

RECENSIONS

«*De relatione*», coord. Maria CABRÉ DURAN i Alexander FIDORA, *Enrabonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 61 (2018), 158 p.
Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy», coord. Maria CABRÉ DURAN, Alexander FIDORA i Jaume MENSA I VALLS (*Enrabonar*, Supplement Issue), Bellaterra, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona 2018, 495 p.

Els dies 14, 15 i 16 de novembre de 2017 se celebrà a la Universitat Autònoma de Barcelona i a la Facultat de Teologia de Catalunya el VII Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME). El tema del Congrés —que ja fou anunciat en el número 31 d'aquesta revista (p. 964)— fou *De relatione*, i.e. sobre la relació, un concepte molt ampli que fou tractat des de molts àmbits. La trobada també fou motivada pel VIIè centenari del naixement de Ramon Llull, filòsof de la relació per excel·lència, motiu pel qual el Doctor Il·luminat va tenir un paper preponderant durant el congrés. L'enorme quantitat de producció generada en aquesta trobada acadèmica va portar als coordinadors a publicar les actes en dos volums que ens proposem ressenyar, fent èmfasi especial en les contribucions relacionades amb la filosofia medieval catalana.

El primer volum, que es presenta en el format estàndard de la revista «Enrabonar», ofereix les conferències plenàries convidades del congrés, que varen ser sis. Com adverteixen els coordinadors Maria Cabré i Alexander Fidora a la presentació (pp. 17-19) les contribucions «aporten una nova llum sobre el desenvolupament de la teoria de la relació des dels inicis de l'edat mitjana fins als temps de l'alta escolàstica» en una multitud de temes que van des de la lògica o la metafísica fins la teoria política. En aquest volum podem trobar, juntament amb les valuosíssimes aportacions d'acadèmics de primer nivell com John Marenbon (Universitat de Cambridge) o Hans Daiber (Universitat de Frankfurt), dos articles sobre el concepte de relació en Ramon Llull, a càrrec de Ruedi Imbach (Universitat de la Sorbona) i Alexander Fidora (ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona).

En el primer article, titulat «Relations parisiennes: Lulle, Eckhart et Dante à Paris. À propos du rapport entre la philosophie et le lieu de sa genèse» (pp. 107-119), Imbach compara l'aproximació a la filosofia d'aquests tres autors aprofitant la coincidència històrica consistent en el fet que els tres varen sojornar a París durant els anys 1310 i 1311. Resseguint algunes similituds, com el fet que els tres escriuen en llengua vernacla o proposen una remodelació del cristianisme, Imbach acabarà remarquant la importància de la relació entre el lloc i el pensament, la «lieu de la pensée» que condiciona, sobretot, Ramon Llull, especialment pel que fa al seu bilingüisme filosòfic que «transforma» el pensament escolàstic (pp. 115-116). L'autor clou el seu article reafirmant la importància de la tasca de l'historiador de la filosofia, que ha de saber identificar amb precisió el que hi ha de condicionament històric i d'incondicionat en cada pensador per copsar el sentit dels seus escrits.

En el segon i darrer article dedicat a Llull en aquest volum, el professor Fidora aprofundeix en un tema que Imbach ja ha mencionat i que és un tòpic en la filosofia lul·liana: la relació entre la fe i la raó. Amb el títol «*Sicut oleum super aquam*. Sobre la relació entre fe y razón en Ramon Llull» (pp. 121-138), Fidora fa ús d'aquest símil

present als *Proverbis de Ramon* «Enaxí com oli qui està de sobre aygua, està fe sobre enteniment». Sense pretendre dir l'última paraula sobre la qüestió, aquesta analogia permet a Fidora traçar una vinculació textual directa del Doctor Il·luminat amb Agustí d'Hipona i una posterior influència de la suggeridora imatge en Nicolau de Cusa. No obstant això, el més rellevant d'aquesta imatge lul·liana —que estudia sobretot de la *Disputa entre la fe i l'enteniment* però també de l'*Art general última*— és que permet corroborar l'essencialitat que el beat dona al concepte de relació en la dinàmica cognoscitiva, lluny de ser quelcom merament accidental. La revisió d'aquesta imatge, segons Fidora, també serveix per deslligar Llull de certes interpretacions racionalistes i també fideistes (p. 131).

El segon volum es presenta com un suplement especial de la revista «Enrhaonar». Amb el títol *Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy*, aquest volum aplega la majoria de comunicacions presentades al congrés, un total gens menyspreable de trenta-cinc. Tot i que el tema central continua essent el concepte de relació, com adverteixen els coordinadors —Maria Cabré, Alexander Fidora i Jaume Mensa— a la presentació (pp. 11-12) els temes «amplien diversos aspectes d'aquesta mateixa qüestió i l'estenen envers altres autors i àmbits». D'aquesta manera, els articles s'inscriuen en set seccions: *Metaphysics and Theology: from Augustine to Thomas Aquinas*; *Metaphysical and Theological Speculation after Duns Scotus*; *Logics, Theory of Knowledge and Aesthetics*; *Anthropology, Psychology and Natural Philosophy*. A les quatre seccions mencionades cal afegir una secció dedicada especialment a Ramon Llull (pp. 239-352) i una altra a Pere Hispà, que recull les actes de l'anomenat *1st Symposium Petrinicum* que tingué lloc dins el mateix congrés (pp. 355-427). Finalment, el setè i darrer apartat *The Category of Relation in Arabic Philosophy* està dedicat a una versió ampliada de la conferència plenària de Hans Daiber, que, per motius d'espai, no es va poder incloure en el número regular recensionat més amunt.

Retornant ara al contingut referent a filòsofs catalans, en aquest volum suplementari hi podem trobar, a més de les nou comunicacions dedicades a Ramon Llull, dos articles interessants dedicats al filòsof escotista Antoni Andreu —que ubiquem a la Corona d'Aragó. El primer article, signat per Maria Cabré, porta el títol de «*L'Expositio in XII libros Metaphysicae Aristotelis* d'Antoni Andreu i l'ús de l'obra homònima de Tomàs d'Aquino» (pp. 89-102) i està dedicat a estudiar l'aspecte formal d'aquesta part del comentari a la *Metafísica* d'Aristòtil, especialment pel que fa a la seva inspiració en el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino, fet que contrasta amb l'escotisme doctrinari del *Doctor Dulcifluus*. L'autora remarca que el mètode de composició d'Antoni Andreu va contribuir al desenvolupament de «l'aristotelisme escotista» i que, lluny de prendre tesis tomistes, Antoni Andreu «optà per *escotitzar* un dels comentaris a l'obra d'Aristòtil més conegut, didàctic i clar del moment» per aconseguir el seu objectiu d'«oferir un comentari literal a la *Metafísica* fidel a la doctrina de maduresa de Duns Escot, i apte i comprensible pels primers mestres de l'escola escotista» (p. 96). L'article es clou amb una transcripció d'una part de la seva presentació del concepte de *relatio* a l'*Expositio*, que compara amb la presentació homònima del concepte en el comentari a la *Metafísica* de Tomàs d'Aquino (pp. 98-101).

A continuació d'aquest article trobem «La qüestió *Utrum Philosophus convenienter assignet et sufficienter tres modos relativorum* d'Antoni Andreu: Comparació amb Duns Scot» (pp. 103-112), en el qual Jaume Mensa analitza la qüestió citada de l'obra *Quaestiones metaphysicae* —un altre comentari a la *Metafísica* d'Aristòtil però des d'un punt de vista molt més escotista— amb la qüestió homònima que trobem a les *Questiones*

super libros Metaphysicorum de Duns Escot. Aquest exercici permet a l'autor constatar que Antoni Andreu defensa la mateixa doctrina que Escot pel que fa a la noció de *relatio*, però ho fa d'una manera més sistemàtica, simple i clara que no pas el Doctor Subtil (p. 110).

Finalment, i com ja hem avançat, l'autor amb més pes del congrés va ser Ramon Llull. A les dues conferències plenàries del primer volum cal afegir-hi les nou comunicacions que s'apleguen en aquest volum suplementari.

La primera, a càrrec de Pedro Mantas (Universidad de Córdoba) porta el títol «Algunos apuntes sobre la recepció de la apologètica mozàrabe en el siglo XIII» (pp. 239-250) i analitza la recepció que Llull —i també Ramon Martí— va fer de certs textos apologètics mossàrabs com l'anònim *Tathlīth al-wahdānīyah* (La Trinidad de la Unidad) com el mateix filòsof remarca al *De fine*. Amb tot, el que Mantas vol reivindicar és el «contexto teológico doctrinal que circula con cierta fluidez por las rutas del intercambio del saber en el Occidente latino y que constituye lo que podríamos considerar un cierto lugar común en la reflexión trinitaria desde la que los apologistas cristianos discuten con su contraparte islámica y judía.» (p. 243), quelcom que ha quedat a l'ombra de les figures gegantines de Llull i Martí i que convé recuperar amb l'edició i estudi d'aquests textos.

A continuació, el professor Martín González (Universidad de Santiago de Compostela), amb l'article «Artes lulianas y averroísmo: Intellecto único y web semántica» (pp. 252-262) planteja una tesi agosarada que connecta al Doctor Il·luminat amb l'actualitat: existeixen algunes afinitats entre la teoria d'Averroís sobre l'Intel·lecte Únic i l'Art lul·lià, afinitat que connectaria aquest darrer amb la lògica moderna, la web semàntica i les humanitats digitals. A aquest article segueix «Principia relativa. La figure T de l'Art de Raymond Lulle» (pp. 263-271) de Constantin Teleanu (Université Paris Sorbonne), on examina detalladament la figura T de l'Art lul·lià i la seva evolució al llarg de les obres del mallorquí. Aquesta figura, segons l'autor, «tient une importance capitale» (p. 269) per estendre universalment la relació dins del seu pensament.

Als dos articles anteriors cal afegir el de José Higuera Rubio (Universidad do Porto) «El lulismo del siglo XXI: ¿máquina de pensar o súper-inteligencia?» (pp. 341-352), on es pregunta fins a quin punt és heurística l'Ars Magna o si és més aviat una «màquina de pensar» computacional. Després de valorar les aportacions de Turing o Alberti, les màquines de la memòria medievals i les recepcions modernes de Llull, conclou que «Nos hallamos, más cerca de un instrumento —codificador del saber de una época— producto de la aplicación de principios de rango general que ante una máquina que, por sí misma, pueda substituir las funciones intelectuales para satisfacer sus propias necesidades de aprendizaje o productividad, mientras que colma las de su artífice» (p. 349).

Continuant amb Llull però canviant de tema, Joan Cuscó (Universitat de Barcelona) estudia la «Música, ética y mística en Ramon Llull» (pp. 273-286). L'autor defensa que, si bé les reflexions lul·lianes sobre la música han estat menystingudes, aquestes tenen una importància cabdal en Llull i la seva relació amb la mística. Tot i les seves reticències contra la sensualitat de la música i de la paraula —Llull va ser trobador de jove—, i encara que no va escriure cap tractat específicament sobre el tema, li dóna valor en llibres com la *Doctrina Pueril* (p. 281) on la música apareix com una Art liberal matemàtica amb gran component emotiu que pot dreçar l'ésser humà vers Déu si és l'adequada. Conclou: «Gracias a la música, la ética (la vida humana finita) y la mística (la vida divina infinita) se reencuentran en la belleza» (p. 285).

