior and exterior peacemaking in a number of representative texts» by the *Doctor illuminatus*. The author moves from «Fostering Dialogue», where Llull is shown to possess intellectual openness, to «Calling for Crusade», when Llull plans «to move closer to a world without war by first calling for a crusade designed to convert Muslims through armed coercion» to «Internal and External Peacekeeping», explaining the concept of “spiritual combat, putting a temporary end to hostilities, and finding an inner, lasting peace”.

The paragraph entitled «Fostering Dialogue» focusses on the historical circumstances concerning the reconquest of Mallorca, reflects on the *Llibre de l'orde de cavalleria*, then the *Llibre del gentil e dels tres savis* and concludes with the *Ars Magna*. «Calling for Crusade», based on Gabriel Ensenyat's study (2008) together with Stone and Beattie (both 2018), revisits the *Tractatus de modo convertendi infideles*, *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, and the *Liber de participatione christianorum es saracenorum*. «Internal and External Peacekeeping» centres around Llull work *Blaquerna* (still called *Blanquerna* by the author) and its *Libre d'amic e d'amat*. Moreover the author here identifies Llull's Sufi sources as having been both al-Ghazali and Ibn al-Arabi, thus contradicting the Arabists Asín Palacios (1931) and Cruz Hernández (1977) on the basis of Mastnak, *Crusading Peace* (2002) and Cook, *Understanding Jihad* (2005).

The author tries to make sense of Llull's (shifting) perspective on the usefulness of war for conversion which makes this a helpful article for those who look for some guidance for answering this question. However, my impression is that he mainly does so on the basis of secondary literature, not the original texts, which makes his interpretation of «interreligious peacemaking» in Ramon Llull's thought the interpretation of interpretations.

Annemarie C. Mayer

40) Mansur Moreira, «Raimundo Lúlio e o diálogo inter-religioso medieval (Século XIII)»

This article deals with Ramon Llull and the interreligious dialogue in the Middle Ages (13th century). However, the statement «that interreligious dialogue is only possible when each involved party places their faith ‘in parentheses’» (abstract, p. 52; p. 53), logically speaking, jeopardizes the whole enterprise of «interreligious dialogue» in the strict sense of the word.

Granted, one can debate whether interreligious dialogue in the modern sense did already exist in the 13th century. Yet surely the author does not want to insinuate that Llull opts for bracketing out the different faiths when joining the table of interreligious exchange. This would rather resemble a soccer match with only referees but no players. Llull writes about and intends to interact with representatives of the three Abrahamic faiths; they are believers. The method how Llull himself goes about and how his protagonists interact is a rational one, based on common sense. Llull proves to be a realist when he states, «Infideles non stant ad auctoritates fidelium, et tamen stant ad rationes» (*Liber de demonstratione per aequiparantiam*, prol. 4, ROL IX, 221.). Non-Christians cannot be expected to abide by Christian authorities, be they (holy) books or influential persons, but they are amenable to reasoning. Yet I wonder whether this already justifies the apodictic claim that «the arguments must neither be based on fideism nor on religious authority, but have to be exclusively rational» (p. 53). If Llull's rational approach were that strict, it would justify Nicholas Eymerich in putting Llull's writings on the index. Eymerich did not do this because of Llull's openness towards other religions but because of the alleged demonstrability of the most important mysteries of the Christian faith like the Trinity. Mansur Moreira seems to contradict his own claim by stating that Llull «under no circumstances neglects the value of faith by placing it as a subordinate to reason» (p. 56). Without doubt, however, he is right in pointing out that the relation between faith and reason is at the core of Llull's approach to 'reasoning' with his non-Christian contemporaries about his own and their faiths but that it is an intricate and complicated relation and that Llull strives to provide «a path that can safely lead to the knowledge of God that transcends any human interpretations driven by culture, tradition or even religious feeling» (p. 53). The author briefly sketches Llull's historical context and moves on to the historical-philosophical context of discovering Aristotle in the west, where «Llull was the only thinker who completed the Aristotelian discovery of act and potency, attributing the Pure Act to the supreme reality of God» (p. 54). Of Llull's numerous writings on how representatives of different religions should and do encounter each other this contribution mainly concentrates on *The Book of the Gentile* and the *Three Wise Men* as its textual basis, retelling the frame narrative and summarizing the logical method of Llull following the ten points compiled by Esteve Jaulent (unfortunately there is no source given for this reference to Jaulent; supposedly it refers to «O esse na ética de Raimundo Lúlio») on the function of the flowers of the trees in *The Book of the Gentile* (p. 54-55). Also an explanation of the actual content, the presentation of the three respective creeds by the three wise

men, is missing. However, some interesting questions regarding the doctrine of God are asked (like «Could God, through infinite power, destroy God-self with this power?», p. 55) and some helpful conclusions on the conditions of interreligious dialogue according to Llull are drawn: freedom of conscience and in-depth knowledge of the religions of one's dialogue partners are fundamental elements; the purpose of such dialogue are a healthy coexistence and a physical proximity, which will lead to a decrease in hate, rivalry, and physical violence. Moreover, by coming to know one's own faith better and being more deeply convinced of it as well as by coming into contact with someone else's faith, one acquires a comparative knowledge of religions. Also in this regard Llull's insight implies that «in order to understand it is necessary to love and in order to love it is necessary to understand» (p. 56).

Annemarie C. Mayer

42) Nowviskie, «Ludic Algorithms»

«I think you've missed your audience» —the opening phrase of the introduction to this book, as a reaction to a talk outlining a new vision for the use of technology in history teaching and research— is one which those of us who had occasion to lecture on Llull's Art to historians of philosophy or theology have felt, if not actually heard. To people who have spent years studying their field, it must feel not unlike an invasion from another planet. It's also a complaint that goes back centuries, and in fact must be similar to what the Parisian university students, around 1288-1289, complained about upon hearing Llull's first lectures on the Art, a situation undoubtedly reflected in Le Myésier's caustic remarks about «the ocular fatigue and the confusion of meanings» inherent in the figures of the *Ars demonstrativa* from the same period.

If it is salutary to have Llull presented as a forerunner in the use of technology with his discourse, it is a pity that the author of this article based her explication of the subject almost completely on Martin Gardner, who thought the circular figures of the Art were wheels, when in fact there are no wheels at all in the Art. All Llull's circular figures are static, with the exception of a few volvelles, whose role is very restricted (in the best-known examples, to the working out of a *Tabula*). This divergence is crucial. With wheels you can generate vast amounts of combinations, among which you have to devise some system for finding what you want. This is why Nowviskie, describing the Art as a system «of inscribed, inter-rotating wheels», goes into Turing machines, algorithmic operations, Ada Lovelace, the Kabbalah, OuLiPian literary production, John Cage's aleatory musical compositions, etc. With Llull's fixed circles and (mostly) binary combinations, whose implications he

is careful to explain, we are in a very different, strictly limited world. Nothing is aleatory, if the reader has the patience to work out the detailed program he presents. Nowviskie, I think, is trying to show that Martin Gardner's «derisive description of Llull's *Ars Magna*» is salvageable with more modern methods, but basically, it's trying to salvage the unsalvageable. I see that Nowviskie's bibliography on Llull has nothing after 1999. In the last twenty years a lot of water has gone under the bridge, some of it showing how the Art actually functions, offering explanations that might be apposite in this context, and much of it based on Llull's own attempt to regain his footing after being told by Parisian students that «I think you've missed your audience».

