

Al congrés també hi va tenir presència la figura de la dona en l'Edat mitjana. Coral Cuadrada (Universitat Rovira i Virgili) parla de «*De mulierum relatione. Mujeres lulianas*» (pp. 287-298) on estableix set categories de «dones lul·lianes»: literàries, familiars, dedicades, protectores, lectores, devotes i beguines. L'autora dóna especialment importància a aquestes últimes, les *dominabus de penitencia*, amb qui compartia moltes afinitats ideològiques i a qui llegà part del seu patrimoni com demostra el seu testament, conservat a l'Arxiu dels Marquesos de Santa Maria de Barberà (p. 291).

Un altres dels temes per excel·lència de Llull, el diàleg interreligiós, va ser tractat per José María Carabante (Universidad Complutense de Madrid) a «¿Es posible hoy un verdadero diálogo interreligioso? Ramon Llull, precursor de la tolerancia» (pp. 299-312) on extreu conclusions actuals del *Llibre del gentil e dels tres savis* ja que «la concepción lul·liana es hoy adecuada para soslayar tanto el fundamentalismo religioso como el fundamentalismo de la razón» (p. 303). Continuant amb aquesta temàtica, a «El intento de conciliación y la imposibilidad de su realización. La inspiración en Ramon Llull» (pp. 313-327) Susana Beatriz Violante (Universidad Nacional de Mar del Plata) posa l'èmfasi en l'afany conciliador lul·lià, que sempre busca raonar els punts en comú a l'hora d'intentar convertir els infidels, sense fer ús de les *autoritates*, quelcom especialment útil en les relacions amb l'Islam avui.

Finalment, un altre article interessant de temàtica lul·liana és el que signa Maria Cristina Pascerini «Ramon Llull en Italia: una perspectiva a partir de Menéndez Pelayo» (pp. 329-229) on ressegueix els estudis primerencs sobre el pas de Llull per Itàlia que va fer l'erudit càntabre el 1877, fet que permet a l'autora valorar el paper que va tenir el Doctor Il·luminat al llarg dels seus sis viatges a Itàlia. Pascerini conclou que «ya a finales del siglo XIX Menéndez Pelayo intuyó el potencial del filósofo mallorquín para los estudiosos [...] supo ver la importancia de Ramon Llull en Italia, que era la de buscar apoyo para sus proyectos y difundir su arte» (p. 337).

Si a aquestes interessants aportacions referents a la filosofia medieval catalana li sumem la resta d'articles que versen sobre d'altres aspectes del concepte de *relatio*, el balanç del congrés és molt positiu, i suposa una bona oportunitat per donar un impuls nou als estudis de filosofia medieval tant de casa nostra com de l'àmbit iberoamericà. Desitgem que el proper congrés, que portarà el nom de *De cognitione* i que se celebrarà a Porto —seu de l'Institut de Filosofia— sigui igual de fructífer.

Jordi JIMÉNEZ
Universitat Pompeu Fabra

Dominique de COURCELLES (ed.), *Le formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale (Subsidia Lulliana 6)*, Brepols, Tournhout 2018, 254 p.

Les recerques sobre la recepció europea de l'aristotelisme i la influència d'Averroïes sobre la cristiandat han portat, entre moltes altres coses, a la descoberta de l'«intel·lectual» medieval, una categoria que encara no fa pas massa anys hauria estat titllada com a impertinent. Així, en l'àmbit d'una filosofia medieval majoritàriament formulada per clergues i frares, apareixia un espai alternatiu, el dels estudiants i mestres de la Facultat d'Arts que prenien consciència de l'autonomia que esqueia a la filosofia, tant si hom la desvinculava de la teologia com si no. Aquesta alternativa naixent als Estu-

dis tenia paral·lels a llur exterior: alguns laics també s'incorporaven pel seu compte al treball filosòfic. Tant si provenien del món religiós (teologia, mística), com si eren professionals de sabers diferents (dret, medicina, astronomia, matemàtica), aquests laics formulaven propostes independents de l'Escola. Algunes s'avenien amb el programa dels Estudis, altres se'n apartaven ostensiblement. La filosofia medieval dels laics s'ha tornat, doncs, un camp d'estudi que ofereix perspectives llépoles.

El volum que acaba d'editar Dominique de Courcelles és un fruit per ventura madur dins aquest domini. Per començar té una estructura justificada per fets objectius. Els tres primers estudis incideixen en la problemàtica de la formulació d'una filosofia en el si d'un impuls místic i d'un impuls polític; per això sol ja es comprèn que la filosofia dels laics té punts de partida diferents de la meditació de la *sacra pagina*. Els tres següents es refereixen al primer intent de penetració de l'Art lul·liana a la Universitat de París. Els tres darrers són contribucions a la recepció de l'obra lul·liana a Catalunya, Mallorca i València.