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, assenyalamment 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 sistemàtiques. 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'omnisciència 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'escrivien 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). Qüestió 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 eremita. 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 prudentes: 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 mon laic medieval, senyal inequívoc que el mon laic medieval reclamava filosofia, que el mon 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 abstreure 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 mon hauria d'impulsar la recerca sobre tot el pensament —implícit i explícit— de Llull sobre els sarrains 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 mon 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*

Pel que fa a Hipòcrates, Arnau de Vilanova no va comentar directament cap obra seva, per bé que va escriure comentaris aïllats a tres aforismes, dels quals només n'han perviscut dos. Amb aquesta edició, Michael R. McVaugh, un dels grans estudiosos i especialistes d'Arnau de Vilanova i editor de més de vuit tractats mèdics arnaldians a les AVOMO, ha dut a terme l'edició crítica i l'estudi —del segon tractat conjuntament amb Fernando Salmón— dels dos únics comentaris d'Arnau que s'han conservat sobre els aforismes d'Hipòcrates: els que comencen per «In morbis minus» (II.34) i «Vita brevis» (I.1). A més d'aquests dos aforismes, també tenim constància d'un tercer comentari d'Arnau sobre l'aforisme I.42 d'Hipòcrates, que malauradament no s'ha conservat.

El primer text editat en el volum que presentem és el comentari a l'aforisme «In morbis minus», del qual no sabem amb certesa la data de composició, tot i que circulava a mitjana dècada de 1290 a Montpeller. L'edició del text ve precedida per una introducció general i una d'específica que contextualitza l'obra, l'ambient d'elaboració i l'edició (p. 23-44 en català i p. 83-102 en anglès). La peculiaritat d'aquesta edició és que no es conserva cap còpia manuscrita coneguda i el text només s'ha transmès gràcies a les edicions impreses renaixentistes, les quals presenten alguns problemes d'edició. En aquest cas, el text té com a base la primera edició de Lió de 1504 contrastada amb les edicions de 1505, 1509 i 1585.

L'edició del comentari a l'aforisme consta de dues parts. En la primera s'edita el comentari de Galè a l'aforisme hipocràtic II.34 a partir del manuscrit de Basilea Univ. D. I. 6, la còpia més propera que Arnau deuria tenir a les mans, segons es desprèn de l'anàlisi de l'editor dels més de trenta manuscrits que conserven l'aforisme amb els comentaris de Galè. Per aquesta raó, no hem de perdre de vista que el text arnaldianès és un comentari del comentari de Galè a l'aforisme hipocràtic, més que no pas un comentari directe a l'aforisme, un fet que posa en relleu la importància que Arnau donava a Galè, fins i tot en la interpretació d'Hipòcrates.

El segon comentari d'Arnau editat al volum és sobre l'aforisme «Vita brevis» (p. 195-334), el més conegut i difós d'Hipòcrates. Pel fet que el comentari d'Arnau es coneix convencionalment en les edicions impreses renaixentistes com a *Repetitio super Vita brevis*, en aquesta edició es manté el mateix títol. Per la tradició manuscrita sembla que aquest comentari tampoc no va gaudir de gaire difusió, ja que només ha perviscut de forma completa en una sola còpia manuscrita del segle XV (Munic CLM 14245). L'estudi introductori és escrit per Michael McVaugh conjuntament amb Fernando Salmón (en català p. 105-180 i en anglès p. 263-334) i aporta novetats importants.

Arnau va acabar el comentari de l'aforisme d'Hipòcrates en tres parts o *lectiones* la primavera de 1301, és a dir, un temps després de l'anterior. L'edició del text pren com a base el manuscrit de Munic, que es complementa amb els altres cinc manuscrits que contenen només un fragment del comentari d'Arnau, sobretot de la tercera part. Aquesta darrera part va tenir prou importància com per a ser considerada una obra autònoma, gràcies al fet que podia aplicar-se fàcilment a la pràctica del metge. Fou coneguda de forma autònoma com el *De circumspectione medicorum* i va circular amb el nom d'Arnau com a autor. Amb el temps, un autor anònim va redactar-la novament com un resum tabular que enumera les accions del metge, conservant les expressions

de interioribus, ed. i estudi per Richard DURLING (AVOMO XV), Barcelona, Universitat de Barcelona 1985.

del comentari original d'Arnau, però ampliant-lo i modificant-lo amb diversos exemples; el resultat va ser una obra coneguda com a *Tabula super Vita brevis*, que també es va difondre sota el nom d'Arnau i va gaudir de més difusió que el comentari mateix d'Arnau. L'estudi posa en relleu que la *Tabula*, que fins ara es considerava una obra autèntica d'Arnau, en realitat deriva del *De circumspectione medici* i resulta ser una paràfrasi selectiva d'un fragment de la tercera lliçó de la *Repetitio*, per bé que va assolir una difusió manuscrita molt major que l'original.

L'estudi introductorri també dilucida un altre problema que porta implícit el comentari de la «Vita brevis» des de la primera edició impresa de 1504; per començar, en l'edició impresa hi ha l'omissió deliberada de gairebé una quarta part del text, i en segon lloc, un passatge força extens ha estat substituït sense cap comentari per un llarg fragment de la *Metaphysica* d'Avicenna, que resulta no tenir res a veure amb l'obra. Aquest capítol no apareix en el manuscrit i es repeteix en les successives reedicions de les obres mèdiques d'Arnau, la qual cosa en distorsiona el contingut (si el lector utilitza qualsevol edició impresa sense conèixer el problema).

Una vegada aclarida aquesta situació, els autors de l'estudi analitzen el contingut i el context intel·lectual sense perdre mai de vista els contemporanis d'Arnau que van escriure comentaris mèdics similars, ja siguin de l'entorn de Montpeller, com Bernat de Gordon, o de la regió italiana, com el metge i professor de Bolonya, Taddeo Alderoti. L'estudi comparatiu permet destacar amb més claredat les aportacions d'Arnau en relació als seus contemporanis. En aquest sentit, Arnau està plenament convençut que l'aforisme podia constituir una guia per als metges pel que fa a la manera d'interpretar el futur del pacient i dur a terme la prognosi amb major seguretat. Per això, després de l'anàlisi de l'aforisme, conclou amb una exposició del que l'aforisme comporta per als problemes pràctics de la prognosi i el tractament, amb el mateix plantejament en cadascun dels dos comentaris: el metge ha d'entendre la causa de la malaltia del seu pacient i ha de saber preveure els factors interns i externs que en condicionaran el curs. Ara bé, si en el «In morbis minus» Arnau manté la possibilitat de formular una col·lecció de regles breus que recullin la relació entre una causa patològica i el procediment terapèutic correcte, en el «Vita brevis» en canvi, escrit posteriorment, va madurar aquesta idea fins al punt que va equiparar aquestes normes amb la contingència de la pràctica mèdica.

Això que a primera vista podria semblar contradictori, en realitat, respon a la mateixa concepció instrumentalista de la filosofia mèdica arnaldiana, que Michael McVaugh ha recalcat: la importància de la regla teòrica es mesura en relació a la seva eficàcia en la praxis mèdica (p. 41). En aquest sentit, un dels elements destacables del comentari a l'aforisme «Vita brevis» és la idea d'Arnau sobre l'art mèdic que desenvolupa de forma similar en altres obres. Arnau afirma que la salut és el propòsit del metge i que el metge o ministre de la naturalesa opera per l'art. El raonament que planteja Arnau està en concordança amb la seva visió de la medicina com un art que va formular en una obra de medicina teòrica, el *Tractatus de intentione medicorum*. Aquí, segueix la visió de l'art que Aristòtil ofereix a l'*Ètica* i estableix que la medicina és un art on el metge orienta el seu coneixement i teorització cap a la pràctica, i per això, indica que el metge no està interessat a entendre més teoria o filosofia natural que la necessària perquè pugui regir la seva pràctica.² En el comentari a la «Vita brevis»,

2. ARNAU DE VILANOVA, *Tractatus de intentione medicorum*, ed. a cura de Michael R. McVAUGH, AVOMO V.1, Barcelona, Universitat de Barcelona, Fundació Noguera 2000, p. 101.

escrit posteriorment, Arnau continua amb aquesta idea quan explica la sentència aristotèlica «l'experiència crea l'art», en la mesura que en l'àmbit mèdic podem apropar-nos a unes veritats que s'acumulen en un cos creixent de literatura mèdica, per bé que es construeix a partir de l'experiència del metge (p. 209).

Amb això constatem, en definitiva, la capacitat d'Arnau d'orientar la teoria cap a la pràctica mèdica i com l'experiència pràctica del metge té una importància cabdal per a establir les normes teòriques, una de les característiques fonamentals que configuren la seva concepció de l'art mèdica. L'edició crítica dels textos es complementa amb els índexs de noms, el de paraules incloses dins els dos textos llatins i un tercer de còdexs. Amb aquest volum de les AVOMO, ens trobem davant d'una nova aportació fonamental i indispensable a càrrec de Michael McVaugh i Fernando Salmón sobre l'obra mèdica d'Arnau de Vilanova i el gènere dels comentaris a les autoritats mèdiques. Si bé tots dos comentaris van tenir poca difusió en l'època, la seva importància rau a saber mostrar el valor dels aforismes hipocràtics per establir una prognosi més eficaç així com la transmissió d'una filosofia mèdica que servís com a guia per a la pràctica del metge.

Sergi GRAU TORRAS

Universitat Autònoma de Barcelona

ARNAU DE VILANOVA, *Regiment de sanitat per al rei d'Aragó. Aforismes de la memòria*, ed. a cura d'Antònia CARRÉ (Filologia UB), Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona 2017, 406 p.

Entre 1305 i 1308, Arnau de Vilanova va escriure el *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, un règim de vida per a conservar la salut dedicat al rei Jaume II. De tota l'extensa obra mèdica en llatí que Arnau de Vilanova va escriure al llarg de la seva vida, el *Regimen sanitatis* va ser la més difosa, tal i com es constata amb el gran volum de manuscrits que inclouen aquest tractat: gairebé un centenar de manuscrits en llatí, dues versions catalanes, quatre versions en hebreu, una al francès, una parcial a l'italià i una castellana d'època moderna a càrrec de Jerónimo de Mondragón. Tot i ser un regiment adaptat a la complexió i constitució física del monarca, el seu èxit s'explica gràcies al seu caràcter pràctic i al seu estil clar, senzill i concís, que va aconseguir despertar l'interès no només d'un públic mèdic especialitzat, sinó també profà, i amb el temps va convertir-se en una fita clau d'aquest gènere literari. Per tot això, poc després de l'edició llatina, la reina Blanca va encarregar-ne la traducció al català al metge cirurgià de la cort, Berenguer Sarriera, segurament per cuidar del fràgil estat de salut del seu marit, el rei Jaume II. En aquest volum, Antonia Carré presenta l'edició crítica de la traducció catalana de Sarriera, acompanyada de l'edició de la versió abreujada del regiment en català i la dels *Aforismes de la memòria*, també d'Arnau de Vilanova.