Anthony Bonner

45) Perelló Femenia, «Ramon Llull a la poesia de Miquel Costa i Llobera»

46) Perelló Femenia, «Joan Alcover i Ramon Llull».

Amb aquests dos treballs, Maria Antònia Perelló, especialista en les dues figures cabdals de la Renaixença mallorquina, fa un apropament als temes i a les figures de reminiscència lul·liana que es detecten en l'obra de Mn. Costa i Llobera i en la de Joan Alcover, dos autors que tanmateix seguien el viarany dels intel·lectuals del tombant de segle XIX al XX i s'emmirallen en l'Il·luminat com a cappare de la pàtria i de les lletres catalanes. És així que per a Costa i Llobera esdevé «un filó literari» i un model de l'esperit missioner religiós, que connecta, segons Perelló, amb el misticisme del poeta, la qual cosa el porta a desenvolupar un seguit d'imatges vinculades a la biografia lul·liana i que Perelló comenta. N'és el cas del poema XXXX. Més interessants resulten les informacions extretes dels diferents epistolaris, que ens posen en situació sobre la recepció que tengueren aquests poemes: és si més no destacable el cas de *Miramar*, que l'autor considerava mediocre i que, en canvi, va tenir una excel·lent acollida. Igualment cal tenir en compte, segons Perelló, els pròlegs que elaborà Costa i Llobera per a l'edició de Jeroni Rosselló.

En el cas de Joan Alcover, afirma la investigadora que Llull també era present en la seva poesia des dels inicis i en glossa els poemes més significatius en aquest sentit, com són *Miramar* o *Mallorca i Ramon Llull*. Igualment, les conferències de temàtica lul·lista ocupen un lloc important en la trajectòria del poeta. La primera és la conferència «El lulismo en Mallorca desde mediados del s. XIX», que pronuncià a l'Ajuntament de Palma el dia 15 de juny de 1915, en motiu del centenari del naixement de Llull, en la qual la figura de Mateu Obrador era evocada com una de les principals en l'erudició lul·liana del moment. La segona és *Jeroni Rosselló*, pronunciada el 23 d'abril de 1900

quan l'editor va ser nomenat fill il·lustre de Palma i Alcover en feia la semblança. El punt que ens ha semblat més rellevant del treball és la connexió que s'estableix entre la contemplació lul·liana i l'alcoveriana, que assoleix en la *Humanització de l'art* la seva màxima expressió. D'aquí l'afirmació que «Com Ramon Llull, [Joan Alcover] veia el fet de contemplar com un fet natural de l'home i de la vida humana. La contemplació per ambdós escriptors mallorquins esdevé l'única finalitat de la vida: si per a Ramon Llull la finalitat més alta era contemplar les virtuts de Déu, per a Joan Alcover l'objectiu últim de l'home és la contemplació de la vida en ella mateixa» (pàg. 119).

Tot i que són dos treballs independents, hem volgut ressenyar-los conjuntament atenent el fet que són consecutius en un mateix recull d'actes i, sobretot, que hauria estat interessant d'establir un diàleg entre les imatges i el tractament dels tòpics lul·lians als quals es refereixen ambdós poetes.

Maribel Ripoll

47) *Ramon Llull y el Lulismo: fe y entendimiento*

El volum recull les actes del col·loqui celebrat al Col·legi de Sant Francesc de Palma els dies 5-7 de març del 2020, organitzat pels franciscans del TOR i l'Institut d'Estudis Hispànics de la Modernitat de la UIB. El lector pot accedir a la crònica de la trobada al número anterior d'aquesta mateixa revista (SL 60, p. 217-219), però la publicació de les intervencions permet sempre copsar amb més detall les idees vessades en un intercanvi oral, sense comptar que, en ser posades per escrit, solen adquirir sovint una amplitud major. Farem, doncs, un repàs general al contingut del llibre, amb la intenció de remarcar-ne els elements més destacats.

El títol fa referència a dos conceptes clau en el pensament de Llull i en la seua recepció posterior: fe i enteniment. Si bé no tots els capítols tenen per igual, a primera vista, una relació evident amb aquests termes, el conjunt sí que ofereix una visió aclaridora sobre alguns punts determinants que, d'una manera o altra, tenen a veure amb aquesta parella conceptual. Les aportacions es distribueixen en tres parts. La primera, dedicada al pensament de Ramon Llull, s'obri amb un estudi de Fernando Domínguez sobre el context geopolític que explica el contingut i les característiques del *Liber de acquisitione Terrae sanctae*, escrit a Montpeller l'any 1309. Domínguez, editor i bon coneixedor dels tractats lul·lians sobre els projectes de croada, parteix de la comparació d'aquest text amb el *Liber de fine*, per posar així millor de relleu el caràcter específic d'un opuscle pensat per a proposar al Papa una justificació teòrica als plans de Jaume II d'Aragó per a la guerra contra Granada. Les complexes i enrevessades relacions diplomàtiques, que posen en joc un entramat d'interessos

no sempre coincidents entre si, són disseccionades en aquestes pàgines amb una claredat notable que ens fa percebre Llull i la seua obra des d'una perspectiva diferent a l'habitual, com un bon coneixedor dels intersticis de la política internacional que sap aprofitar estratègicament, quan li convé, per a treure profit de cara a la consecució dels seus objectius missionals. La consideració del *Liber de acquisitione Terrae sanctae* en el context històric en què va ser escrit mostra així que conté, en paraules de Domínguez, una proposta intel·ligent i realista, i que no és possible copsar plenament el pensament de Llull sobre la croada sense un coneixement profund del rerefons polític que l'explica.

Les altres dues aportacions encabides en aquesta primera part dedicada al pensament de Llull van en la mateixa línia de ressaltar el context sobre el qual es perfila l'obra lul·liana. En aquest cas es tracta, respectivament, del context social i del científic. Gabriel Ensenyat ens ofereix una recopilació de textos del Beat referits a la seua visió de la burgesia, dels quals deriva una imatge en general positiva d'aquesta classe social i del seu paper en el programa lul·lià de reformes. Lola Badia, al seu torn, recorre els diversos significats del terme «natura» en l'obra de Llull i les dimensions que abasta: literària, mèdica, «artística»... La discriminació dels diferents sentits d'aquest mot clau en la filosofia medieval és fonamental per entendre'n l'ús en els textos del nostre autor, i a aquesta tasca es dedica Badia, amb uns resultats aclaridors que ens mostren, com afirma en conclusió l'estudiosa, que sols un buidatge exhaustiu de l'obra de Llull pot donar compte de totes les connexions del terme.