I. En *L'Art lullien, la dernière Révélation divine* (13-39), Dominique de Courcelles sintetitza molts anys d'estudis sobre la figura de Llull i obre perspectives falagueres per als estudis del futur. Efectivament, l'Art lul·lià es presenta com un mètode nou per *atropar veritat* en tots els dominis del saber, és una art general i última, aplicable a tots els sabers humans, inclosa la teologia, és a dir, el saber sobre Déu. Aquesta Art Llull la presenta en la *Vita coetanea* com un do de Déu, una *il·lustració divinal* instantània. Il·luminació? Revelació? Profecia? De Courcelles analitza el text de la *Vita* amb peu de rei i hi troba claus interpretatives que no havien estat assajades fins avui. D'antuvi la *il·lustració* s'esdevé el dia vuitè de l'estada de Llull a la muntanya de Randa. Aquest 8 és posat en relació amb elements no filosòfics arcaics: el jurament òrfic per les vuit divinitats (foc, aigua, terra, cel, lluna, sol, dia i nit), la vuitena proposició de la *Tabula Smaragdina*, traduïda de l'àrab al llatí el segle XII, que promet la glòria del món i la fuga de tota obscuritat intel·lectual, el simbolisme de la regeneració i de la resurrecció atribuït al número vuit respectivament per sant Ambrós i sant Agustí. La *il·luminació* ha tingut importància en les discussions sobre la relació fe-raó en Llull i àdhuc sobre la seva ortodòxia. Cal recordar aquí que l'episodi de Randa i el seus resultats foren estrafets per l'inquisidor Eimeric com un fet d'invocació demoníaca? Llegint el text llatí de la *Vita coetanea*, no sempre fidelment traduït en la versió catalana, De Courcelles elabora una aproximació distinta, lluny de la discussió tècnica fe-raó, discussió escolàstica que no troba ressò en un Llull absolutament segur de la ortodòxia catòlica del seu pensament. La *il·luminació* de Randa és posada en relació amb les primerenques aparicions del Crucificat que capgiraren la vida de Llull i que li van donar una orientació precisa: «... sense que ell sabés com, només Déu ho sap, una mena d'inspiració vehement li va omplir el cor i la intel·ligència; temps a venir ell faria un llibre que seria el més eficaç del món contra els errors dels infidels ...». De Courcelles remarca que en el text hi ha una referència explícita a II Cor 12, 2-3 —*Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huiusmodi huiusmodi usque ad tertium caelum*—. Randa és el moment de la comunicació de l'Art —«... esta Art que m'has dada», tal com recita el *Desconhort*—. L'Art de Llull s'inscriu en paral·lel amb la línia dels *arcana verba* que Pau va sentir quan fou arrabassat al paradís. Amb una diferència: Pau s'està de comunicar les «paraules inefables que no és permès a l'home de dir», se n'està també «a causa de la sublimitat de les revelacions» (II Cor 12, 6-7). Llull, en canvi, escriurà i farà tot el

possible per a propagar la seva *Art*. Tenim doncs, d'una banda, els temes del conjunt il·luminació-revelació-profecia-apostolat.

D'altra banda, De Courcelles recupera la contraposició entre ciència infusa i ciència «adquisita» que es llegeix al *Llibre d'amic e amat*. La primera ve «de volentat, devoció, oració»; la segona «d'estudi, enteniment» (v. 234). Més avall Llull contraposa la recerca de l'amat «per vies sensuais e per carreres intel·lectuals» (v. 343). *L'Art* se situaria a la cruïlla de les dues contraposicions. És ciència infusa i ciència adquirible, ciència que comença en la contemplació sensible i puja fins a les «carreres intel·lectuals». En la mesura que és una ciència que ve de la voluntat, devoció i oració, i es contraposa a la ciència d'estudi i enteniment, trobaríem un lligam, potser l'únic, entre Llull i Arnau de Vilanova. El franciscanisme de Llull s'emparenta de lluny amb la radicalitat amb què Arnau formula la validesa única del coneixement de Déu per la gràcia que el creient rep del mateix Déu i no per l'estudi dels teòlegs pagats d'ells mateixos. I s'emparenta també amb la concepció bonaventuriana del llibre etern de la saviesa i de la ciència de Déu, que s'identifica amb la segona persona de la Trinitat, saviesa creadora i totpoderosa de Déu, llibre etern, mitjancer i revelador de Déu, que il·lumina tothom qui ve al mon i faculta així tothom perquè pugui llegir aquest llibre etern. L'itinerari de l'home envers Déu és presentat per Bonaventura com una sèrie d'il·luminacions successives, cada vegada més perfectes, amb el benentès que en el punt de partida de les il·luminacions hi ha un Déu que es dona a conèixer a l'home itinerant en la meditació íntima de la vida i la mort de Crist en creu. Les aparicions primerenques del crucificat a Llull, la conversió i pelegrinatges, la renúncia als lligams familiars culminen en la il·luminació de la muntanya de Randa, on l'*Art* rebut de Déu és el millor llibre del mon per a il·lustrar el camí que mena a Déu i al seu Fill, Jesucrist. Encarnació i *Art*, gràcia de Déu il·luminadora i comprensió de les dignitats divines com a principis de l'*Art demostrativa* son complementàries. En Llull no hi ha conflicte fe-raó, perquè fe i raó *artística* tenen un mateix origen en Déu. És el mateix Déu qui ha revelat al mon el seu Fill mitjançant els apòstols i qui ha obert la intel·ligència de la veritat gràcies a l'*Art*, escala de contemplació i comprensió de tot el mon, des dels seus estrats inferiors fins al superior, Déu mateix.