Hem de tenir present que l'any 1947, Miquel Batllori va publicar la primera edició crítica de la traducció de Sarriera basada en l'únic còdex conegut de la primera meitat del segle XIV, que contenia l'obra, amb algunes llacunes (el ms. 10078 de la Biblioteca Nacional d'Espanya), juntament amb la versió abreujada del regiment i els aforismes, en la col·lecció «Els nostres clàssics» de l'editorial Barcino. Ara bé, l'any 1949, tot just dos anys després de la publicació, Martí de Riquer descobria un

nou manuscrit de mitjan segle xv (el ms. 1829 de la Biblioteca de Catalunya), que inclou una versió completa del text i justifica la necessitat d'una nova edició crítica, cosa que queda perfectament explicada en *El perquè d'una nova edició crítica* (p. 15-19). A més, no hem de perdre de vista que des de l'edició de Batllori, els estudis sobre Arnau de Vilanova han avançat molt i avui disposem de les edicions crítiques dels textos llatins del *Regimen sanitatis* i dels *Aphorismi de memoria*, publicades en la col·lecció *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia* (AVOMO), que permeten complementar els buits de forma molt més precisa i acurada que les edicions renaixentistes impreses que va utilitzar Batllori en el seu moment. A banda, per la fixació del text català en determinats passatges conflictius, l'autora també té en compte la traducció hebrea, que gràcies als treballs d'Eduard Feliu sabem que fou feta a partir de la catalana.

L'edició dels textos s'acompanya amb un extens estudi introductori en el qual Antònia Carré proporciona un perfil biogràfic d'Arnau de Vilanova, una contextualització històrica i un estudi filològic de l'obra (p. 23-176). Tot plegat posa de manifest el seu gran coneixement sobre les qüestions culturals i mèdiques que envolten l'obra. Entre moltes altres coses, s'hi aporten els elements necessaris per sustentar que la traducció fou realitzada tot just després de la redacció llatina, és a dir, entre 1305 i 1309, com a molt tard. També duu a terme una anàlisi minuciosa de les característiques lingüístiques dels manuscrits, que inclou l'anotació de les variants lèxiques, morfològiques i sintàctiques, gràcies al qual es constata la bona qualitat de la traducció del cirurgià Berenguer Sarriera i la circulació dels manuscrits en un entorn de professionals de la medicina. El seu estudi posa en relleu que les modificacions que reflecteixen els textos dels manuscrits són la voluntat de fer més comprensible el text a un públic més gran i no tan especialitzat; això explica la tendència a utilitzar sinònims (que poden ser un substantiu, un verb o un adjectiu), la presència de fragments explicats en glosses breus i l'ús preferent d'un lèxic comú. La comparació textual dels dos manuscrits també prova que el text que es va difondre va ser objecte de modificacions diverses, cosa que implica la participació activa i crítica dels copistes. Per això, els errors de traducció del text sembla que s'hagin produït en algun moment de la transmissió del text per part d'un copista més que no pas per part del cirurgià Sarriera.

Al volum també hi ha l'edició de la versió abreujada del regiment en català (p. 281-315) que ha perdurat en un únic manuscrit de la Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Barb. Lat. 311. Un element nou del seu estudi és que mostra com la versió abreujada és un text independent de la versió de Sarriera que parteix d'un original llatí, un fet que evidencia la voluntat de divulgar aquest tipus de coneixement mèdic en altres ambients. El tercer text d'Arnau que hi ha en el volum és l'edició catalana dels *Aforismes de la memòria* (p. 319-322), present també en el còdex del Vaticà. Amb una vocació eminentment pràctica, els aforismes es componen de vint-i-sis recomanacions que tenen l'objectiu d'enfortir la capacitat memorística i s'inscriuen plenament en la medicina complexional galènica de l'època. En l'estudi, l'autora fa una aproximació mèdica com no s'havia fet mai abans, i posa en relleu que els aforismes van ser traduïts en un context allunyat del de la traducció catalana del regiment, i alhora evidencia nous errors del traductor que no havien estat detectats anteriorment, per bé que aquests errors podien procedir del mateix text llatí que va servir de punt de partida.

L'edició dels textos s'acompanya amb tres apèndixs: una taula comparativa dels capítols que apareixen en els diferents manuscrits, una taula de notes als manuscrits i rúbriques, i un apèndix que recull vuit receptes mèdiques en català que van circular

amb el nom d'Arnau de Vilanova, tot i que la seva atribució avui no està certificada. Tanca el volum un glossari, la llista bibliogràfica, un índex mèdic per temes i un índex onomàstic. Tot plegat ofereix una eina de consulta molt útil, tot i que en el procés d'edició malauradament s'ha produït un desajust de dues pàgines entre la numeració de l'índex i la pàgina que inclou la referència, un problema que esperem que es pugui resoldre en futures reimpressions. Amb tot, podem considerar el volum d'Antònia Carré com una aportació fonamental a l'obra mèdica d'Arnau de Vilanova perquè proporciona una nova edició crítica necessària i actualitzada del *Regiment de sanitat*, complementada amb una anàlisi exhaustiva de l'obra, del context i de la transmissió lingüística. El seu estudi minuciós ens apropa alhora al procés de difusió del coneixement científic i tècnic cap a un públic més general i menys especialitzat gràcies a les traduccions en llengües vernacles.

Sergi GRAU TORRAS
Universitat Autònoma de Barcelona

Nachman FALBEL, *Arnaldo de Vilanova (ca. 1240-1311). Doutrina Reformista e Concepção Escatológica*, São Paulo, FFLCH – Humanitas 2018, 294 p.

La bibliografia arnaldiana compta, des de la tardor passada, amb un nou component. Es tracta d'un estudi de la figura i de la obra d'Arnau de Vilanova duta a terme pel professor Nachman Falbel, que ha actualitzat la seva tesi de doctorat. Nachman Falbel, nascut a Krystynopol (Polònia), és professor emèrit d'història medieval a la Facultat de Filosofia, Lletres i Ciències Humanes de la Universitat de São Paulo (FFLCH-USP). L'any 1972, després d'estudiar història i filosofia a la Universitat Bar-Ilan d'Israel, Falbel es doctorà en història i pensament medieval a la Universitat de São Paulo. Entre les seves publicacions destaca *Heresias medievais* (São Paulo, Perspectiva 1977), *Os espirituais franciscanos* (São Paulo, Perspectiva 1977; *The Spiritual Franciscans*, 2011), *Kidush Hashem: crônicas hebraicas sobre as cruzadas* (São Paulo, Edusp / Imprensa Oficial 2001) i *Estudos de história do povo judeu na Idade Média* (São Paulo, USP / CEJ 1980), entre altres. El pròleg d'aquest estudi el firma un reconegut expert en estudis arnaldians de casa nostra, el professor de la Universitat Autònoma de Barcelona i membre de l'Institut d'Estudis Catalans, Jaume Mensa i Valls.

L'estudi es divideix en vuit capítols, que tracten vuit aspectes diferents de la vida i de l'obra d'Arnau de Vilanova, que són indestriables. El primer està dedicat a l'Arnau metge, és a dir, a les seves contribucions a la medicina; el segon, acompanyat per un interrogant, a l'Arnau alquimista; el tercer exposa el context intel·lectual d'Arnau de Vilanova; el quart, la seva tasca com a teòleg i les seves intervencions a corts reials i papals de l'època; el cinquè descriu la relació i la influència d'Arnau i de la seva obra en les comunitats dels beguins i dels espirituals franciscans; el sisè és una anàlisi dels projectes de reforma que proposà Arnau a diversos reis; el setè recull diverses observacions sobre l'escatologia, l'apocalíptica i les tesis joaquímistes —és a dir, fonamentades en les prediccions de Joaquim de Fiore— d'Arnau, i el vuitè i darrer capítol de l'obra, estudia la visió religiosa-espiritual d'Arnau de Vilanova. Seguint les indicacions del professor Mensa, l'estudi destaca per l'anàlisi que el professor Falbel féu de la relació d'Arnau amb els espirituals franciscans, car n'estudia les posicions respectives i els punts en comú, dels quals n'és especialista. Es tracta, per tant, d'una aproximació

biogràfica i doctrinal a Arnau de Vilanova molt completa i, tal com afirma Mensa en el pròleg, ben documentada bibliogràficament.

Però el volum, a més de la bibliografia, l'índex onomàstic i una cronologia relativa a la vida i a la obra d'Arnau, conté la traducció portuguesa d'algunes obres fonamentals d'Arnau de Vilanova. Aquest text, que es presenten al final com a annexos, són la *Confessió de Barcelona* (*Confissão de Barcelona*, 187-199), la *Lliçó de Narbona* (*Lição de Narbona*, 201-212), el *Raonament d'Avinyó* (*Reflexão de Avinhão*, 213-234) i la *Informació espiritual*. La primera i la tercera d'aquestes obres, molt representatives del pensament arnaldia, constitueixen les primeres traduccions a una llengua moderna dels textos d'Arnau —prèvies, per tant, a les seves respectives traduccions a l'anglès o a l'espanyol. Aquests annexos afegeixen un gran valor a l'estudi de Falbel, ja que fan accessibles al públic de parla portuguesa les fonts primàries per estudiar Arnau de Vilanova, un gran exponent del pensament medieval occidental.

Maria CABRÉ DURAN
Universit  de Fribourg

Cosimo REHO, *Uomini dello Spirito. Gioacchino da Fiore, Bonaventura da Bagnoregio, Arnaldo da Villanova*, Martina Franca (Taranto), Social Campus Edizioni 2017, 238 p.

Tal com explica l'autor de la *Prefazione* (p. 13-14), fra Alfonso Polimena (Ministre provincial de la Provincia Minoritica di Lecce), hi sol haver en la vida de les persones un temps per a sembrar i un temps per a collir i aquest llibre del P. Cosimo Reho pertany al temps de collita. Cosimo Reho ha estat professor (i director) durant molts anys a l'Istituto Teologico di Santa Fara, a Bari, i ha dedicat bona part de la seva recerca als tres autors anomenats en el subtítol del llibre. Efectivament, el llibre recull majoritariament alguns estudis de Cosimo Reho ja publicats anteriorment.

Qu  tenen en comú Joaquim de Fiore, Bonaventura o Arnau de Vilanova? Segons Reho, en aquests tres autors (p. 19-20)

«si realizza un intenso dialogo per osmosi e scambio: Bonaventura mutua alcune ispirazioni escatologiche da Gioacchino e Arnaldo mutua da Gioacchino il pensiero apocalittico e da Bonaventura, mediante Pier Giovanni Olivi, l'ammirazione verso i francescani *spirituali*, che egli media per i beghini laici. Cosi gli autori medievali esaltano lo Spirito Santo che illumina e guida la vita e la storia salvifica della Chiesa nel mondo».

Particularment, per a Arnau de Vilanova (p. 19), «lo Spirito educa, istruisce e forma i laici beghini nel cammino di santificazione della vita nel mondo».