La segona secció del llibre es dedica al lul·lisme i l'espiritualitat. La primera aportació d'aquesta part connecta, en certa manera, amb l'anterior, ja que Jordi Gayà ens hi ofereix una detallada exposició de l'ús lul·lià de tres metàfores relacionades amb el món natural: la de l'oli que sura sobre l'aigua, la de l'empelt i la de la barreja de l'aigua i el vi. Com ens recorda l'autor del capítol, la metàfora en Llull no té simplement un paper retòric, sinó que entra de ple en la dimensió argumentativa del discurs amb un valor demostratiu. Les dues primeres metàfores han estat emprades en diverses obres per explicar, precisament, la relació que s'estableix entre la fe i l'enteniment. Gayà examina el que anomena la «raó del significat» de cada metàfora, el significat científic del fenomen descrit en cada cas, a partir de textos d'Aristòtil, d'Albert el Gran, etc. L'explicació natural del significat de la metàfora ajuda a entendre'n el valor i fa palesa tota la complexitat que hi ha al darrere d'una imatge aparentment simple com la de l'oli i l'aigua. Així, Llull és conscient que, en aquest cas, està jugant amb una fenomen que implica el contacte entre dues realitats físiques i que, per tant, s'explica de la mateixa manera que el *tactus*, un sentit que juga un paper determinant en el procés de coneixement al

Liber de ascensu et descensu intellectus. La metàfora de l'aigua i l'oli exclou, doncs, la *mixtio* i la *generatio*, per la qual cosa no expressa suficientment la relació entre la fe i l'enteniment: el fenomen natural de l'empelt és més adequat per a explicar la unitat d'acció entre dues naturaleses que romanen distintes, i on es dona un creixement i una transformació de l'acció de la superior (l'empeltada) en rebre l'acció de la inferior, sobre la qual s'ha empeltat. La tercera de les metàfores, la de la barreja de l'aigua i el vi, és la menys apropiada per a expressar la relació entre fe i enteniment, ja que els dos components que es mesclen són oposats; de fet, no consta que Llull aplique aquesta metàfora al tema tractat. En definitiva, l'estudi explica la raó de ser de cada metàfora i les condicions que possibiliten el respectiu abast demostratiu, amb aportacions molt interessants pel que fa a la necessitat de l'estudi de l'ús d'aquestes imatges en altres temes centrals en l'obra de Llull.

El tema de la relació entre fe i raó protagonitza igualment la següent aportació d'aquesta secció del llibre, la de Joan Andreu Alcina, una reflexió sobre la interacció entre creure i entendre a partir del diàleg *Disputatio fidei et intellectus*. Hi trobarem més referències, però, a d'altres texts lul·lians, com el *Llibre de demostracions* o el *Liber de convenientia fidei et intellectus*, que al capdavant ocuparan quasi més espai que l'obra esmentada al títol de l'estudi. Xavier Calpe, al seu torn, clou la secció amb una visió externa del diàleg interconfessional en Ramon Llull, vist des de dos especialistes musulmans, en la qual es ressalten les diferències amb la figura d'Ibn Arabí: al contrari que el místic sufi, el desig de persuadir en Llull acaba per convertir el diàleg en disputa, una disputa en la qual necessita vèncer.

La darrera secció es dedica a alguns aspectes relacionats amb la història del lul·lisme, un camp de recerca en el qual s'ha avançat considerablement en els darrers anys però on encara queden llacunes importants per estudiar. Per continuar amb l'avanç és important treure a la llum textos inèdits i analitzar en profunditat la gran quantitat de testimonis que configuren els diversos corrents lul·listes que s'estenen al llarg dels segles XIV a XVIII. Antoni Bordoy presenta un d'aquests textos, relacionat amb el lul·lisme alquímic: un apòcrif pseudolul·lià castellà del s. XVI conservat a un manuscrit de la BNE. El capítol presenta el context de la tradició alquímica del XVI i hi ubica el tractat de les *Siete proposiciones de Maestre Remon Lullio sobre la piedra philosophal*. La presentació del text aporta informació interessant sobre aquesta branca del lul·lisme, però dissortadament l'edició del tractat que segueix està tan farcida d'errors que resulta gairebé il·legible. El lector interessat a conèixer-ne el contingut haurà de recórrer directament a la lectura del manuscrit digitalitzat que es troba al web de la BNE.

El capítol signat per Francisco José Díaz Marcilla es dedica al lul·lisme atlàntic, definit per l'autor com aquell desenvolupat en les potències que inicien el descobriment transatlàntic i que empra la filosofia lul·liana com a mètode d'evangelització dels pobles indígenes. Aquest lul·lisme s'emmarca en una classificació proposada per Díaz Marcilla on trobem categories com el lul·lisme tangencial (dels autors que usen Llull com a complement d'altre autor), el lul·lisme literari (textos narratius que empren el mètode lul·lià per a explicar continguts generals referits a la realitat quotidiana, amb una funció més pedagògica que missional), el lul·lisme endopoiètic (comentaris a l'obra de Llull que fan servir el mateix llenguatge específic de l'Art, adreçats, per tant, a altres lul·listes) i el lul·lisme de predicació. Aquesta divisió, i les etiquetes que l'articulen, són més aviat una proposta provisional que reclama una revisió, però és un bon punt de partença per posar ordre en la varietat de testimonis textuais sorgits a recer de les interpretacions i de l'aprofitament de l'obra del Beat.

Alguns d'aquests testimonis són descrits per Díaz Marcilla per tal d'exemplificar la categoria corresponent. Així, pel que fa al «lul·lisme endopoiètic», es presenta com a mostra un comentari anònim intercalat entre obres lul·lianes al manuscrit de la Biblioteca Municipal de Porto, Fons Santa Cruz, 95. El text en qüestió, que ocupa el foli 148, i del qual se'ns ofereix una transcripció incorrecta de l'inici, és en realitat una obra de Llull: les *Regulae introductoriae in practicam Artis demonstrativae* (Bo II.B.10), que tenen perfecta cabuda en el conjunt de les obres copiades al còdex. És cert que fins ara no s'havia identificat la presència d'aquest opuscle al manuscrit de Porto; en qualsevol cas, la no identificació del text posa el focus sobre la necessitat d'una col·laboració més estreta entre especialistes dels diversos àmbits dels estudis lul·lians per afrontar la complexitat de la història del lul·lisme. L'error no invalida automàticament la proposta de l'existència d'un «lul·lisme endopoiètic», per bé que obliga a revisar-la i a comprovar quantes d'aquestes interpolacions o comentaris són, en realitat, fragments miscel·lanis d'altres obres de Llull que s'incorporen al bell mig d'altres textos en un programa de reescriptura interpretativa dels mateixos. Durant l'elaboració de l'edició crítica de l'*Ars demonstrativa* (ROL XXXII) ja vam trobar-nos amb aquest fenomen en alguns manuscrits, així com casos en què es procedia a fer una autèntica miscel·lània amb diverses versions de l'*Ars*, tot barrejant textos de la fase quaternària i ternària. Especialment interessant és, finalment, l'exemple del «lul·lisme de predicació», que se'ns ofereix a partir del còdex de la Biblioteca Colombina 5-1-42. Si bé, en paraules de l'autor, aquest lul·lisme no sembla haver estat posat en pràctica en l'Amèrica espanyola fins al segle XVIII, sobta que en el

conjunt del capítol, que presenta amb detall les dimensions del lul·lisme atlàntic, no es faça esment de l'aprofitament d'elements de l'obra de Llull en la predicació en el Nou Món per part de missioners i predicadors com Juan de Zumárraga o Diego de Valadés, aspecte aquest estudiat per especialistes com John Dagenais o Linda Báez en uns capítols del recent *Companion to Ramon Llull and Lullism* (ed. Amy M. Austin i Mark D. Johnston, Brill, 2019), que hom esperaria trobar citats ací.