La singularitat del llibre de Ramon no rau només en el fet d'ésser font de veritat i, per tant, de contenir els recursos necessaris per a demostrar les veritats del cristianisme. Aquesta *Art* és destinada a tothom, i per això Llull adoptarà també, al costat del llatí, el vulgar català, la llengua dels llecs (= laics), dels il·letrats, de l'home del comú. Aquest llibre, donat a Ramon, es contraposa al llibre baixat del cel dels musulmans, l'Alcorà, reproducció de l'Escriptura increada i eterna. *L'Art* lul·liana és millor que l'Alcorà, i Llull ho demostra en *Los cent noms de Déu*: «Los sarraïns diuen que en l'Alcorà son noranta e nou noms de Déu e qui sabria lo centè sabria totes coses; per què jo faç aquest llibre de Cent Noms de Déu, los quals sé». El segon bloc temàtic és, doncs, el llibre de Llull *versus* el llibre, segons els musulmans, baixat del cel, l'Alcorà.

En aquest punt, i justament perquè De Courcelles no ho toca, caldria potser aclarir des d'un punt de vista no missional perquè Llull fa servir el català, al costat del llatí i, eventualment, de l'àrab. En el moment de Llull, la família del qual arriba a Mallorca quan Jaume I conquereix l'illa (1229-1230), el català és la llengua del col·lectiu que en pocs anys ha fet recular l'islamisme des del centre cap al sud del Mediterrani, assenyaldament arran de la conquesta de València (1234-1240) i de Múrcia (1264-1265). És la llengua d'un poble de frontera victoriós, que pot enorgullir-se d'haver eixamplat la cristiandat. Pocs anys després de la mort de Llull, un altre català, Ramon Muntaner,

escriurà una bella pàgina patriòtica sobre el «bell catalanesc». Per a superar l'islam, no ja en el camp de batalla, sinó en el camp de la discussió entre mons mentals distints, el vulgar català de Llull, llengua dels vencedors de l'islam en una franja considerable de territori hispànic, és un vulgar tan digne com un altre, potser més que un altre, i és la llengua en la qual Ramon Llull formularà les seves idees, donades per Déu, destinades a superar els errors de l'islam.

Les conclusions a les quals arriba De Courcelles en una perspectiva de la història de les idees filosòfiques és inevitable: la doctrina de Llull opera una ruptura en els sistemes teològicofilosòfics, cristians i islàmics, tancats i impermeabilitzats entre ells. Quan es formulaven les grans síntesis medievals —teològiques i filosòfiques (Averroïes)— en llengua llatina o àrab, Llull fressa un camí alternatiu que subsumeix totes les síntesis cristianes i musulmanes en una de més alta, la darrera intel·ligibilitat de Déu, de l'home i del món, aquella que pot unificar de veritat totes les diferències sistèmiques. En la mesura que l'*Art* és aplicable a cada branca del saber, confereix a tothom la possibilitat de participar d'alguna manera en l'omniscència divina. La ruptura comporta riscos, i Llull els va endurar, tant de part dels cristians com dels sarraïns. Els uns el van ignorar, els altres l'apedregaren. La síntesi de De Courcelles és brillant, segurament susceptible d'ampliacions i de matisos. Contrasta amb la rosquedat de les aproximacions a Llull menades des de mentalitats més o menys neo-escolàstiques, com si el «sistema» de Llull operés amb els mateixos vectors de l'observador, o molt semblants. En Llull hi ha una ruptura que va de les aparicions del crucificat i el propòsit d'escriure el millor llibre del món fins a la il·luminació de Randa i la comunicació de l'*Art*. En perspectiva, la unificació del món en la veritat, per tal de poder finalment lloar i servir Déu com escau. Al servei d'aquesta ambició sense límit, tota la vida de Llull.