Com que ni Joaquim de Fiore ni Bonaventura cauen dins l'àmbit d'*Arxiu de Textos Catalans Antics*, centrarem aquesta recensió en la tercera part del llibre, la dedicada a Arnau de Vilanova. Són dedicats a Arnau de Vilanova els capítols V-VII. El capítol V, *L'uomo spirituale in Arnaldo da Villanova* (p. 136-167), reproduceix un article ja publicat dins «Estudis Franciscanos», 87 (1986), 993-1011. El mateix autor resumeix aix  el capítol (p. 18): «Arnaldo, medico-alchemico, fa una trasposizione dalla trasmutazione dei metalli al possibile ringiovanimento dei fenomeni di senilit  un'acqua-vite,

acqua auri purissima». Completen aquest capítol dues recensions, una del volum III, de les *Arnaldi de Villanova Opera Theologica Omnia* (ed. Josep Perarnau), i una altra del meu llibre *Arnau de Vilanova i les teories medievals de l'amor* (moltes gràcies!), publicades respectivament dins «Frontiere», 5 (2008), 232-234; i «Frontiere», 10 (2013), 390-392.

El capítol VI, *L'anticristo nel «Gladius iugulans Thomatistas» di Arnaldo da Villanova* (p. 168-182), fou publicat anteriorment dins «Arxiu de Textos Catalans Antics», 30 (2011-2013), 363-372, i conegut, doncs, dels lectors de la nostra revista.

El capítol VII, *L'«Alphabetum Catholicorum» e il «De prudentia catholicorum scholarium» di Arnaldo da Villanova* (p. 186-20), publicat l'any 2017 en el llibre *Arnaldo da Villanova e la Sicilia*, ed. G. Pantano, Palerm, p. 105-114, analitza els dos escrits esmentats en el títol (19):

«Il primo rappresenta un catechismo elementare, con l'iniziazione alla preghiera e alle virtù, e in specie alla carità; un *excursus* circa la familiarità con la Bibbia dove i destinatari cambiano, non sono più i bambini che accedono ai sacramenti ma i beghini. L'altro opuscolo sarebbe meglio titolarlo *De Sapientia* perché è paragonabile ad un ordinamento degli studi e ad una saggia programmazione scolastica».

En aquest capítol és inclosa també (p. 200-201) una recensió del volum IV de les *Arnaldi de Villanova Opera Theologica Omnia* (ed. Josep Perarnau), en el qual s'editen precisament les dues obres estudiades en el aquest capítol VII.

En el capítol conclusiu, Reho destaca d'Arnau de Vilanova que fou un «sostenitore dei nuovi Ordini mendicanti» (p. 207) i alhora un «nostalgico della teologia monastica» (p. 207), i un «paladino della riforma generale della Chiesa e un fervido fautore della vita e della formazione cristiana dei beghini» (p. 207). Presentar Arnau de Vilanova des d'aquesta perspectiva, creiem, és el punt fort del llibre.

Gràcies a aquesta publicació, el lector interessat en l'obra espiritual d'Arnau de Vilanova pot trobar aplegats en un sol volum una bona part dels estudis que el P. Reho ha dedicat a Arnau de Vilanova. El P. Reho ha fet un esforç per contextualitzar els estudis, actualitzar la bibliografia, fer fàcil la consulta del llibre. Només un petit retret. L'estudi reproduït en el capítol V fou publicat originàriament l'any 1986. Posteriorment, els arnaldistes han replantejat a fons dos temes: l'autoria de les obres alquímiques i de l'*Expositio Apocalypsis*. Crec que hauria estat convenient advertir el lector d'aquestes contribucions.

Dèiem abans que els articles arnaldians oferts en el present volum són «bona part dels estudis» que el P. Reho ha escrit sobre Arnau de Vilanova. N'hi falta un, sens dubte el més important: l'edició crítica, acompanyada d'un estudi aprofundit, del *Gladius iugulans thomatistas*, presentada com a Tesi di Laurea en filosofia a la Universitat de Bari, l'any 1981-1982. El llibre recensionat, naturalment, no era el lloc escaient per posar al dia i publicar una edició com aquesta. Però és una veritable llàstima que romanguí encara inèdita!

Felicitem el P. Reho per una llarga carrera acadèmica dedicada en part als estudis arnaldians.

Jaume MENSA I VALLS
Universitat Autònoma de Barcelona
Institut d'Estudis Catalans

Antònia CARRÉ – Lluís CIFUENTES, *La traducció catalana medieval del Liliu medicine de Bernat de Gordon: estudi i edició del fragment conservat (llibre VII, Antidotari)* (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 76), Londres, Queen Mary, University of London, Medieval Hispanic Research Seminar 2017, 150 p.

El *Liliu medicine* («Lliri de la medicina») de Bernat de Gordon és un dels compendis de medicina pràctica més difosos de l'edat mitjana i l'obra que va donar més fama al seu autor. Bernat de Gordon, d'origen occità, va ser professor entre 1283 i 1308 a la facultat mèdica de Montpeller, una de les capdavanteres d'aquell temps. Hi va coincidir amb Arnau de Vilanova, i, segons sembla, tots dos van mantenir una d'aquelles rivalitats aferrissades que ja aleshores enfrontaven de vegades els col·legues universitaris. Escrit entre 1303 i 1305, el *Liliu* descriu les diverses malalties i la seva terapèutica al llarg de set llibres, seguint l'ordre usual des del cap fins als peus. Tot i que clarament fonamentat en el galenisme renovat a partir de les últimes dècades del segle XIII, la seva voluntat enciclopèdica i didàctica, la seva senzillesa i la seva orientació allunyada de l'especulació teòrica li van assegurar una difusió àmplia i duradora, tant en el llatí original com traduït a l'hebreu i a diverses llengües vernacles, arribant a la impremta del renaixement.

Una de les llengües a les quals es va traduir el *Liliu* va ser el català. Tanmateix, no es conserva, malauradament, més que una petita part d'aquesta versió, que és el fragment que Antònia Carré i Lluís Cifuentes presenten i editen en aquest volum. Correspon fonamentalment a l'antidotari o repertori de receptes per elaborar medicaments compostos, que clou el darrer llibre de l'obra. El text s'ha transmès en un manuscrit miscel·lani mèdic copiat el 1435, en part pel barber-cirurgià de Barcelona Vicenç de Colunya, i conservat a la Biblioteca Colombina de Sevilla (7-4-12).

L'edició va precedida d'un estudi completíssim dels mateixos editors, que comença amb una síntesi brillant del procés de vernacularització dels sabers medievals, especialment centrat en la llengua catalana i en l'àmbit mèdic. Tot seguit es presenten l'autor i l'obra objecte de la traducció, així com les seves altres versions conegudes —a l'hebreu, al francès, al castellà, a l'alemany, a l'anglès i a l'irlandès. El nombre de traduccions del *Liliu* demostra el seu èxit també fora del món acadèmic, on dominava el llatí. Després s'analitzen els testimonis de la circulació del *Liliu* en el domini lingüístic català a partir d'inventaris de llibres, dins la secció 5, titulada «L'existència de la traducció catalana completa del *Liliu medicine*». Aquest títol, de fet, no reflecteix amb exactitud el seu contingut, atès que la corroboració que existia una versió completa no es dona fins al capítol següent, on s'especifica que el primer dels capítols copiats al còdex sevillà no pertany a l'antidotari, sinó a la part anterior del *Liliu*. El manuscrit i els seus continguts són descrits amb cura en la mateixa secció 6. S'hi apunta que es tracta d'una compilació destinada a donar suport a l'activitat professional del mateix Vicenç i dels seus col·laboradors, atès que tant ell com altres mans hi van copiant escrits amb una orientació clara cap a la farmacologia i la pràctica mèdica, tots en català, llevat d'algunes receptes en llatí: a més del fragment del *Lliri* separat en dues parts, conté sèries de receptes, un herbari i tractats de diagnosi i de prognosi, però el més destacable és sens dubte la *Pràctica breu* atribuïda a Plateari, testimoni únic i aparentment complet de la versió catalana d'aquest divulgat compendi de medicina pràctica —una obra ben mereixedora de ser també editada, ara amb el suport de la recent edició crítica del text llatí a càrrec de Victoria Recio Muñoz (Florència

2016). Les obres traduïdes presents en aquest còdex semblen tenir un origen predominantment salernità i, en general, s'evidencia en el compilador una inclinació cap a materials més aviat tradicionals i menys sofisticats que els de la medicina escolàstica posterior. No ho desmenteix pas la presència del *Lilium*, malgrat que ja s'hagi redactat sota la influència del nou galenisme, si tenim en compte que es limita a reproduir-ne l'antidotari.

A continuació s'analitzen les característiques de la traducció catalana del *Lilium* a partir de l'acarament amb diversos testimonis llatins, atesa la manca d'una edició crítica de l'original, i amb la traducció castellana, així com a partir del lèxic i l'ortografia que s'hi empen. Les conclusions de l'estudi lingüístic són que es va traduir directament del llatí a les primeres dècades del segle XIV —i, per tant, molt abans que l'únic testimoni conservat—, dins la primera fase de traducció dels sabers mèdics i naturals al català, que es va produir durant el regnat de Jaume II. Finalment es compara la versió catalana del *Lilium* amb la castellana impresa el 1495, amb el resultat que queda desmentida la hipòtesi que la segona deriva de la primera. També es confronta amb les franceses, que tampoc no mostren cap relació amb la catalana. En l'extensa bibliografia emprada per Carré i Cifuentes en el seu documentat estudi només trobo a faltar l'edició del *Tractatus de crisi et de diebus criticis* a càrrec d'Alberto Alonso Guardo (Valladolid 2003), a desgrat que aquesta és una de les obres de Bernat de Gordon que s'hi citen.

L'edició del breu text català conservat del *Lliri* resulta acurada i clara. Deixant de banda el primer capítol, que no pertany a l'antidotari, les receptes inclouen tota mena de formes medicamentoses, com ara píndoles, xarops, gotes, col·liris, unguents o electuaris, i es distribueixen en quatre capítols, seguint l'habitual ordre de les malalties des del cap fins als peus, igual que el conjunt del *Lilium*. Clou l'antidotari un capítol dedicat a la cosmètica facial, amb fórmules per obtenir una pell blanca i unes galtes vermelles —l'ideal de la bellesa femenina durant segles. Com era usual, la major part dels ingredients dels compostos farmacològics són d'origen vegetal, però també n'hi trobem alguns d'elaborats amb productes curiosos de procedència animal, per exemple unes pólvores per trencar la pedra del ronyó confeccionades amb escorpins i un unguent cosmètic emblanquidor fet amb cargols en salaó.

A l'aparat crític els editors indiquen oportunament correccions al text i les divergències amb les versions llatina i castellana del *Lilium*. Així mateix, s'hi anoten alguns aclariments sobre el text, sobretot en relació a la fitonímia.

Aquest volum és una excel·lent mostra de la magnífica tasca que Carré i Cifuentes, ànima de l'equip de *Sciència.cat*, estan duent a terme des de fa més de vint anys a favor del rescat de la literatura medieval i renaixentista de tema tècnic i científic en llengües vernacles, especialment en català, no tan sols a través de nombrosos estudis i edicions com aquesta, sinó també des del web i la base de dades del projecte, d'obligada consulta per a qualsevol que es vulgui introduir o aprofundir en aquest àmbit. En els seus treballs s'uneixen de manera impecable el rigor filològic i la comprensió global del fenomen important de la vernacularització del saber, en la cruïlla entre la història de la llengua i la literatura, la història de la ciència i la història social. Esperem que en el futur la seva recerca continuï donant fruits tan esponsorosos com aquest.