Per cloure aquest apartat i, amb ell, el volum, tenim l'aportació de Francisco José García Pérez, «Fr. Francisco Vich de Superna y la agonía de la causa lulliana en Roma», una crònica ben narrada del final de la causa pia, encarnada en la figura del postulator Vich de Superna, i de les circumstàncies que portaren a la davallada del culte popular al Beat a Mallorca al segle XVIII. De nou la documentació, en aquest cas les cartes enviades des de i a Roma, fa llum sobre un aspecte del lul·lisme que, altrament, quedaria ocult.

En resum, som davant un volum que, malgrat l'heterogeneïtat del contingut, apunta noves línies en la recerca no sols sobre el lul·lisme, sinó sobre un punt tan destacat i controvertit en els estudis lul·lians com és la relació entre fe i raó, que porta directament a d'altres com la importància de les metàfores naturals en la dinàmica demostrativa o el replantejament de l'abast del diàleg interconfessional com a alternativa fallida a la disputa o, fins i tot, a la croada.

Josep E. Rubio

50) Romano, «Raimondo Lullo e il dialogo con l'altro: un lungo percorso esistenziale e dottrinale»

In her contribution to a congress on archaeology, more precisely the art and history of the Near and Middle East, the author introduces her audience to the thought of Lull. She breaks down her presentation into three steps: (1) conversion and orientation towards the «others», (2) choice of universal arguments, and (3) mission wishes. The first step acquaints an audience to whom Lull is not a familiar figure with his early life and main goals, i.e. dedicating his life to converting the so called infidels, writing the «best book of the world» for this purpose, and founding language schools to foster communication for conversion (cf. 201). Romano emphasizes that during Lull's life time already quite a few Arabic texts by Islamic scientists and philosophers had been translated, among others the *Logic* by al-Ghazali on which Lull elaborates in his *Logica Algazel*. She explains that by this engaging with Islamic literature Lull intends to build bridges between religions and people (cf. 203).

The second step starts with Lull's vision on Mount Randa and comprises an explanation of Lull's figures in the *Ars compendiosa inveniendi veritatem*,

above all figure A. «Llull intends to reformulate the Christian doctrine in such a way that the non-Christians could understand and accept it without any difficulty» (204), Romano states. The ideal setting for explaining this reformulated doctrine to non-Christians is the dialogue between peers, wise men who represent their religions. This brings Romano to giving a lengthy summary of the introduction to the *Llibre del gentil e dels tres savis*. It is a pity that she just focuses on the ideal dialogue setting and the fictional framing narrative without giving any examples of the actual theological explanations of the wise men towards the gentile. This rather suggests an enlightenment atmosphere of tolerance than a real competition between each of the wise men to convince the gentile of their own religion. This step concludes by references to the depiction of Muslim doctrines in the *Doctrina pueril* and *Evast e Blaquerna*.

The third step jumps to Llull's missionary endeavours towards the end of his life, his trip to Sicily in 1313 and further to North Africa and his hope that Frederik III of Aragon and Zakariya' al-Lihyani, the hafsid caliph of Tunis (reigned 1311-1317), might in the end bring about that very exchange between wise men of which Llull had thought so highly throughout his life. For Llull was convinced that the understanding of the Christian faith would make non-Christians want to embrace the Christian faith.

Romano ends by summarising the legacy of Ramon Llull as «understanding and accepting diversity with an eye on bringing about peace between peoples and an orientation of society towards God» (211). Although she sometimes pompously exaggerates the role which Llull played in the birth of dialogue between peoples and cultures (cf. 201) this is a helpful text to introduce non-experts to the life, thought, and work of Ramon Llull.

Annemarie C. Mayer

52) Roser Nebot, «Ramon Llull y el Islam»

Nicolás Roser comença referint-se a la conquesta catalana de Mallorca i al fet que molts dels musulmans mallorquins s'exiliaren a les ciutats de Tunis i de Bugia. Això explica que les relacions de Mallorca amb aquestes dues ciutats del nord d'Àfrica fossin molt estretes durant molt de temps. L'autor del treball es refereix a la presència de l'Islam en Ramon Llull, que es definia com un *arabicus cristianus*, expressió que pot tenir matisos diversos, però que en tot cas posa en relleu la consciència de pertànyer al cercle de la cultura àrab, tot i esser cristià. Roser ens parla de la relació entre el *Llibre d'Amic e Amat* i la mística dels sufis, els ensenyaments de l'Alcorà i d'altres textos musulmans, dels quals posa un bon nombre d'exemples. Aquest és, al nostre parer, una de les aportacions més interessants d'aquest treball. Igualment, es refereix

a altres idees que apareixen en Llull i que coincideixen també amb alguns aspectes de la religió musulmana, com és la idea de retir espiritual (*jalwa*) o la unitat de Déu en oposició a la pluralitat de la Creació.

Ara bé, Roser ens fa notar com en el fons de la relació de Llull amb l'islam hi ha una paradoxa, atès que el beat creu que la religió musulmana és una heretgia del cristianisme i, per tant, pensa que els cristians tenen el deure de corregir aquest error. L'equivocació en què cauen els musulmans rau sobretot en la negació de la figura de Jesús, però no en la relació entre els creients i Déu. Per aquesta raó, «la inspiración islámica de algunos de sus pensamientos y vivencias religiosas no impide a Llull el ser, ante todo, un polemista cristiano anti-islámico, un estratega militar que tiene a los estados islámicos como enemigos y un ardiente misionero cristiano entre musulmanes, y también entre judíos y herejes» (p. 168). Així, sembla una paradoxa que, per un costat, Llull es mogui en l'òrbita islàmica pel que fa a la seva literatura i al seu misticisme i, per altre costat, intenti convertir els musulmans ja que considera que el pensament cristià és l'encertat i superior.

L'article contextualitza l'activitat de Ramon Llull en el moment d'esplendor cultural i polític del món islàmic de l'època, tot i que els cristians eren superiors militarment. Roser es refereix al fet que el beat pertanyia a una terra de frontera (Mallorca), on havia rebut una formació sobre la llengua, la religió i la cultura musulmana. Tot i això, creu que eren pocs els coneixements de l'àrab que Llull tenia i pensa que alguns dels seus coneixements sobre la religió islàmica eren erronis. En part, això explicaria el fracàs del projecte lul·lià de conversió dels musulmans quan intentà dur-lo a la pràctica. Llull només es fixava en els errors dels musulmans, en les seves idees incompatibles amb el cristianisme, i, per tant, en tenia una visió errònia. Això no obstant, segons Roser, Llull és un dels iniciadors de l'orientalisme.

Una part de l'article parla dels viatges de Ramon Llull a Tunis i a Bugia. Roser creu que el segon viatge a Bugia el 1314 no es va realitzar mai, perquè dubta de l'autenticitat de la carta en què es basa aquest suposat viatge. Per aquest motiu se centra en els viatges a Tunis (1293) i a Bugia (1307), que acabaren en un fracàs a causa de l'estratègia errònia de Ramon Llull, i en el segon viatge a Tunis (1314-1315), quan gràcies a un canvi de plantejament evità enfrontaments polèmics com els dels viatges anteriors. Creu que els llibres que hi va escriure semblen destinats, més que a convertir els musulmans, a fer veure als cristians que les creences musulmanes no són superiors a les cristianes. La hipòtesi dels escassos coneixements que Llull tenia de l'àrab, segons Roser, farien impossible que hagués redactat en aquesta llengua el *Libro disputationis Raymundi christiani et Hamar saraceni*.