Amador Vega assaja en *La signification artistique de la mystique lullienne* (41-64) una hermenèutica del *Liber de raptu*, una veritable art mística. Aquest llibre petit, de tres pàgines en la seva edició moderna, és un apèndix del *Liber de contemplatione Raimundi* i vol mostrar com es passa de la contemplació a l'èxtasi. La contemplació és la meditació que l'*Art* ensinistra a fer sobre les dignitats divines, assenyaladament la bonesa. L'èxtasi, com a producte final de la contemplació, és un fet que remet fora del temps. En la contemplació, hom ateny una representació dels atributs de Déu; en el rapte o èxtasi hom ateny l'acte intrínsec de la divinitat. Vega descriu amb detall totes les passes i condicions de l'acte místic tal com el descriu Llull. El rapte és una absorció de les facultats humanes de la intel·ligència i la voluntat, una infusió de la intel·ligibilitat i de l'amabilitat de Déu en l'enteniment i la voluntat humanes. Déu hi és actiu, l'home passiu, però amb les seves facultats: Llull s'esforça per a captar racionalment el que viu en l'èxtasi, escandallant-ho, com sempre, mitjançant una estructura artística de caràcter teòric, en aquest cas la teoria dels correlatius. El *De raptu* és la pedagogia de l'acte místic, que si no s'acompleix tal com ensenya Llull, és per defecte de l'home, perquè la seva disposició a ésser imbuït de la virtut divina és imperfecta. Vega també relliga, com De Courcelles, les aparicions del crucificat amb la il·luminació de Randa. En la mesura que l'episodi de Randa pugui ésser vist com un acte extàtic —comunicació de la virtut divina a un enteniment humà—, Randa porta Llull a la invenció —*invenire, atrobar*— de la veritat i a l'acció. El sistema artístic lul·lià, lògic-transcendental d'origen extàtic, predica una veritat que es funda en una experiència mística: el fonament de l'experiència resta fora de l'experiència, al mateix temps que posa les seves bases. La primera part de l'estudi de Vega, doncs, exposa la

polivalència de l'Art *inventiva* de Llull en la seva aplicació a la mística. La segona part la confirma en la recerca de la pintura mística efectuada per Salvador Dalí, sota la influència de Ramon Llull i de sant Joan de la Creu.

En *El pueblo cristiano "atormentado por preladados y señores". Notas sobre Raimundo Lulio y la política* (65-102), Fernando Domínguez Reboiras estructura un possible itinerari mental lul·lià sobre el fenomen polític. D'una banda hi ha l'aplicació de l'Art lul·liana a matèries que esguarden la convivència humana, com és ara el dret; o la seva concepció de la política com una art, no una ciència, el subjecte de la qual és el ciutadà, no el rei; i el seu concepte de bé comú, que dona la clau per a entendre el discurs polític lul·lià.

La política es confon en Llull amb la moral, i la moral lul·liana és una moral de tota la humanitat, un *mos gentium*, que gira, com no podria ésser de cap altra manera, entorn de la *res publica*. La cosa pública és l'interès del ciutadà individual, per tant de tots i cadascun dels ciutadans del mon. Quan la política serveix interessos accidentals de grups reduïts, és una pràctica morta, no porta enlloc. Contra la opinió general des de l'antiguitat fins al seu temps, Llull detreu a la política el caràcter de ciència. Una vegada ha determinat la finalitat o primera intenció de l'art de fer política, el discurs polític queda reduït a matèria canviant i opinable. La política serà bona, si el responsable polític practica les virtuts i té bons consellers al costat; si no és així, la política serà inevitablement dolenta. El bon polític és el qui conforma la seva acció amb les dignitats divines, les lleis naturals i les virtuts morals. Potser les pàgines més interessants del treball de Domínguez Reboiras és l'exposició de l'antropologia lul·liana vista des del prisma de la *res publica*, en combinació amb la seva idea de l'acció. L'home és la xarnera que uneix el mon inferior amb el superior. El destí de l'home és modelar humanament tot el món (*homo homificans*) i modelar-se ell mateix en la perspectiva de la re-creació cristiana, una tasca que no s'acaba mai, perquè mai no s'arribarà a la perfecció divina.

II. Josep E. Rubio analitza en *La présentation de l'Art lullien en milieu universitaire: Paris 1289* (105-121) el primer contacte de Llull amb la universitat de París. Allí hi va presentat el text de l'*Ars demonstrativa* o alguna de les obres que graviten entorn d'aquesta *Art*. Rubio té bones raons per a creure que la *Introductoria Artis demonstrativae* fou una de les obres que hi va poder ésser presentada o que fou escrita al moment de la presentació. Efectivament, per a fer veure com funcionava el seu *Art* i per a poder avaluar els avantatges que oferia sobre el model escolàstic de la *disputatio*, Llull transcriu en la *Introductoria* l'argument que sant Tomàs exposa en la *Summa contra gentes* per a demostrar l'existència del motor immòbil, i després la tradueix al seu llenguatge artístic, amb el concurs de principis, figures i cambres. Aquest recurs de Llull a un text cèlebre de sant Tomàs havia passat per alt fins avui als estudiosos de Llull, i la manera com és utilitzat en la *Introductoria* posa de manifest com l'*Art* fa emergir la *concordància* i la *contrarietat* entre els principis generals als quals hom pot reduir la realitat. El caràcter excepcional en el *corpus* lul·lià de la citació tomista no s'explicaria fora d'un context de diàleg directe entre Ramon i la facultat d'Arts de l'Estudi de París. Amb tot, Llull no va convèncer i aquest fet determinà la primera revisió de l'*Art*.