Sebastià GIRALT
Universitat Autònoma de Barcelona

Pere DAGUÍ, *Tractatus formalitatum brevis. Tractatus de differentia*, text llatí amb traduccions catalana i anglesa per Claus A. ANDERSEN, Rafael RAMIS BARCELÓ i Maria CABRÉ DURAN (Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae, 4), Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum, Institut d'Estudis Catalans, Universitat Autònoma de Barcelona, Publicacions Universitat Rovira i Virgili 2018, 212 p.

La Pesta Negra de 1348 marcà el final d'una etapa. No només perquè moria l'últim gran mestre escolàstic, fra Guillem d'Ockham, sinó perquè quedaven establertes les grans tendències de pensament que van funcionar, mutatis mutandis, fins a Descartes: escotisme, tomisme, nominalisme i lul·lisme. La manca d'alumnes i l'afebliment de les estructures universitàries, però, van donar pas a escoles més modestes i locals, i a discussions cada cop més alambinades. Pere Daguí moria el 1500, onze anys abans que Erasme de Rotterdam sentenciés contra els filòsofs a l'*Elogi de la follia*, 54:

«No saben res, tot i que proclamen que ho saben tot: es desconeixen a si mateixos i no veuen ni tal sols el clot obert als seus peus, ni la roca amb la qual poden ensopegar, ja sigui perquè són curts de vista o ja sigui perquè tenen el cap ple de pardals. I, amb tot, es vanten de poder capir les idees, els universals, les abstraccions, la matèria prima, la quidditat, l'haecceïtat, i coses tan subtils que, al meu parer, no podria percebre ni el mateix Linceu».

No cal tenir la vista d'un linx per valorar amb respecte i admiració el llibre que forma part de la biblioteca de filòsofs medievals de Catalunya amb el número 4. Inclou dos tractats breus, de les formalitats i de la diferència, del mestre Pere Daguí (1435-1500). Excel·lent edició, a partir dels incunables, molt meritòria transcripció i traducció d'un text embullat i un estudi introductori aclaridor per donar a conèixer la seva figura conformen aquest volum que, evidentment, blasmaria l'holandès si l'hagués llegit. No obstant això, Erasme mateix se sentiria reconfortat d'alguna manera, perquè ni Daguí ni els lul·listes, almenys els del cercle humanista de la nova universitat d'Alcalà d'Henares, no eren tan matussers com podria semblar. Daguí, però, no és un medieval, malgrat trobar-se enmig de polèmiques escolàstiques, entre l'escotisme i el lul·lisme. Recordem que, per exemple, el 1471 el cardenal Basili Bessarion, el futur papa franciscà Sixte IV, el dominic Joan Gatti, Ferran de Còrdova i Joan Foxal, secretari, es van reunir per discutir sobre els arcans de Déu. Ni més ni menys! És a dir, la filosofia especulativa ja havia recuperat l'esplendor d'abans del sotrac del segle anterior.

L'any 1472, precisament, Daguí s'havia convertit, per dir-ho així, al lul·lisme, que exercirà a Barcelona primer i a Mallorca a partir del 1482, any de l'edició de la seva primera obra, *Ianua artis*, una introducció a l'art de Llull, impresa a Barcelona. Potser li serví de carta de presentació a Palma, però també fou, horror!, carn d'inquisició, on hi era, precisament, l'esmentat fra Ferran de Còrdova. La comissió inquisitorial obligà el 1484 a anar a Roma a Mestre Pere per defensar-se i la conclusió, ambigua si es vol, fou que el llibre era respectuós amb l'escotisme. La victòria significà la penetració del lul·lisme a Itàlia i els primers esborranys del que amb el temps, serien el seu *Opus divinum* o *Metaphysica* i els tractats de les formalitats i de la diferència.

Daguí no només deixa obra escrita, sinó també deixebles, que podem anomenar *daguins*. Els va tenir a Randa, des d'on regentava l'Estudi General. I també a la cort itinerant dels Reis Catòlics, on es feu present des del 1487. Allà entrà en contacte amb els projectes humanistes i reformadors del Cardenal Cisneros, que poc després de morir

Daguí, escrivia als jurats de Mallorca per intentar una edició de l'*opera omnia* de Llull. I la seva influència, com sabem, continuarà a través d'un lul·lisme capaç fins i tot de modelar l'herreria palau de El Escorial. Un pensador escolàstic, doncs, medieval en la mesura que llegim la seva obra i renaixentista en la mesura que analitzem la seva vida.

La primera peça recollida en el llibre, el *Tractatus formalitatum brevis*, parteix del conegut fragment de la *Metafísica* d'Aristòtil on l'Estagirita afirma que tothom vol conèixer naturalment. La segona obra, però, el *Tractatus de differentia*, reproduïx la invocació inicial del beat Ramon Llull a la *Lògica nova*. En el primer cas, continua donant la definició de coneixement que recorda Descartes: claredat i distinció. Però també ens retrotrau a la definició de ciència escotista: «La ciència, considerada en sentit rigorós, inclou quatre condicions a saber: primer, que sigui un coneixement cert, sense falsedat ni dubte; segon, que sigui d'un objecte necessari; tercer, que estigui causada per una causa evident per a l'enteniment; i quart, que sigui aplicada a allò conegut per mitjà del sil·logisme o del discurs sil·logístic» (Joan Duns Escot, *Ordinatio*, pròleg, n. 208). No entrarem en el contingut d'ambdues obres, sinó que recordarem un clam contemporani a Daguí quan ja exercia de capellà cortesà:

«Perquè tot aquest filosofar s'ha tornat —i aquesta és la misèria de la nostra època— més aviat motiu de menyspreu i deshonra, i no pas d'honor i glòria. Per tant, una perniciosa i monstruosa convicció ha envaït fins a tal punt gairebé totes les ments, que —segons ells— no s'ha d'estudiar filosofia en absolut o que s'ha de restringir a una minoria, com si no tingués valor tenir coneixement» (*Sobre la dignitat de l'home*, pròleg).

Això deia Giovanni Pico della Mirandola, en una queixa que avui, com sempre, torna a ser de plena actualitat.

Els opuscles de Mestre Daguí són una invitació a pensar, a cavall de la pura especulació filosòfica, de la metafísica o del que avui qualificaríem de filosofia del llenguatge. La seva lectura, doncs, és estimulante, encara que no se sàpiga res d'escotisme o lul·lisme. Per això serveixen les notes i la introducció. Més encara: si volem encara més claredat, podem llegir el text llatí o saltar a l'anglès, que sol emprar estructures de llenguatge més simples. Un exemple el tenim en el terme llatí *sonantia*, *to* en català i *tone* en anglès, que es pot resseguir a través de l'índex de coses del final del llibre. Aquest tema lul·lià, endemés, reapareix un segle més tard en les obres musicològiques de fra Gioseffo Zarlino i Vincenzo Galileo (sí, el pare de l'astrònom). No hi surt, però, una bibliografia selecta, tot i que no la trobem a faltar, donada l'expertesa de les notes de la introducció i del text. Ressaltem, per acabar dos detalls: per un costat, l'apèndix amb el text de les formalitats de Bernard de Lavineta del 1523 i un índex d'autoritats esmentades, que ben segur es podrien multiplicar a mesura que s'aprofundeixi en el text.

Per acabar, Daguí ens parla al *Tractatus formalitatum brevis* que està escrivint a Randa un tractat major... Confiem que amb el temps es pugui també incloure en aquesta col·lecció. I el *Tractatus de differentia* acaba, com nosaltres:

«Ista, charissimi, quasi incidenter videntur dicta, quoniam propter difficultatem materiae et loci tradendi et raritatem omnium scribendi haec scripsi, licet ignarus. Et si non sit dicta veritatis profunditas, ad minus apervi ianuam et tetegi pulsando ut alios ad aperiendum excitare».

Agustí BOADAS LLAVAT
Ateneu Universitari Sant Pacià

Antoni FERRANDO FRANCÈS, *Aportacions a l'estudi del català literari medieval*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I 2018, 435 p.

En aquest volum l'autor recull onze treballs seus publicats entre 1989 i 2016. Apareguts «en mitjans molt diversos, alguns digitals, i no tots ... fàcils de localitzar», han estat seleccionats amb un criteri comú: «se centren en la producció literària catalana del segle XV» (12). Atès que els autors i les obres seleccionades són Ausiàs March, *Curial e Güelfa*, *Tirant lo Blanch*, *El misteri d'Elx*, Corella i la *Vita Christi* d'Isabel de Villena, ja està entès que l'obra és mou exclusivament en l'òrbita valenciana. Així el títol de l'aplec no pot ésser més encertat, perquè el segle xv valencià, com tothom sap, és el gran segle de la poesia i de la novel·la catalana clàssiques. L'obra és dedicada a Germà Colón, mestre que Ferrando considera «exemplar», al costat del malaguanyat Sanchis Guarner. Aquests dos noms formen el duumvirat que a València ha mantingut ben alt en temps difícils i ha transmès l'interès per la recerca sobre el continu històric i filològic catalano-valencià, a part d'altres mestratges ètico-polítics i al costat d'altres noms que ara no ve a tomb d'esmentar. Ferrando, a més, ha concebut aquest volum com «un complement de la selecció d'articles que Colón edità sota el títol *Els escriptors valencians del segle xv*, on apareixen estudis dedicats a fra Vicent Ferrer, a Ausiàs March, a Jaume Roig, al *Tirant* i a la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena» (12). Es tracta, doncs, d'una selecció clarament discipular, amb el propòsit intencionat de continuar i perllongar les mateixes línies de recerca de la generació anterior, aportant-hi, al seu torn, les novetats indispensables.

Des d'aquest anuari sempre ha estat prestada atenció a volums com el que ara ens ocupa.³ En el nostre domini no són ni molt freqüents ni infreqüents del tot. No creuríem equivocar-nos si afirmem que d'ençà dels anys vuitanta del segle passat aquests volums han tendit a proliferar, a voltes amb una ambició tan digna de lloança com plena de dificultats per rematar-la. Constitueixen un principi rudimentari de *corpus eruditorum* d'una utilitat ben demostrada pels qui en més d'un moment donat els hem fets servir. A ningú no han passat per alt la importància dels vint volums de l'obra completa de Miquel Batllori publicats a València per 3i4 (1993-2004). Per no parlar, en un altre ordre de coses, de l'edició de l'obra completa de Vicens i Vives, hi ha hagut altres iniciatives, de les quals només voldríem esmentar les principals que toquen matèries com la del volums que ens ocupa. Les Publicacions de l'Abadia de Montserrat van publicar les obres de Jordi Rubió i Balaguer en catorze volums (1984-2004). Per iniciativa de les mateixes Publicacions i de Curial Edicions Catalanes s'han publicat les obres completes de Miquel Coll i Alentorn en cinc volums (1992-1993). Per desgràcia, les obres completes d'A. M. Mundó, previstes pels mateixos editors, no han pogut passar del volum primer (1998). A Andorra, Joan Riera i Simó va recopilar l'obra completa de Joan Pujol i Tubau (1984). S'han publicat volums amb treballs dispersos d'Agustí Duran i Sanpere (1973), Francesc de Borja Moll (1982), Pere Bohigas (1982 i 1985), Marçal Olivari (1991), Ramon Aramon i Serra (1999), Modest Prats (2009) i els articles de temàtica lul·liana de Pring-Mill (1991). I ens aturem aquí, en aquests noms de primera fila de la tradició investigadora catalana, bo i essent conscients que la llista és molt més extensa si havia d'ésser exhaustiva.