La relació de Ramon Llull amb l'Íslam és un dels temes més difícils, atès que no s'ha trobat cap obra del mestre de les que suposadament va escriure en àrab. Això no obstant, cal subratllar la desconexió que, des d'Occident, tenim del món musulmà, que, sens dubte, ha fet més inaccessible la resolució d'aquest enigma. Per això, són benvinguts articles com aquest, ja que ens en donen clarícies importants. Com a conclusió, Roser acaba afirmant que «la influencia islámica en la obra y el pensamiento de Llull es anterior a su contacto con los musulmanes en las sociedades donde eran mayoritarios; por lo que dicha influencia islámica únicamente puede haberla adquirido en su convivencia con los mudéjares de Mallorca, los viajeros musulmanes a tierras cristianas, los libros leídos, las conversaciones mantenidas y las clases recibidas en el entorno monacal en que Llull se movió antes de sus varios viajes a *Dar al-Islam*, la tierra donde gobierna el islam» (p. 176).

Pere Rosselló

53) Rosselló Bover, «La col·laboració entre Ludwig Klaiber i Salvador Galmés i el lul·lisme»

Ludwig Klaiber (Hohenzollen, 1896 - Freiburg, 1952) ha estat un d'aquells erudits amb un pes rellevant en la configuració del lul·lisme contemporani però que per la discreció pròpia, i sobretot per la fatalitat dictatorial de la postguerra, ha caigut en l'oblit entre els investigadors actuals. Amb aquest aportació del tot rellevant, Pere Rosselló Bover ens perfila minuciosament la trajectòria lul·lista de qui fou membre corresponent de l'Escola Lliure de Lul·lisme de Mallorca (1936), membre de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona (1951) i traductor a l'alemany del *Llibre d'Amic e amat* (*Das Buch vom Liebenden und Geliebten, eine mystische Spruchsammlung*), arran de les cartes que s'intercanvià amb Mn. Salvador Galmés al llarg d'una vintena d'anys (1929-1951) amb interrupcions més o menys llargues. L'estudi s'enceta amb una biografia introductòria, necessària per entendre que Klaiber va arribar a Ramon Llull pel coneixement específic que tenia sobre *El Conde de Lucanor*, com a hispanista que era. La relació epistolar amb Galmés s'originà precisament arran de la voluntat de Klaiber d'emprendre la traducció a l'alemany del *Romanç d'Evast e Blaquerma*, tasca que a l'inici de 1932 decidí de simplificar traduint-ne tan sols el *Llibre d'Amic e Amat*. Per engegar aquesta tasca, el bibliotecari de la Universitat de Freiburg escrivia a Galmés per demanar permís a la Comissió Editora Lul·liana (extingida el 1919) per fer servir l'edició de 1914 com a base de la traducció. Va ser arran d'aquest fet que s'inicià la col·laboració i l'amistat entre els dos, col·laboració que, en l'epistolari, se centrà en l'intercanvi de fotocòpies, textos i manuscrits per a

les tasques filològiques respectives i en la comunicació d'informacions sobre el desenvolupament i els entrebancs de la traducció del *Llibre d'Amic e Amat* o de la redacció de l'article «Mallorca, la isla de Ramon Llull», que Klaiber escrigué arran del viatge que en feu el 1932 i en el qual tengué l'ocasió de trobar-se amb Galmés. No menys significatives són les informacions sobre la subscripció de la Universitat de Freiburg al Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana de la biblioteca o de la compra d'una nova màquina reproductora, amb la qual Klaiber podia facilitar còpia en paper dels manuscrits que Galmés havia de menester per a l'edició lul·liana. Lluny de les discrepàncies ideològiques (hom pot advertir l'admiració de Klaiber per la política hitleriana), l'estreta col·laboració amb Galmés va suposar que Klaiber tengués un paper destacat en la difusió del lul·lisme (i de la cultura catalana) a Alemanya: va participar en l'homenatge al professor Heinrich Finke amb una contribució sobre el lul·lisme alemany (*Ramon Lull und Deutschland*), va ser seva la iniciativa de la creació a Freiburg de la Heinrich-Finke-Gesellschaft i va ser la persona imprescindible, juntament amb Sureda i Blanes, perquè Friedrich Stegmüller, des de Freiburg estant, engegàs el projecte galmesià d'edició de les obres llatines de Llull, cosa que suposà la creació del Raimundus-Lullus-Institut de la ciutat alemanya.

El treball es completa amb una graella meticulosa sobre la reproducció dels manuscrits que Klaiber va facilitar a Galmés, que inclou la referència del manuscrit en qüestió, l'obra de Llull que conté i que Galmés publica, el volum de les ORL, l'any de la fotocòpia i l'any d'edició de l'obra.

Es tracta, en definitiva, d'un estudi rigorós, i altament necessari, per recuperar la figura d'un dels precedents immediats del lul·lisme alemany contemporani.

Maribel Ripoll

54) Sacarès Taberner, «*Qui pensa que en tu hi ha màcula, pensa que en el sol hi ha tenebres*. La defensa de la Immaculada en les iconografies lul·lianes»

El vessant de Ramon Llull com a teòleg marià es fa palès en obres com el *Llibre de Contemplació*, l'*Arbre de ciència*, el *Liber principiorum theologiae*, el *Libre de Sancta Maria*, el de l'*Ave Maria* i, sobretot, en el comentari de les sentències de Pere Llombard, *Disputatio Raymundi et heremitae*. Aquestes obres lligades a altres fets reforcen la idea de Llull com a defensor de la Immaculada: el vincle amb el casal d'Aragó i la família reial de Mallorca, la relació amb l'orde franciscà i l'educació dels cistercencs. Ja traspasat Llull, va circular una literatura puríssima atribuïda a Llull, lligada a cercles franciscans de València i a l'escola lul·liana de Barcelona. La culminació d'aquesta

idea fou amb la disputa els segles XIV i XV entre dominics, contraris a la doctrina de la Immaculada, i franciscans, partidaris de la doctrina i de Llull. Així mateix, els segles XVII i XVIII tingué lloc una gran devoció de la Immaculada, que va ser declarada patrona de Mallorca el 1643, fet que culminà un procés històric iniciat el segle XIII.

El vincle entre Llull i la Puríssima es manifesta iconogràficament amb l'episodi de la il·luminació al puig de Randa. Aquest model iconogràfic és renovat per Miquel Bestard, que transforma el místic contemplatiu en un inspirat escriptor que escriu gràcies a un gran Crucificat. Bestard incorpora una petita figura femenina que amb els anys substituirà el paper de la imatge del Crucificat. No és fins a final del segle XVII que es configura un nou model iconogràfic: la Verge, representada com a nina púber, és l'encarregada d'inspirar les obres de Llull. Sacarès afirma que Llull esdevé el teòleg defensor de la Immaculada. Aquell Llull il·luminat per Jesús crucificat a Randa passa a ser un Llull inspirat per la Immaculada en paisatges marítims, les platges de Bugia o Miramar.

Un altre punt a explorar en la iconografia de Llull i la Immaculada és la de la Universitat Lul·liana. Llull i la Puríssima esdevenen patrons de la universitat el 1697. És entorn de la universitat que es gesten iconografies lul·lianes puríssimes en xilografies, escuts i en la bandera de la universitat de principis de segle XVIII.