Jacques Verger, en *L'intérêt des maîtres parisiens du XIII^e siècle pour les textes non universitaires, latins ou vernaculaires* (123-138), es proposa d'investigar algunes de les causes que van concórrer en l'atenció que la Universitat de París va dispensar a Ramon Llull quan hi exposà la seva *Art* i més endavant quan va dictaminar sobre l'ortodòxia de les

seves doctrines. Verger parteix de la convicció que els documents que fan referència a aquests episodis de la vida de Llull són autèntics, tot i que el seu savi editor, H. Denifle, sospitès que eren una fabricació dels lul·listes de quan Eimeric va desfermar la seva campanya contra l'ortodòxia del doctor il·luminat. Segons Verger, l'interès de Llull perquè la seva doctrina fos caucionada d'alguna manera per la Universitat de París rau en l'autoritat que tenia la institució en matèria científica i doctrinal, i també en el fet que, des del regnat de Felip el Bell, aquesta autoritat servia els interessos polítics de la casa de França. L'autoritat de l'Estudi de París anava lligada amb la uniformitat des del punt de vista de l'organització de les escoles, la vigilància sobre l'ortodòxia de les doctrines i el control dels textos que s'hi estudiaven. La institució, doncs, quedava concentrada en la seva feina i molt impermeabilitzada a l'esguard de les pulsions del seu exterior. D'altra banda, hi imperava el caràcter eclesiàstic i la llengua de l'Estudi era el llatí. Verger es pregunta què podia esperar un laic maridat, autodidacte, que escrivia en vulgar, d'una institució que tenia l'aspecte d'una gran fortalesa replegada sobre ella mateixa. No obstant això, els estudis de Nicole Bériou sobre la predicació a París durant el segle XIII han fet veure que, en els seus sermons, els universitaris parisencs estaven alerta de tots els problemes de llur entorn: croades, inquisició, polèmica amb els grecs, problemes amb el judaisme, etc., aspectes que apareixen també en les discussions universitàries *de quolibet*. Hi havia, per tant, una obertura de principi a propostes innovadores que vinguessin de qualsevol racó de la cristiandat, impulsada per la composició plurinacional del públic estudiantil. D'altres autors citats per Verger han posat sobre la taula el paper que la llengua vulgar jugava dins la Universitat, fins al punt de detectar una literatura parisenc vernacular lligada amb els medis universitaris: teatre de col·legi, literatura local que trencava amb la vena èpica i cortesa anterior, traduccions franceses d'obres llatines, etc. Aquesta vitalitat literària en vulgar a part, és incontestable que circulava per l'Estudi de París un conjunt de llibres no gens universitaris que foren condemnats explícitament el 1277: el *De amore* d'Andreu el Capellà, obres de màgia i endevinació ... A París es feia poesia religiosa i profana en llatí, es compilaven enciclopèdies, s'escriuien llibres sobre política i pamflets de tota mena, assenyaladament sobre conflictes (querella entre regulars i seculars, contra els templers, contra Bonifaci VIII, etc.). En aquest medi, la presència de Ramon Llull hi encaixa sense problemes. El reconeixement que hi va rebre fou «de mínims», marginal. Per a Verger, l'episodi lul·lià a l'Estudi de París confirma l'«obertura social i la diversificació cultural» del medi universitari, per bé que aquests corrents, a l'esguard de la poderosa nau que era la Universitat, restessin «minoritaris i perifèrics».

Ruedi Imbach afronta la reacció de Gerson contra Llull i el lul·lisme en la *Notule sur Jean Gerson, critique de Raymond Lulle* (139-157). Les conclusions que en treu és que la campanya del canceller delata que el lul·lisme era viu a Vauvert i que d'alguna manera tenia partidaris a la Sorbona (Heymericus de Campo). El que Gerson rebutja de Llull és la cèlebre demostració de les veritats de la fe per «raons necessàries». Inflexible i persistent en aquest punt, Gerson reconeix que no tot és dolent en la doctrina de Llull, però finalment ell combat el lul·lisme con una forma de la vana curiositat, amb les seves seqüeles inevitables: cultiu del detall banal, obscuritat i confusió. Contra aquest programa Gerson recomana l'estudi d'allò que hi ha de comú en les doctrines quan tenen divergències, en un marc resultament unitari: «una sola i única facultat de teologia, on s'ensenya l'única fe en un sol llenguatge». En conseqüència, el canceller va barrar el pas del lul·lisme a la Universitat. Si des del punt de vista ideològic la polèmica de Gerson contra Llull fou relativament moderada, tal com admet Ruedi

Imbach, la decisió administrativa de bandejar el lul·lisme dels estudis universitaris fou, a parer nostre, el cop més dur que es podia infligir al projecte lul·lià. Només dins la universitat el lul·lisme s'hagués pogut desenvolupar d'una manera útil, crítica i orgànica, a risc d'haver de deixar anar una certa càrrega d'obra morta. La idea d'una *Art* universal, d'un instrument lògic nou al servei de la unificació de la ciència hauria pogut madurar i, baixant de l'experiència personal lul·liana, hauria pogut significar l'inici de quelcom nou. Gerson ho va impedir. Les escoles lul·lianes posteriors no es van treure mai més de sobre el cop de sabre gersonià.