3. Cf. *ATCA*, I (1982), 295-298; X (1991), 407-412; XI (1992), 480-482; XVIII (1999), 815-816; XXXI (2014-2016), 956-961.

En aquest moviment recopilatori hi havia una voluntat explícita de relligar les generacions que van ser protagonistes de la Transició amb l'obra d'aquells que havien viscut sota les institucions republicanes. I el neguit que els resultats obtinguts per les primeres generacions de l'IEC no fos ignorat en la nova cultura del moment històric que tocava de viure. Donada la complexitat del moment i els tributs que s'han hagut de pagar a la inexperiència política de les generacions de la Transició, no fou possible engegar un moviment potent a favor de la constitució d'un «Corpus eruditorum» sistemàtic i no esporàdic, que hauria pogut aplegar obres completes, reculls d'obra dispersa i bibliografia dels erudits catalans i catalanòfils, dins una cronologia que seria el primer dels problemes a resoldre d'aquest *corpus*.

Avui la irrupció de les noves tecnologies facilita i en certa manera obliga a orientar millor les necessitats bibliogràfiques dins el camp de la catalanística. Com sempre, d'altres s'han avançat en aquest domini. Si això és negatiu, també és una invitació a no perdre el temps en coses petites i a proposar programes ambiciosos, amb efectes multiplicadors previsiblement estimulants.

En l'àmbit catalanòfon no disposem encara d'un repositori del tipus «Gallica» o «Hispana», per citar els més pròxims —i prou diferents entre ells—. Sense cap ganes de pontificar sobre què caldria que féssim els catalans, és evident que hi ha un camp obert en el qual l'IEC pot concórrer de manera total i transversal: la senyalització de tot allò que des del punt de vista de les ciències i de les humanitats s'ha produït a Catalunya al llarg del temps —dins la cronologia problemàtica suara al·ludida—.

Com que estem convençuts que un dia aquest programa serà una exigència científica i/o política ineludible, ara toca assenyalar el volum d'Antoni Ferrando que ens ocupa com un dels que prefiguren en miniatura el que hauria d'ésser aquest programa. És un volum seleccionat per l'autor, posat al dia bibliogràficament i per al qual ha «reescrit i actualitzat no poques seccions de tots els articles» (13). La selecció operada per Ferrando és una revisió, imposada gairebé sempre pel progrés de la recerca entre el moment de la primera redacció d'un treball seu i la revisió que ara n'ha fet. En alguns d'aquests progressos Ferrando hi ha tingut art i part, com és ara la tesi d'Abel Soler sobre l'autor del *Curial*. Això explica, en part, perquè en el volum hi ha tres articles de Ferrando sobre el *Curial*, amb exclusió d'aquells on ell mateix havia proposat i discutit autories concretes. Els articles seleccionats abonen directament la futura tesi de Soler, en insistir en el color inequívocament italià de l'ambient de la novel·la, en l'originalitat estilística i constructiva de l'obra, en la influència rebuda de Boccaccio, en el caràcter occidentalitzant de la llengua i en la perspectiva italiana i de la Corona d'Aragó on se situa l'autor.

Altres articles, com el primer que obre el volum, consagrat a la construcció de la norma lingüística de la Cancelleria, parteix de l'estudi, concebut per Ferrando mateix, de Mateu Rodrigo Lizondo sobre una selecció de textos cancellerescos aplegada pel malaguanyat Jaume Riera i Sans, publicat el 2013. En poques pàgines Ferrando aconsegueix situar el tema en una perspectiva historicolingüística que fins ara només havia estat assajada en part, aterrant tòpics desenvolupats des dels temps d'Alfons Par i Martí de Riquer. La periodització històrica de la prosa cancelleresca, la seva formació un punt artificial mitjançant aportacions de tota l'àrea lingüística i la influència que va tenir en la literatura queden matisades amb ponderació. Al mateix temps Ferrando fa emergir altres elements paral·lels a la prosa administrativa que també van influir en la llengua literària dels segles XIV i XV.

La discussió sobre qui és el Martorell autor del *Tirant* projecta el volum de Ferrando cap a la generació d'investigadors que desenvolupen la història literària menant investi-

gacions paral·leles de caràcter històric. Aquest aspecte és essencial per a anar guanyant idees clares sobre la funció i el rol social que ha tingut la literatura catalana al llarg de la seva història. La comprensió —no dic el valor— d'una obra literària guanya a mesura que es coneixen millor el seu autor, el seu context, el seu públic. Aquesta forma d'emprendre la història literària obre problemes metodològics nous i es presta molt més a la discussió que la pura consideració estètica de l'obra literària, perquè també obre molt més les portes al possible error i a la interpretació sense control. En l'aspecte purament lingüístic és obvi que per a aquestes investigacions es necessiten bases de dades lèxiques fiables, que allunyin l'investigador de les apreciacions aproximades. Quan avui es discuteix qui és o pot ésser l'autor del *Curial* o del *Tirant*, la qüestió de les preferències i procedències lèxiques ha de resoldre's mitjançant estadístiques objectives, generadores de consensos gairebé automàtics. Només sobre algunes bases segures, en aquest cas les lingüístiques, és possible arribar a consensos amplis en aquells aspectes històrics que mai no són reductibles a dades estadístiques, i resten sempre subjectes a la ponderació d'uns elements sobre uns altres. A part, és clar, dels errors, de les confusions, dels prejudicis i dels malentesos, és a dir, tots els paranys de la subjectivitat.

La investigació històrica ha donat resultats esplèndids en el cas de Corella, del qual Ferrando esbossa un quadre molt coherent. Corella és al centre de la vida social i literària valenciana del seu temps. Malauradament la vida i l'activitat de Corella s'estronquen quan la Inquisició del rei Catòlic sumeix la societat valenciana en un ambient «de repressió política, espoli econòmic i de censura ideològica» (327-328). Sobre aquest teló de fons, Ferrando desgrana tot el segle XV valencià, demostrant el rol central que hi juga Corella, amb final infeliç. D'aquest final en té menys la culpa la seva producció artitzada que no pas el fet que a partir des anys vuitanta del 400 la funció «classista» de la llengua «va començar a ésser exercida per la nova llengua àulica» (327).

En contrast amb el cas Corella, Ferrando demostra que la *Vita Christi* d'Isabel de Villena va tenir la sort d'ésser retocada i millorada per un anònim mestre en teologia de cara a la seva edició de Barcelona el 1527. Uns anys abans, el 1513, *Lo Quart del Cartoixà* de Corella havia estat reeditat sense canvis. L'obra de Villena, en canvi, era perfeccionada des del punt de vista gramatical «amb una competència i amb un gust ben remarcables» (399).

Un altre terme que queda pràcticament resolt, després de l'enquesta corresponent —vulgar, llengua, romanç, prosa, vulgar valencià, valenciana llengua, prosa catalana, llengua materna, etc.— és el de la «valenciana prosa». Ni es refereix a una determinat estil, ni a una llengua diferenciada, sinó que és «una forma cultista de dir *llengua valenciana*» (357).

El darrer treball, relativament antic (2000), sobre *El paper dels primers editors (1473-1523) en la fixació del català modern* aporta conclusions de dos colors. D'una banda, la impremta ennobleix el català modernitzant-lo i transmetent «uns models de llengua cultes al llarg de segles de decadència política i literària ... la situació del català resulta singular en l'Europa moderna, ja que, a determinats nivells, reeixí a sobreviure com a llengua de cultura malgrat haver-se vist privat de la possibilitat de transformar-se en una llengua 'nacional'» (433). Al mateix temps, la impremta confirmà els particularismes onomàstics de la llengua, ja ben consolidats abans de la seva aparició. En contrast amb això, «la impremta va tenir un paper lingüísticament integrador, ja que, en esdevenir vehicle dels criteris dels humanistes, contribuï a potenciar solucions unitàries, i, en recórrer al llemosinisme onomàstic —invent purament llibresc—, no

feu sinó posar en evidència la unitat cultural d'uns regnes provincialitzats pels atzars de la història» (*ib.*).

En resum, les aportacions de Ferrando a la història de la literatura catalana medieval recollides en aquest llibre confirmen la orientació cada vegada més indiscutible cap al conreu de la història *tout court* al costat de la investigació de la història literària. La orientació és tan més útil com més complexos són els camps històrics cridats a enquesta. També posa l'historiador de la literatura en un camp sembrat de pedres girelles, que el poden menar a apreciacions incorrectes o precipitades. En tot cas, augmenta la responsabilitat intel·lectual de l'investigador i l'obliga a anar amb peus de plom i a sospesar bé els resultats del seu treball, sobretot quan les enquestes documentals no són definitives i cal donar pas a les enquestes indiciàries.

Des d'un punt de vista més pròxim a Ferrando, cal dir que el volum posa de manifest la seva decisió de seguir actiu en algunes de les qüestions polèmiques actualment en curs sobre el *Tirant* i el *Curial*. En la mesura que les polèmiques tenen a vegades moments d'una certa vivor, alguns podran veure en aquest volum la defensa de punts de vista que consideraran erronis. A un lector allunyat, si no de les polèmiques sí de llur vivor, el volum li causa la impressió que les tesis que defensa Ferrando i la manera de defensar-les provenen d'una meditació madura i serena dels problemes, i que la polèmica que puguin provocar s'hauria de menar en les mateixes coordenades aními-ques. Sobretot perquè la polèmica indica un estat col·lectiu de tensió intel·lectual i, per tant, un escriu d'estímul a seguir treballant.

Jaume de PUIG OLIVER
Institut d'Estudis Catalans

Història moral de Catalunya. Llibre segon de la Historia cathalana. Pere Gil i Estalella. A cura de Rodolfo Galdeano Carretero, Barcelona, IEC 2017, 560 p.

Com a membre de la institució que es fa responsable de l'edició d'aquesta obra, no crec que sigui possible començar-ne una revisió crítica sense expressar d'antuvi la satisfacció de poder-ho fer. Des dels seus inicis, l'IEC es va donar el programa de fer recular tan com fos possible la ignorància sobre els homes i les coses de Catalunya. La primera generació de l'IEC assumia una tasca gegantina, en la mesura que des del segle XVI endavant les realitats catalanes es van veure abocades a un procés de substitució, l'instrument principal del qual fou el desmemoriament col·lectiu. Una capa d'oblit induït —mesures dràstiques oportunes incloses— i una altra capa d'oblit passiu i connivent van submergir el país en el que s'ha anomenat la «Decadència», contrarestada a mitjan segle XIX per la «Renaixença». Encara que aquest esquema sigui excessivament simple, calia evocar-lo per a subratllar que un dels homes de la Catalunya moderna sobre el qual pesava fins fa ben poc la capa d'oblit era el jesuïta Pere Gil i Estalella (1550-1622). Avui aquest oblit ha quedat definitivament esvaït per obra i gràcia del llibre de Galdeano Carretero, tal com intentarem posar en relleu. Per això calia subratllar també al lliurar mateix del nostre raonament que aquest llibre és una altra de les moltes banderes que l'IEC va avançant en la seva lluita contra la ignorància de les realitats catalanes entre els catalans i arreu.