La codificació de la imatge de Llull, per a Sacarès, és sota l'empremta franciscana. Les representacions de Llull amb sants franciscans van lligades a la defensa de la Immaculada. El lligam entre Llull i la Immaculada i els franciscans anà de la mà d'aldarulls i bregues entre l'orde dominic i el franciscà, que tingué el punt més àlgid amb les prohibicions i retirades de les imatges de Llull pel bisbe Díaz de la Guerra. A Mallorca, doncs, la figura de Llull, juntament amb la de Joan Duns Escot, encapçala la defensa de la Immaculada iconogràficament. En són un clar exemple tres festes en el marc dels segles XVII, XVIII i XIX: les festes organitzades en motiu del vot dels Jurats en defensa del privilegi de Maria (1624), les festes dels desgreuges del beat (1699) i la festa de la declaració del dogma de la Immaculada (1854). Aquestes tres festes mostren una iconografia lul·liana lligada estretament a la Puríssima.

En definitiva, Sacarès repassa des de la vessant de la iconografia de la defensa de la Immaculada a Mallorca l'estreta relació entre la doctrina i Ramon Llull; des de la gènesi de la imatgeria lul·liana puríssima fins a les seves manifestacions més àlgides, tot passant per moments de conflicte i supressió.

Pere Garau

56) Santi, «*Lo sisè seny, lo qual apel.lam affatus*. Suggestions lullianes per l'actualitat de la filologia»

El saggio si confronta con l'*affatus*, el sexte sentit responsable de l'expressió vocàlica en els humans i en els animals, per una reflexió que inverteix l'actualitat de la crítica textual. La descoberta lulliana, segons Santi «espectacularment inactual» perquè relegada en una obra oblidada de la tradició i del mateix filòsof, ofereix algunes puntes per reflexionar sobre el paper actual de la filologia com a «ciència de la diferència».

La elecció de l'*affatus*, un «monument del solipsisme lullian» que serveix de pretext per especulacions d'altre tipus, esime l'Autor d'una reconeixement dels estudis que, després de l'edició de la versió catalana (Perarnau 1983), s'han ocupat del tema per identificar-ne els supòsits en relació amb la psicologia aristotèlica i seguir-ne l'evolució en obres successives, en particular en el *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305) que n'explicita les funcions dins d'una escala que des de la sensibilitat, a la qual la paraula està ancorada, condueix a la consciència. Resulten per tant «inactuals», per usar el terme clau del contribuent, i sobretot desorientants afirmacions com la següent: «En els últims anys, Perarnau ens ha donat una descripció del text que dissolva alguns equívocs i destaca les insuficiències de les anàlisis realitzades fins ara, però a la seva vegada ens remana a un estudi futur per a la plena comprensió del text, dedicat a la teoria de la sensibilitat en Llull, estudi que encara no s'ha fet; en aquesta direcció, em semblen ocasionals les investigacions fetes a la desesperada recerca de fonts improbables». Per a qui volgués aprofundir en aquests aspectes sense capgirar-se en investigacions «desesperades» serà suficient la consulta de la secció bibliogràfica del *Llull DB*.

Elena Pistolesi

57) Santos, «O vício capital da inveja na visão de Ramon Llull»

L'article pretén demostrar que la doctrina lul·liana sobre els pecats capitals, i en concret sobre l'enveja, no s'allunya gens dels postulats establerts per sant Gregori Magne i sant Tomàs, però que en canvi és original i innovadora pel que fa a la seva «aplicació pràctica». Després d'oferir una breu i desordenada antologia de fragments sobre el tema, extrets de l'*Arbre de ciència*, la *Doctrina pueril*, el *Fèlix*, les *Hores de nostra Dona* i els *Mil proverbis*, i comentats amb una superficialitat esborronadora, l'autor arriba a la conclusió que els textos de Llull tenen un caràcter pràctic i que estan escrits amb un estil adequat per al públic llec. Com que l'única referència bibliogràfica lul·liana que ha consultat és el benemèrit capítol del *Dictionnaire de Théologie Catholique* d'Éphrem Longpré (1926), l'article reitera afirmacions no documen-

tades —Llull, terciari franciscà—, imprecisions —Llull venerat com a beat «em toda a região da Catalunha»— i errors —Llull fou cortesà de Jaume I el Conqueridor, el *Llibre de les bèsties* fou escrit anys abans del *Fèlix*, etc.

Francesc Tous

58) Sari i Soler, «*Les Hores de Ramon Llull*, pregària d'ahir i d'avui»

L'article explica els materials que componen el llibre *les Hores de Ramon Llull* (PAM, 2019, edició de S. Sari i A. Fernández Clot) i també el seu sentit. És una obra concebuda com un devocionari lul·lià, un llibre d'hores que pot ser vàlid per als creients d'avui. S'inspira en el manuscrit de Palma Societat Arqueològica lul·liana 2 (s. XIV), COMPOST A LA MANERA D'UN BREVIARI DE TEXTOS LUL·LIANS PER A L'OFICI DE LES HORES, SOBRETOT A PARTIR DE LES *Hores de nostra dona Santa Maria* i dels *Cent noms de Déu*. Entre altres arguments, aquest manuscrit permet confirmar que a mitjan s. XIV CIRCULAVA UNA LITÚRGIA DE LES HORES DE TEXTOS LUL·LIANS.

LES *Hores de nostra Dona* és un recull d'himnes marians amb aquesta funció devocional. És un procediment típicament de l'autor utilitzar formes populars com els himnes per fer més assequible, simplificat, el seu pensament. Com explica Sari, s'hi planteja un model de pregària activa, que ha de posar en marxa «les tres potències de l'ànima, de manera que mentre la memòria recorda les paraules, l'intel·lecte s'esforça a entendre-les, i la voluntat, gràcies a la bellesa dels mots, desitja estimar el seu Creador i la Mare del seu Fill» (p. 54).

Els *Cent noms de Déu* era, en canvi, un text d'accés més complex per al públic laic; tracta continguts teològics que reflecteixen temes de debat coetanis, com la infinitat i l'eternitat de Déu; la impossibilitat que hi hagi més de tres persones en la Trinitat; la necessitat que Déu sigui u i tri, etc. Llull també vol oferir-hi un model de pregària, i al pròleg explica com els seus versets es poden cantar seguint la salmòdia cristiana o la recitació cantilenada de l'Alcorà. Està oferint, en el fons, un model de devoció que superi la tradició islàmica, però alhora assaja una tradició devocional cristiana alternativa que serveixi d'exercici espiritual als seus lectors.

En la segona part de l'article, Soler explica com utilitzar l'edició de les *Hores de Ramon Llull* precisament com un llibre d'hores i comenta el contingut de diverses tercines. Llull va desenvolupar una teologia i una espiritualitat que, tot i tenir un fonament bíblic, no en tenen el caràcter explícit, sinó que l'amaguen. Això revela una voluntat de portar a la implicació activa amb la lectura. Com diu Soler, la definició lul·liana d'ésser humà «és ben significativa, en aquest sentit: “Home és animal hominificant”; l'ésser

humà és algú en procés d'hominificar-se. Això vol dir algú que desenvolupa al màxim les seves capacitats intel·lectuals, volitives i memoratives». Amb textos com els dels *Cent noms de Déu* Llull aspira a trencar les expectatives del lector i treure'l dels hàbits de pregària per portar-lo a superar nous límits i noves realitats en el seu creixement espiritual. En aquest model de pregària, per exemple, són inseparables la comprensió i l'amor; l'intel·lecte i la voluntat. Com explica Soler molt bé, aquelles tercines estan pensades precisament en aquesta direcció, com a formes a través de les quals contemplar i estimar la naturalesa dinàmica intrínseca de Déu, que és el moll de l'os del seu significat.