III. En el treball *Arnau de Vilanova, magister medicinae, théologien laïc et prophète: à la rencontre de Raymond Lulle* (161-183), Dominique de Courcelles busca les concordàncies i les diferències entre el pensament i l'acció d'Arnau de Vilanova i de Llull. Ambdós són laics, ambdós es posen en matèries reservades als clercs, per no dir *tout court* als eclesiàstics, ambdós han estat presentats habitualment amb punts de vista divergents pel que fa a l'aplicació de la raó a la dilucidació de les matèries religioses. De Courcelles resumeix la vida i l'acció d'Arnau com a metge, com autor d'escrits espirituals i com a nunci dels temps finals. L'originalitat d'Arnau s'ha de buscar en la seva antropologia, una antropologia amb dues cares: la mèdica i l'espiritual, la que té cura de la salut corporal i la que es preocupa de la salut espiritual de la humanitat. Arnau és espiritual, en el sentit compromès i reformista que té la paraula en el seu temps. Va posar el seu prestigi mèdic al servei dels humils i de la reforma de la cristiandat, predicant les seves teories davant reis i papes, suscitant adés entusiasmes, adés animositats, indiferències i dissimulacions. Enemic de l'aplicació de la raó a l'estudi de la teologia i, en aquest aspecte, diferent de Llull, comparteix amb ell el fervor missioner i la consciència d'haver estat elegit per Déu per a dur a terme una acció decisiva en la perspectiva de la salvació escatològica. I, al revés de Llull, que va veure els seus ideals menystinguts, Arnau va trobar suport a les seves posicions en dos prínceps germans, el rei d'Aragó Jaume II, fins a un cert moment, i el de Sicília, Frederic III.

Gabriel Ensenyat estudia *La persistència del lul·lisme en Mallorca en la època medieval* (185-203). Quèstió fosca per manca de documents explícits, que se salva en clar-obscur pels indicis que hom ha anat descobrint. Primer, la continuïtat de la còpia de manuscrits lul·lians a Mallorca, començant per la còpia del *Libre de contemplació en Déu* en vida de Llull mateix (1280), a càrrec de Guillem Pagès. Un segon indicatiu és la versió catalana de la *Vita coetanea* de Llull feta per un mallorquí. El tercer seria la connexió entre lul·lisme i arnaldisme que operen Bernat Garí, *presbyter maioricensis*, integrat al lul·lisme valencià a partir de 1318, i el menorquí Bartomeu Genovès, condemnat per la inquisició. El quart seria la inspiració lul·liana d'alguns eremites mallorquins situats en llocs tan emblemàtics com Miramar i Randa, i la comunitat femenina que després es convertiria en el monestir de Pollença. El cinquè és l'evangelització de les illes Canàries duta a terme per missioners catalans i mallorquins seguint els esquemes proposats per Ramon Llull, amb la participació de laics en els treballs de missió. El sisè indicatiu és la suposada —perquè no s'ha documentat— influència lul·liana en la fundació d'hospitals. El setè és l'inici del pseudolul·lisme alquímic, amb el *Testamentum* i la *Cantilena*. Finalment hi ha l'interès explícit del rei Pere III en l'obra de Llull, fins al punt de facultar al mercader valencià Berenguer de Fluvià perquè difongués el lul·lisme en totes les seves terres (1369). En definitiva, es tractaria d'un lul·lisme dispers, lligat a moviments espirituals i populars, reformistes, en connexió amb el món beguï i ermità. Nosaltres ens preguntàrem fins a quin punt pot haver tingut influència en

el poc relleu aparent del lul·lisme mallorquí del s. XIV un fet com el de l'annexió del reialme de Mallorca als altres dominis de la Corona d'Aragó, duta a terme de forma bel·licosa per Pere III entre 1343 i 1349.

Durant el segle XV, el panorama canvia. Els manuscrits de Llull entren al convent agustinà femení de Pollença, a la cartoixa de Valldemossa i al convent carmelità de Ciutat de Mallorca. A partir de mitjan segle, el lul·lisme i l'humanisme mallorquins van de tronc: Arnau Descós, Pere Joan Llobet, Virgilio Bornati, Gabriel Desclapers, Bartomeu Catany, Antoni Ginard, Joan Reig ... Al mateix temps hi ha deixes testamentàries favorables al món lul·lià: la de Joan de Tagamanent (1468), que fundava un monestir franciscà a Randa, encara que el papa va desviar els fons cap a la defensa de Rodes; la de Joan Gual i de Pacs (1475), que deixava fons per a construir escoles lul·lianes; la de Beatriu de Pinós (1478), que instituïa una càtedra lul·liana, confiada tot d'una a Mario de Passa, lul·lista venecià; la d'Agnès de Pacs, fundadora de la càtedra lul·liana que va ocupar Pere Daguí i fou l'origen de l'Estudi General Lul·lià de Mallorca. Aquesta florida tingué el seu contrapunt en l'acció de la Inquisició contra Llull, iniciada per Eimeric i continuada durant el segle XV a Mallorca per Guillem Caselles contra Pere Daguí i Bartomeu Caldenty.