El poc interès suscitat a Catalunya per la figura de Pere Gil el declaren dos fets: a) La seva obra ha romàs inèdita fins fa ben poc. b) Els estudis que hom li ha dedicat

en les històries de la literatura catalana han estat nuls fins al dia d'avui, és a dir, han consistit en al·lusions molt simplificades. Fins a mitjan segle XX, la memòria del jesuïta reusenc va quedar sepultada en diccionaris i bibliografies d'autors, generals o específics de la SI, diccionaris d'autors eclesiàstics, en notícies erudites laterals, aparegudes ací i allà, una de les de torn essent la de Torres Amat.

Fou Josep Iglésies el qui va trencar el foc sobre Pere Gil. Iglésies (1902-1986) fou una de les personalitats més vigoroses de la ciència geogràfica catalana del segle XX. L'interès d'Iglésies per l'obra de Gil fou, ja està entès, exclusivament geogràfic. Soci fundador de la Societat Catalana de Geografia (1935), secretari de la ponència de divisió territorial de Catalunya (1931-1933), i membre de la Reial Acadèmica de Ciències i Arts de Barcelona, durant el franquisme es refugià en la divulgació i l'estudi, deixant una obra ingent —a més de les edicions dels fogatges de 1365-1370, 1497 i 1553— que segurament convindria recollir en la seva totalitat, perquè és imprescindible en els estudis sobre la Catalunya moderna. El 1949 editava la *Historia geogràfica y natural de Cataluña*, de Mateu Aymerich (1715-1799), i el *Primer llibre de la historia Cathalana en lo qual se tracta de historia o descripció natural, ço es de cosas naturals de Cathaluña*, de Pere Gil (1551-1622), ms. 235 de la Biblioteca Episcopal del Seminari de Barcelona. Afortunadament aquesta darrera obra fou reeditada el 2002 per la Societat Catalana de Geografia, amb un pròleg signat per la mateixa Societat, i amb un estudi preliminar del malaguanyat Joan Vilà-Valentí —anàlisi actualitzada de les concepcions geogràfiques de Pere Gil— i encara amb dos annexos: la *Transcripció actualitzada del llistat de pobles i comarques de Pere Gil*, a càrrec de Jesús Burgueño, i unes *Postil·les a la vida i obra de Pere Gil*, de M. Mercè Gras i Casanovas. D'aquesta manera es posava al dia un text que el pas dels anys havia fet envellir i, al mateix temps, la Societat Catalana de Geografia, filial de l'IEC, satisfia el deute contret per l'erudició catalana envers un dels seus membres més actius, el qual, entre tantes altres coses, havia estat president de la dita Societat entre 1970 i 1972. Mercè Gras i Casanovas es feia ressò en la seva postil·la de la bona acollida de l'edició iglesiana de la *Geografia* de Gil entre historiadors catalans de talla, com és ara Jaume Vicens i Vives. Els historiadors modernistes Joan Reglà, John Elliot, Pierre Vilar i altres després d'ells s'han servit dels textos de la *Geografia* de forma reiterada i profitosa. La reedició de l'IEC, molt oportunament, feia cas d'unes observacions que havia deixat anar Vicens i Vives en un article a *Destino*, sobre la transcripció filològica del text, de manera que a partir del 2002 la lectura de la *Geografia* ha estat facilitada al màxim sense perdre res del seu tenor i de la seva sabor originals. En un àmbit més general, Mercè Gras aprofitava les aportacions dels jesuïtes catalans Josep M. Benítez i de F. de P. Solà, aparegudes respectivament en *Jesuïtes i Catalunya: fets i figures* (1996) i en el *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (Roma – Madrid 2001), i per la seva banda escrutava l'Arxiu Històric de la Companyia de Jesús a Catalunya, dirigit aleshores per Jordi Roca i Coll, d'on extreia una biografia de Pere Gil, que, resumida i tot, dibuixava un personatge d'una envergadura insospitada fins aleshores, ampliant l'esbós que n'havia fet Iglésias. Potser el més cridaner de la postil·la de Mercè Gras era l'apartat dedicat a Pere Gil i la bruixeria, del qual es parlarà tot d'una.

Entre l'any 2002 i el 2017, quan apareix l'obra de Carretero, han passat quinze anys. Ja en l'edició del volum del 2002 els qui hi van intervenir fan passes decisives cap a una contextualització de l'obra de Gil, aspecte que Iglésies, endut pel seu interès exclusivament geogràfic, no havia tocat. Ara, al cap de quinze anys, la contextualització ha estat duta a terme en un sentit ascendent, amb resultats que es poden considerar espectaculars.

Tot ha consistit a treure les conclusions més òbvies del fet que Pere Gil fou un jesuïta important de les primeres generacions dels membres de la Companyia a Barcelona. Deixant ara de banda la història de la implantació del jesuïtes a Barcelona i a Catalunya en general, tan copiosament documentada i potser encara poc tinguda en compte en la historiografia catalana, hi ha una pregunta preliminar a propòsit de Pere Gil: posat a escriure història, què fa un jesuïta? Aquesta pregunta tan elemental i aparentment tan poc airosa ha estat el punt de partida del treball de Carretero.

Perquè posats en el món, els jesuïtes es donen una missió específica en el marc de llur temps. I posats a fer història, les primeres generacions de jesuïtes resulta que elaboren un model historiogràfic.

Val a dir que l'accés a aquest model ha estat obert a Galdeano Carretero per una enquesta documental rigorosament menada, després que Mercè Gras demostrés la fertilitat de l'Arxiu històric dels jesuïtes catalans, als altres arxius essencials que podien fornir dades sobre Pere Gil: l'Archivum Romanum Societatis Iesu, de Roma —un temps dirigit per Miquel Batllori—, l'Arxiu de la Companyia a Barcelona, els fons referents a jesuïtes de l'ACA, de l'Arxiu del Regne de València i de la BUB. Pere Gil també és copiosament documentat, com tots els primers jesuïtes catalans, als volums dels cèlebres *Monumenta Historica Societatis Iesu*, de consulta tan profitosa. De l'enquesta de Galdeano Carretero en surt un personatge molt ben definit: és deixeble de Joan Lluís Vileta a l'Estudi General de Barcelona, d'on també fou lector i on va rebre la influència lul·liana que no abandonaria mai més. Ingressà a la Companyia de Jesús el 4 de març del 1574, quan tenia 23 anys, i passà el noviciat a Saragossa, on conegué el cèlebre Pedro de Rivadeneyra (1526-1611). Estudià teologia a València i des del 1578 n'és professor a Barcelona, al col·legi de Betlem. No ens entretindrem ara a glossar l'exposició ben documentada que fa Galdeano Carretero dels cercles que va conèixer a fons i on va treballar Pere Gil: el d'Estefania de Rocabertí, fundadora de les carmelites descalces de Barcelona, el del lul·lisme barceloní i les seves campanyes a favor de l'ortodòxia lul·liana, el del bisbe Joan Dimes Loris, les clarisses de sor Teresa Rajadell, altres beates i monges, etc. De 1594 a 1597 assumí el rectorat del col·legi de Betlem de Barcelona i fins al 1596 fou confessor del virrei de Catalunya, el duc de Maqueda. Més tard ho fou també del duc de Monteleone, Ettore de Pignatelli e Colonna (1603-1610), al mateix temps que tornava a ésser rector de Betlem (1603-1607). En aquesta etapa s'especialitzà a orientar i resoldre conflictes socials, treballà en la redacció d'oficis litúrgics nous per a santa Eulàlia, santa Tecla, sant Fructuós i sant Magí, no sense polèmiques, i en d'altres afers com és ara beatificacions (sant Ignasi de Loiola, Francesc de Borja) i canonitzacions (sant Ramon de Penyafort, sant Ignasi). Va escriure el *Memorial de manaments* (Barcelona 1598), el *Modo de ajudar a ben morir als qui per malaltia o per iusticia moren* (Barcelona 1605), el tractat *De vectigalibus et eorum jure in Cataloniae principatu*, i l'*Officium sanctorum episcopatus barchinonensis et urgellensis*, dissortadament perduts. Va traduir el Kempis en català i va escriure una *Vida de la M. Estefanía de la Concepción carmelita descalza*, tots dos textos inèdits, malgrat que Miquel i Planas maldà perquè es fes l'edició de la traducció giliana del Kempis. Del 1611 al 1616 fou rector del col·legi de Montí-sion, a Mallorca. Com no podia ésser d'altra manera, aleshores participà en la formació del primer procés diocesà de beatificació de Ramon Llull, en qualitat de testimoni. De 1616 a 1619 fou rector per tercera vegada del col·legi de Betlem i confessor del virrei Alburquerque. Fou precisament a aquest virrei que Pere Gil presentà la seva *Representación para que se proceda con cautela y madurez de juicio respecto a las brujas* o *Memorial en defensa de las brujas* (1619), text

estudiat per Mercè Gras, donant-ne una notícia plena de bons auguris, i per Agustí Alcoberro i Ramon Sarobe en *Per bruixa i metzinera. La cacera de bruixes a Catalunya*, Barcelona 2007. És el primer al·legat a Catalunya contra la persecució de les bruixes, i és fonamental per acabar de definir la personalitat humana i intel·lectual de Pere Gil. El confessor de virreis i mediador de conflictes hi presentava quinze arguments contra la forma en què es feien els processos, qüestionava les suposades proves condemnatòries, negava el poder del dimoni per a provocar tempestes i altres mals, i denunciava el fanatisme de les classes populars i dels jutges locals contra les dones, generalment infelices i marginades, que eren encausades com a bruixes. Per sort, la força de les seves raons, compartides per altres religiosos i assenyaladament per alguns inquisidors, es va anar imposant, i entre consultes als bisbes, gestions davant el rei i el parer dels jutges dels grans tribunals catalans, la cacera de bruixes a Catalunya es va acabar el 1620, quan la Reial Audiència va decretar l'evocació general de totes les causes i l'alliberament dels encausats/ades. D'aleshores en endavant els jutges locals catalans van ésser incompetents en aquesta matèria i es va acabar la història contra la bruixeria.

Pere Gil va culminar la seva carrera dins la Companyia en assumir des del 1619 fins al 1622 el govern de la província d'Aragó. Durant el seu provincialat, entre d'altres coses, va fer construir una capella a la cova que sant Ignasi habità a Manresa, cova que la marquesa d'Aitona va acabar donant a la Companyia. Hem evocat aquesta gestió purament a tall d'anècdota, a causa dels desenvolupaments posteriors i la influència que ha tingut la Santa Cova a la ciutat de Manresa.

El desplegament d'aquesta biografia de Pere Gil, armada amb un aparat de referències arxivístiques que fa respecte, ja avalaria per ella sola el mèrit del treball de Galdeano Carretero. Omple gairebé la meitat de les pàgines de l'«Estudi preliminar» que precedeix l'edició de la *Història moral de Catalunya* (p. XIII-LII). L'altra meitat (p. LIII-CXII) és dedicada a estudiar quin és el model historiogràfic de Pere Gil, i aquesta és la part més interessant de l'estudi.