Arnau Vives

59) Sari, «I “Cent noms de Déu” di Ramon Llull. Il Corano e l'epica romanza»

Dintre del notable volum d'obres de Ramon Llull hi ha títols i temes sobre els quals s'han anat repetint una sèrie de consideracions que, amb el temps, han esdevingut quasi d'obligada referència, fins que una revisió crítica ha obligat a modificar els llocs comuns heretats. És el cas dels *Cent noms de Déu*, un text que es considerava adreçat als musulmans en un context de polèmica antiislàmica. L'estudi aprofundit del seu contingut i, sobretot, de la tradició textual de l'obra, que porta endavant Simone Sari de cara a l'elaboració d'una edició crítica, obliga a replantejar aquesta concepció i a rellegir-la des d'una perspectiva molt diferent.

Aquest article recull, doncs, les conclusions d'un estudi més ampli que reformula la visió que fins ara es tenia del text. Primer de tot, s'analitza el significat exacte dels passatges del pròleg que semblaven justificar l'obra com un escrit antiislàmic que pretenia competir en bellesa formal i en riquesa de contingut amb l'Alcorà. La crítica textual és ací un element determinant, ja que l'establiment del text a partir de la revisió dels diversos testimonis fa veure que tant la tria de la forma versificada com els referents musicals que articulen els *Cent noms de Déu* orienten l'obra cap a la litúrgia cristiana de la recitació de les hores. És un text, doncs, adreçat al lector cristià. Una altra part de l'estudi es dedica a la discussió de la divisió dels noms de Déu en dos grups: *quoad nos* i *quoad se*, divisió que no quedava clara en edicions anteriors però que Sari confirma amb el recurs a la distribució de les virtuts divines que ja va establir Llull al *Llibre de contemplació*. Però la part més destacada del treball és la dedicada a la relació entre l'obra de Llull i les «chansons de geste», on trobem un reflex de la tradició popular, assentada sobre bases teològiques i mèdiques, de l'ús dels noms divins com a amulets protectors, a partir de la *virtus verborum* o poder vinculat a les paraules. Aquesta línia interpretativa, que porta directament a l'*affatus*, donarà lloc segurament a conclusions posteriors molt interessants.

En definitiva, aquest article obri noves perspectives sobre un text més ric i complex del que es pensava. La identificació de les múltiples intertextualitats que el configuren es revela com una línia metodològica fructífera que caldria aplicar a altres obres lul·lianes. A cavall entre l'Alcorà i l'èpica, entre l'especulació teològica i la religiositat popular, els *Cents noms de Déu* se'ns apareix des d'una nova perspectiva sorprenent que ens obliga a rellegir-lo amb altres ulls. Esperem disposar aviat de l'edició crítica.

Josep E. Rubio

60) Sari, «L'eccezione all'origine della prosa catalana: l'espressione letteraria lulliana e le sue strategie di diffusione»

L'autor declara d'entrada que pretén de «rileggere e organizzare» els materials bibliogràfics relatius a l'emergència de la literatura lul·liana en el marc dels orígens de la prosa catalana elaborats des del Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona (CDRL), operació que projecta aquestes aportacions —normalment invisibles— a l'àmbit de circulació general de la romanística. Les «relectures» de Sari són riques de suggeriments diversos, tan estimulants com la de la nota 1, en què es constata que la suma dels versos escrits per Llull (15.557) —que és, sobretot, un autor de prosa— supera la llargada de la *Comèdia* de Dante. El primer apartat, «La politica linguistica di diffusione: traduzione verticale e orizzontale», pp. 183-187, recull i desenvolupa el que s'ha descrit a propòsit de la tasca constant de difusió de la pròpia obra de Llull que, a partir d'uns originals redactats en diversos idiomes (àrab, català, llatí), en promogué la traducció, per exemple del català a l'occità i al francès i d'aquí, posteriorment a la seva mort, a l'italià i al castellà. Sari reflexiona a propòsit de la triple redacció, l'àrab perduda, la catalana i la llatina, de *Llibre de contemplació*. Es glossen l'alt grau de l'elaboració retòrica de la prosa catalana d'aquest llibre de dimensions monumentals i les peculiaritats de la versió llatina, que n'adapta l'estil i el recursos a un auditori clerical. Des d'un punt de vista teòric, crida més l'atenció, però, el fenomen de la traducció horitzontal d'obres com el *Blaquerna*, el *Fèlix*, la *Doctrina pueril* o el *Llibre de l'orde de cavalleria*.

El segon apartat, «Antologizzare la propria opera», pp. 187-192, presenta una altra de les operacions d'autopromoció de Llull, que és l'elaboració de manuscrits compilatoris de diverses obres seves, concebuts per a receptors determinats. La identificació d'aquests manuscrits produïts en vida de Llull, els manuscrits de primera generació segons la denominació introduïda per Albert Soler, implica estudis codicològics i catalogràfics que es poden resseguir a través de la Llull DB, que és un producte del CDRL pensat per Anthony Bonner.

L'article valora positivament el programa de difusió de la pròpia obra de Llull a través de la fundació de dipòsits *ad hoc* de manuscrits a París i a Mallorca. La presència del pensament de Llull als cercles intel·lectuals europeus durant segles n'és la prova fefaent. El tercer apartat, «La retòrica: la letteratura a servizio dell'Arte», pp. 192-196, exposa la «novetat» dels escrits lul·lians tant els de tema filosòfic o científic com els que modernament considerem literaris. L'Art i les seves aplicacions són l'arrel d'una «novetat» que el mateix Llull argumenta i teoritza. Sari recorda els plantejaments fundacionals de Jordi Rubió a propòsit de l'expressió literària lul·liana i exposa els plantejaments de la *Retorica nova*, amb la seva peculiar visió de la bellesa d'un text vinculada a la capacitat d'expressar la veritat d'acord amb la primera intenció. Sari llegeix la literatura lul·liana com un experiment perfectament controlat per seu creador.

Lola Badia

61) Sari, «Ramon Llull, un canone tutto per sé»

En aquest article, Simone Sari proposa una anàlisi d'alguns fragments de l'obra lul·liana amb l'objectiu de mostrar de quina manera Ramon Llull dialoga amb la producció literària del seu temps. Com ja és ben sabut, per a Llull, allò que nosaltres anomenem «literatura» és un instrument més per assolir el propòsit central de la seva activitat: difondre l'Art i que sigui adoptada com a sistema per comprendre totes les branques del coneixement.

Llull no desestimava cap eina que pogués col·laborar a aquesta finalitat. Com a cavaller educat en contacte estret amb la cort, havia tingut accés a la cultura en vulgar pròpia d'un laic benestant, i ell mateix, segons ens explica la *Vida coetània*, havia conreat la lírica trobadoresca durant la joventut. No és estrany, doncs, que aprofités aquests materials que coneixia bé en el moment de triar les eines més adients per fer arribar els seus ensenyaments a altres laics com ell.