L'article d'Antoni Ferrando, *La presencia de Llull en la Valencia de los siglos XIV y XV a través de los inventarios de libros* (205-239), presenta concomitàncies amb l'anterior d'Ensenyat. Hi ha un lul·lisme amagat del segle XIV, i la peripècia del lul·lisme valencià és gairebé calcada de la del mallorquí. Però en el cas de València Antoni Ferrando ha pogut disposar de més de 120 inventaris *post mortem* amb llistes de llibres lul·lians en 20 d'ells; d'aquests 20 inventaris amb obres de Llull només n'hi ha tres del segle XIV. Les conclusions de Ferrando sobre la presència de llibres lul·lians en els inventaris *post mortem* valencians són molt prudents: els seus posseïdors pertanyen a tota l'escala social i l'adquisició dels llibres lul·lians té motivacions molt variades; els títols lul·lians són dispersos, tot i que hi ha una certa preferència per l'*Arbre de Ciència*, el *Blaquerna* i la *Doctrina pueril*; i la mateixa dispersió no ofereix una mostra representativa de les obres lul·lianes que circulaven.

Amb tot, el lul·lisme valencià de la primera meitat del segle XIV és més documentat que el mallorquí. Es concentra entorn de Bernat Garí, és empeltat d'arnaldisme, atreu beguins. Garí impulsa la còpia de manuscrits lul·lians i d'obres que són atribuïdes a Llull. Es tracta d'un conglomerat piadós, molt actiu, present en la fundació del Hospital dels Beguins, administrat per Jaume Just, condemnat el 1353 com espiritual. La campanya que Nicolau Eimeric va desfermar a València a partir dels darrers anys del segle contra el lul·lisme, amb el rastre documental que ha deixat a l'arxiu municipal de la ciutat, ha permès de tenir una idea força clara d'un lul·lisme burgès, organitzat i potent, que reïx a recusar Eimeric com a inquisidor i el fa fugir de València. Sense una fermentació lul·liana dilatada en el temps i molt més intensa que no deixen entreveure els inventaris i la documentació exhumada fins avui, la victòria del col·lectiu burgès valencià contra l'inquisidor no hauria estat possible. És més, la reacció de València fou el detonant de la caiguda d'Eimeric, i aquest sol fet va canviar la trajectòria del lul·lisme. València arribà a ésser els primers anys del segle XVI el centre principal des d'on es va difondre el lul·lisme i, a partir dels Trastàmara, va contribuir a difondre el lul·lisme per Castella.

S'ha dit al començament que l'estudi de la filosofia medieval dels laics oferia bones perspectives. El llibre coordinat per Dominique de Courcelles que hem intentat de

postil·lar confirma aquesta bondat en un sentit molt precís: el pensament de Llull fou rebut i es va desenvolupar en el món laic medieval, senyal inequívoc que el món laic medieval reclamava filosofia, que el món laic medieval era terreny abonat per a la filosofia.

L'estudi d'una filosofia medieval laica no és pas fàcil. A parer nostre és una filosofia que no es pot abstroure en cap moment de la història. Els laics experimenten la història d'una manera diferent de com ho fa el teòleg universitari, que pot viure més o menys a la lluna, dedicat a les seves especulacions, amb el plat a taula assegurat. El laic Ramon Llull que es presenta a París els anys 1287-1289 i 1297-1299 és un mallorquí; súbdit, per tant, d'un rei que s'ha posat al costat de la casa de França en el conflicte que el papa i la casa de França tenen amb el rei d'Aragó per la qüestió de Sicília. Si Llull rep una recomanació d'ortodòxia del rei de França en el context d'aquell conflicte, és evident que tant el recomanador com el recomanat participen en un joc polític d'influència i connivència. Això no fa ni millor ni pitjor el pensament de Llull, però és un aspecte a tenir en compte en els seus intents de buscar aliats per la implatació de l'*Art* a les escoles. Al capdavant serà Pere III qui donarà protecció legal al lul·lisme, després d'haver destruït el reialme de Mallorca, aliat amb França durant la qüestió de Sicília. Voldríem dir amb això que la filosofia dels laics s'ha de contextualitzar amb la més gran precisió possible, i d'aquí prové també la seva dificultat.

En el volum coordinat per Dominique de Courcelles hi ha moltes idees que faran el seu camí. La seva proposta de veure l'*Art* en una perspectiva de comunicació divina graciosa per a convertir els infidels i unificar el món hauria d'impulsar la recerca sobre tot el pensament —implícit i explícit— de Llull sobre els sarraïns i la manera com pensa que l'*Art* els és destinat. La mateixa perspectiva s'ha de comparar amb la consciència que té Arnau d'ésser un nunci ben especial. A desgrat de les moltes diferències que es puguin assenyalar en llur manera de pensar i actuar, una cosa tenen en comú: busquen la superació de l'estat present de coses en una alternativa que prescindeix del *stablishment*. L'intent no és prerrogativa exclusiva dels laics, però els intents concrets de Llull i d'Arnau es van perpetuar en altres laics després d'ells. I qui els va anar en contra? Potser una primera característica de la filosofia medieval dels laics podria ésser que inevitablement transporta ferments revolucionaris.