Això no obstant, el beat reformula els gèneres i les formes literàries per adaptar-los a les seves necessitats expressives. Sari ens proposa exemples concrets que mostren la selecció, l'ampliació o, més sovint, la depuració que Llull porta a terme a partir del llegat de la tradició, fins al punt que podia esdevenir gairebé irreconeixible per als seus contemporanis. L'autor de l'article presenta diverses mostres, extretes de la poesia lul·liana, d'allò que denomina «poesia en prosa» (concepte poc utilitzat fins ara per referir-se a obres en prosa de gran valor líric, com el *Llibre d'amic e amat* o les *Flors d'amors e flors d'intel·ligència*), o de la narrativa exemplar. Aquests fragments permeten traçar una filiació de fonts i treure a la superfície els procediments pels quals les fonts són reciclades i manipulades, encara que moltes vegades és aquesta manipulació la que dificulta identificar-ne l'origen.

Els textos analitzats posen de costat les condemnes categòriques de la poesia com a activitat mundana, tal com apareixen en obres com el *Llibre de contemplació*, amb l'ús efectiu de la poesia amb finalitats mnemotècniques o de vehiculació de coneixements, sense excloure, tanmateix, moments de gran altura expressiva, com a les *Hores de nostra Dona* o a la *Medicina de peccat*. De la mateixa manera, la figura tan bescantada del joglar, que ven el seu art per diners a la vanitat de qui el lloga, es reconverteix en el personatge del Joglar de Valor del capítol 78 del *Blaquerna*, dedicat a lloar Déu i blasmar els vicis. I la dama de la lírica trobadoresca es transforma en la Mare de Déu, anticipant així l'evolució tardana del gènere en el consistori de Tolosa.

Mutacions similars es produeixen en les obres en prosa. Llull se serveix de la narrativa exemplar per facilitar la comprensió de la seva producció científica mitjançant un procediment de naturalesa analògica. Es tracta de la *metàfora*, presentada en els *Començaments de medicina* com a «significant .1^a. cosa per altra». Ja no es tracta, doncs, de l'ús de la novel·la cavalleresca i dels *exempla* amb una voluntat d'entreteniment, ni tan sols moral, sinó de reconduir-los cap a una funció supeditada als objectius de l'Art, a la primera intenció.

Segons Sari, l'estació d'arribada d'aquest procés d'apropiació és la creació d'un cànon propi que es construeix com a alternativa a la tradició literària del seu temps, des del coneixement dels mecanismes de difusió dels textos i la lucidesa per aprofitar-ne totes les possibilitats.

En apèndix, l'autor ofereix, confrontats, els textos de les possibles fonts d'un exemple del *Llibre de meravelles* reproduït en el cos de l'article: la traducció castellana del *Calila e Dimna* i la llatina de Joan de Càpua d'aquesta mateixa obra, a partir d'una versió hebrea. Això fa possible adonar-se del tractament tan diferenciat que fa Llull d'un element de la tradició narrativa.

Eugènia Gisbert

66) Valls-Pujol, «Nahmanides' Astrological and Religious Thinking and the Views of the Contemporaneous Catalan Christian Sages»

Aquest article examina el lloc de l'astrologia en el pensament de Moissé ben Nahman, un dels majors exponents del pensament jueu català i protagonista de l'anomenada Disputa de Barcelona de 1263. L'autora se centra en dos textos del rabí de Girona, coetani de Ramon Llull: *Torat ha-shem temimah* —redactat després de la Disputa— i un *responsum* que fa referència al tractat Shabbat 156a-b, el *locus classicus* talmúdic per la influència astral.

Totes dues obres mostren l'actitud ambigua del seu autor, el qual si bé afirma la influència dels astres en els humans i en els seus actes, rebutja l'as-

trologia divinatòria o judicial com a pràctica il·lícita. És més, Nahmànides hi admet que les prediccions astrològiques poden ser encertades, però prohibeix categòricament fer consultes als astròlegs ja que Déu està per sobre dels astres i dels seus judicis en tant que té la llibertat i el poder de canviar-los en qualsevol moment. Això és particularment cert per al poble d'Israel que, segons Shabbat 156, no està predestinat pels astres (*ein mazal le-Israel*), sinó únicament per Déu que parla al seu poble a través dels seus profetes.

Concloent la seva anàlisi, Esperança Valls-Pujol ofereix punts de comparació entre Nahmànides i Ramon Llull (i també Arnau de Vilanova), tot subratllant que, a l'igual que Nahmànides, aquests darrers admetien una certa influència astral alhora que rebutjaven enèrgicament l'astrologia judicial. Si bé no resulta equivocacat acostar aquestes posicions —que emergeixen en el mateix ambient cultural i context geogràfic— em sembla que cal advertir algunes diferències sistemàtiques importants: per a Nahmànides, l'astrologia judicial en si té eficàcia, però s'ha de prohibir perquè seguir el judici dels astres, enlloc de confiar en Déu, menysté la llibertat i transcendència absoluta de Déu, que roman sempre per damunt dels astres. En canvi, per a Llull i altres autors cristians del seu temps, l'astrologia judicial es mostra ineficaç en si mateixa ja que els astres no arriben a determinar el lliure albir, és a dir, no constrenyen la llibertat humana. Estem, per tant, davant de dues aproximacions diferents: teocèntrica en el cas de Nahmànides i antropocèntrica en el cas de Llull, les quals, això sí, coincideixen en el resultat.

Alexander Fidora

68) Villalba i Varneda, «*Ars inveniendi*: Ramon Llull»

En aquest article, l'*Ars inveniendi* és referenciat a l'Art lul·liana i està estudiada des de dos punts de vista: a la primera part ens resumeix la seva evolució, però no només interna, és a dir, fent un resseguit de com es van desenvolupant els seus esquemes al llarg de la producció lul·liana, sinó també des del punt de vista extern, és a dir, veient com l'art va ser interpretat per la tradició lul·lística interessada en la seva sistemàtica, que aquí protagonitza Leibniz i, més tard, la lògica matemàtica contemporània de Boole. A la segona part, més innovadora, Villalba insisteix a veure l'*Ars* com una precursora de la informàtica, i ens ho fa veure desenvolupant les possibilitats que permet la combinatòria de l'*Ars* lul·liana aplicant sobre ella la informàtica amb els criteris amb què Boole va sistematitzar la lògica amb la matemàtica (diagrama de flux). L'aportació de Villalba en aquest treball —dotat d'esquemes que poden ser considerats espectaculars (una paraula adient per a l'*ars visiva*)— és possible gràcies a la conjunció que ha propiciat entre filologia-lògica-informàtica (aquesta última,

incloent-hi la matemàtica estadística), aplicant —crec que per primera vegada— els diagrames de flux de Boole. L'article, doncs, en aquesta part d'aplicació de l'Ars lul·liana, ha de considerar-se, un model de treball d'exploració.

La presentació diguem-ne històrica de l'*Ars inveniendi*, més que no pas propedèutica, s'encamina a justificar plenament la possibilitat d'aplicar-hi el llenguatge de la lògica-matemàtica de Boole, en aquest cas a la *Tabula generalis*. Aquesta relació entre evolució històrica de l'Ars i les seves possibilitats d'aplicació a través del diagrama de flux dona sentit a l'afirmació —sovint tractada pràcticament com a anecdòtica— de l'ars lul·liana com a precursora de la informàtica. Sigui com sigui, la proposta de Villalba assegura, com a mínim, que l'aplicació de la informàtica sobre les possibilitats combinatòries de l'ars lul·liana apareix és a un nou camp de recerca.

Óscar de la Cruz