En tot cas i pel que fa al món català, el volum que ha dirigit Dominique de Courcelles s'ha de celebrar com un pas important en la dilucidació de la filosofia medieval dels laics. S'hi ha sintetitzat molts estudis anteriors sobre Llull i Arnau, s'hi han recollit dades precioses, s'hi ha confeït un panorama de recepcions, han estat assenyalsades mancances i llacunes. La seva lectura causa la sensació d'un treball en curs, obre la gana de més estudis de conjunt, i no ho esmentem com un aspecte negatiu. Centrat gairebé exclusivament en Llull, filòsof laic prou conegut, els temes que s'hi despleguen són majoritàriament religiosos i teològics. De la mateixa manera que De Courcelles presenta l'obra d'Arnau com una antropologia completa —del cos i de l'ànima—, les traces d'una filosofia medieval dels laics es retroben també en el món del dret i de la política, de l'economia i de la sociologia —els viatges—. I en d'altres formes de pensament encara més alternatives. Tot plegat significa un volum de treball notable per a l'avenir, que reclama aproximacions metodològiques cauteloses i sense cap prejudici.

El llibre es clou amb un índex d'antropònims i un índex de les obres de Ramon Llull que s'hi citen, amb les concordàncies dels volums de les *ROL* que les contenen. És el volum sisè d'una col·lecció que ha enriquit i continua enriquant en l'àmbit inter-

nacional el coneixement de Llull i el seu mon, d'una regularitat d'aparició exemplar. Vagi el nostre reconeixement sincer al editors i autors del volum.

Jaume de PUIG OLIVER
Institut d'Estudis Catalans

ARNAU DE VILANOVA, *Expositio super aphorismo Hippocratis «In morbis minus»*, estudi i edició a cura de Michael R. McVAUGH. *Repetitio super aphorismo Hippocratis «Vita brevis»*, ed. a cura de Michael R. McVAUGH, estudi a cura de Michael R. McVAUGH i Fernando SALMÓN (*Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia*, XIV), Barcelona, Fundació Noguera, Universitat de Barcelona 2014, 379 p.

Des de l'any 1975, l'obra mèdica d'Arnau de Vilanova està essent publicada en edició crítica per la Universitat de Barcelona i la Fundació Noguera en la col·lecció *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia* (AVOMO), fundada per Luis García Ballester, Juan Antonio Paniagua i Michael R. McVaugh. Avui, amb setze volums publicats, i quatre més de previstos d'aparició propera, la col·lecció s'ha convertit en una obra de referència cabdal en la història de la medicina medieval, no només per la rigorositat de les edicions crítiques dels textos, sinó també pels extensos estudis introductoris, en anglès i traduïts al català en el mateix volum, perquè han esdevingut una aportació fonamental i ineludible al coneixement del contingut de les obres i del context intel·lectual en el qual s'inscriuen.

Arnau de Vilanova va escriure una extensa obra mèdica en llatí i va fer ús dels diversos gèneres de la literatura mèdica de l'època, entre els quals destaca el comentari a les autoritats mèdiques. Els comentaris tenien l'objectiu d'aclarir als alumnes el contingut de les obres mèdiques de les autoritats o metges clàssics i àrabs, que conformaven el currículum mèdic de les facultats de medicina. Per aquest motiu, l'elaboració dels seus comentaris es contextualitza en la seva etapa de docència a Montpeller. Ara bé, així com diverses obres mèdiques seves van gaudir d'una gran difusió manuscrita i posteriorment impresa, els seus comentaris, en canvi, no van tenir gaire difusió. Segurament la causa n'és que mai no els va difondre públicament i devem les poques còpies manuscrites que ens han arribat probablement a alguns dels seus estudiants.

Els comentaris d'Arnau se centren en obres dels metges clàssics tradicionals: Hipòcrates i Galè. Hem de tenir present que, si bé Hipòcrates era una de les figures cabdals de la medicina i les seves obres tenien un pes preeminent en el currículum acadèmic de les facultats de medicina, per a Arnau de Vilanova era una autoritat relativament poc important, fins al punt que moltes vegades l'interpretava a la llum de Galè. En canvi, Galè va ser la figura clau en la seva medicina i Arnau va ser un dels impulsors a introduir les obres galèniques al nou programa d'estudis mèdics de Montpeller el 1309. Sobre Galè, hi ha constància que Arnau va escriure cinc comentaris, tres dels quals s'han perdut o encara no s'han localitzat, com el comentari al *Tegni*, al *De ingenio sanitatis*, i el comentari a l'hipocràtic *Regimen acutorum morborum*. Els altres dos són el *De malicia complexionis diverse* i el *De morbo et accidenti*, dels quals només tenim la certesa que, de la còpia que n'ha perdurat, sols el primer sigui realment seu.¹

1. Edició a ARNAU DE VILANOVA, *Commentum supra tractatum Galieni de malicia complexionis diverse*, ed. i estudi per Luis GARCÍA BALLESTER i Eustaquio SÁNCHEZ-SALOR; *Doctrina Galieni*