Pere Gil fou el jesuïta que aprovà l'any 1591 l'edició barcelonina de la *Historia natural y moral de la Indias* del seu germà de religió castellà José de Acosta, que ja havia estat editada a Sevilla el 1590. Aquesta història té un caràcter utilitari i teleològic típicament jesuític, empeltat en les teories ignasians referents a l'oració mental o meditació i a la contemplació, amb els seus quatre nivells: coneixement sensible (doctrina natural), explicació raonada (doctrina filosòfica), moviment de la voluntat a actuar (doctrina moral), i admiració de la creació de Déu. Els tres primers nivells corresponen a la meditació ignasiana, el quart correspon a la contemplació. L'originalitat d'Acosta rau en la seva visió unitària de la història natural, que és la geografia, amb la història moral («costumbres y hechos de los indios»), que és el que nosaltres anomenem història a seques, en un moviment unificador imposat per la *raó* («la razón dicta»). Aquest *racionalisme* traeix una concepció organitzada i articulada de l'univers, el qual es presenta a la raó com un camp vastíssim i ple de varietat, que, això no obstant, pot ésser racionalment reduït a la unitat. És, diguem-ho de seguida, un *racionalisme teològic*, el racionalisme teològic i contemplatiu que la Companyia hereta de la *devotio moderna*, i que, per no moure'ns de Catalunya, esmaltava l'obra lul·liana i després va tenir un desplegament filosòfico-teològic ambicions en la *Ciència del Llibre de les Criatures* de Ramon Sibiuda (1436). El resultat final d'aquesta meditació «natural» i «moral» és el reconeixement de la meravella de la creació en terres americanes i l'afirmació contundent, per si algú encara en volia dubtar, de la possibilitat d'evangelitzar els éssers humans descoberts al nou mon. En el model d'Acosta hi va influir també la

teoria de Jean Bodin de la *historia tripartita*: història humana, història natural, història divina; és una altra concepció teològica de la història, recerca de la santetat començant en l'home, continuant en la natura i acabant en Déu; recerca que es basa en el principi filosòfic-pedagògic que la vida intel·lectual dinàmica de l'home parteix del més conegut (l'home) per, a través de l'estudi de la natura (perfectament cognoscible), arribar al més desconegut (Déu). L'originalitat d'Acosta rau en el fet d'ésser ell el qui inaugura el nou cànon historiogràfic en la historiografia americanista, cànon del qual ja no es van apartar més els jesuïtes en el seu capteniment amb Amèrica.

El model historiogràfic acostià, arrelat en el medi intel·lectual on va néixer la Companyia i en alguna de les seves aportacions originals a l'espiritualitat del Renaixement, va tenir una recepció automàtica als territoris de la Corona d'Aragó. El jesuïta sard Giovanni Arca (ca. 1562-1614) redactava després del 1598 la *Naturalis et moralis historia de regno Sardiniae*, conservada en el ms. S. P. 6. 07. 055 de la Biblioteca Universitària de Càller, precedida del tractat *De sanctis Sardiniae libri tres*, Càller 1598. El paral·lel amb la *Història natural, moral i eclesiàstica i dels sants de Catalunya* de Pere Gil, escrita en el tombant de segle, és total, i Galdeano Carretero es complau a fer-la evident —amb matisos, és clar, per la diversitat de regions— en unes taules comparatives de les dues obres, del tot oportunes. Trobada la veta historiogràfica on s'insereix l'obra de Pere Gil, Galdeano dedica una quarantena de pàgines a exposar amb tot detall el pla de l'obra (p. LXXI-CX).

Exposició que consisteix en una contextualització de la *Història* de Pere Gil que no té res a veure amb el que s'havia pensat fins ara del savi jesuïta. N'hi ha prou de llegir l'entrada *Gil, Pere*, al *Diccionari biogràfic* (Albertí, editor, Barcelona 1968, vol. II, p. 317), per a tenir una idea clara de la pobresa amb què fins aleshores havia estat vista l'obra de Pere Gil. Les etapes de la nova contextualització són prou evidents: es posa en relleu el fons lul·lià de l'obra de Gil, coincident en molts punts amb les idees ignasianes, i així l'obra del jesuïta català s'incardinaria dins «un ambient espiritual procliu al desenvolupament d'una teologia natural lligada als plantejaments de l'espiritualitat ignasiana i, també, de Ramon Llull. Plantejaments que coincideixen amb els de l'escola lul·liana de Barcelona de Joan Lluís Vileta» (p. LXIII). Amb aquesta ideologia de fons, impregnada també del sentiment molt renaixentista d'una concordància de fons entre el pensament de Plató i el d'Aristòtil, Pere Gil «ordena el conjunt de la seva obra sobre les bases epistemològiques del model d'història natural i moral» (p. LXXI), un model dotat de dialèctica interna, on es va passant d'un nivell més baix —el natural— a uns altres de més alts —moral, eclesiàstic— fins a un altre de superior —la santetat—. Això explica que la seva història «natural» sigui una geografia, que després vingui una història «moral», seguida d'una història «eclesiàstica» —ai las, perduda—, i tot s'acabi en unes *Vides dels sants de Catalunya*.

A partir d'aquesta contextualització, que insereix Pere Gil plenament en les idees del seu temps i en les del seu orde religiós, Galdeano Carretero fa una anàlisi de la «Història natural de Catalunya» completament nova. Gil hi segueix el model d'Acosta i d'Arca: situació física de Catalunya, descripció dels elements simples (aigua, terra, aire, foc), i dels elements compostos (minerals, vegetació, animals i naturals del país) que la conformen. Sempre anant de les coses imperfectes a les més perfectes, pujant per una escala assajada per filòsofs, teòlegs, místics i científics de totes les èpoques del pensament occidental. No sorprendrà ningú, doncs, el seu antropocentrisme i la seva idea que totes les coses inferiors es disposen i s'ordenen cap a l'home com a llur fi, idea omnipresent en l'obra de Sibiuda. I ningú no se sorprendrà tampoc del seu pro-

videncialisme, que el faculta per a integrar dins la «història natural» els fets naturals aberrants: catàstrofes, pandèmies, terratrèmols, sequedats, aiguats, etc., instruments de la saviesa de Déu per a un guiatge correctiu dels homes.

Tampoc no sorprendrà el lector que la «història moral» catalana de Gil, ajustant-se als models precedents d'Acosta i Bodin, es caracteritzi per incorporar materials hermenèutics bíblics. Alguns d'aquests materials són de caire profètic: el món serà cristianitzat totalment —al·lusió a les noves terres descobertes— abans de la seva fi, tesi missionera, amb la qual hom retopava la crítica protestant a les institucions catòliques vistes com a purs instruments negatius de l'Anticrist. Ultra els elements humanístics de fons ja tocats, Gil no amaga un romanisme —de la República romana, de l'Imperi romà, de la primacia de Tarragona com a seu arquebisbal i de la bona aliança amb el romans que van fer els habitants ibèrics de Tarragona—; romanisme de pedra picada, amb el qual es desmarca netament «de l'essencialisme de la historiografia castellana, que consideraven romans i cartaginesos com uns simples opressors dels íbers i el regne de Castella com a pràcticament únic actor de la història peninsular» (p. xci). Per això, al seu torn, Gil subratllarà els episodis imperials del Principat, reivindicant l'antiguitat i qualitat de la noblesa de Catalunya.

A part d'aquesta contextualització ideològica, Galdeano Carretero ha fet un estudi ecdòtic molt acurat de l'obra de Pere Gil. A més del model acostià, s'hi detecten influències de Ximénez de Rada, Florián de Ocampo, Ponç d'Icart, Pedro Mexía, Juan de Pineda, Zurita, Martín d'Alpartil, Gonzalo de Illescas, Lucio Marineo Siculo, Juan de Mariana, Ambrosio de Morales, Esteban de Garibay, l'*Epítome de la genealogia dels comtes de Barcelona*, Beuter, Tarafa, Francesc Calça i Pere Miquel Carbonell, amb diverses intensitats i afinitats, a voltes copiant-ne idees i fins i tot pàgines, a voltes discrepant-ne obertament. Per això mateix, Gil té un interès especial a relatar episodis de la història de Catalunya que Zurita va ometre en els seus *Anales*, versemblantment amb la intenció de completar-los.

En relació amb les seves fonts, Galdeano remarca també el tarannà crític, molt «modern», de Pere Gil. Ja hem esmentat el seu romanisme. Afegim-hi ara que no parla de la vinguda de sant Pau a Espanya, dada admesa per tots els historiadors de l'època, i fins i tot la posa en dubte, sempre amb una actitud cauta i temperada. Explica l'ensulsiada del reialme dels visigots segons l'esquema bíblic pecat → culpa → càstig diví, però, a diferència dels historiadors castellans, entén la reconquesta no com l'obra de Castella sola, sinó com una obra dirigida des de centres diversos, tres dels quals —Navarra, Aragó, Catalunya— ubicats en el Pirineu.

Gil va manejar documentació dels monestirs catalans i així pot donar la data de la fundació d'alguns d'ells, de la mateixa manera que assenyala també la data exacta de la mort del Guifré el Pelós, la de la consagració de l'església de Ripoll pel bisbe Daguí, i la del testament de Ramon Berenguer IV. També es pot detectar bé el seu urgellisme, latent en l'*Epítome*, amplificat en Pere Gil. Com a novetat respecte dels historiadors catalanoaragonesos, Pere Gil no solament treballa la història dels règims i governs anteriors a la invasió musulmana, sinó que també inclou la història abreuçada —com en apèndix— dels altres regnes peninsulars: Astúries, Lleó, Castella, Aragó, Navarra i Portugal.

En l'estudi del període més fosc del Principat —segles VIII-IX— és quan Pere Gil, anticipant-se, demostra una intel·ligència crítica excepcional: sap que es tracta d'un període incert, amb poques dades fiables, interpretat de maneres divergents pels historiadors. Per això s'afanya a distingir en aquest període allò que és cert d'allò que

és probable, versemblant, dubtós, increïble o fals, en gradació descendent. Selecciona les seves fonts, sovint amb encert, sovint també amb equivocacions, com quan s'arreglera amb tots aquells que no van poder païr la desmitificació que Pere Miquel Carbonell va dur a terme de la figura i de la llegenda d'Otger Cataló. No creu que Carlemany hagués entrat mai a Catalunya, ni accepta la major part de les llegendes sobre els miracles de Carlemany i del papa Adrià ni de certs actes de Rotllan. Segons Galdeano, la teoria teològica moral del probabilisme va poder influir en les cauteles metodològiques que aplica a la seva història.

No fem pas justícia en aquestes ratlles a totes les qualitats de l'estudi de Galdeano Carretero sobre Pere Gil i la seva manera característica de fer història. El lector que passi directament al text es trobarà amb la sorpresa d'una edició molt acabada, que combina bé el rigor i el caràcter volgudament pràctic d'un text publicat perquè sigui llegit. És anotada copiosament: identifica els personatges del relat, les fonts que segueix Gil, els indrets geogràfics que hi són esmentats, aporta textos complementaris, assenjala els errors que comet ara i adés. Hom es queda amb la impressió que Galdeano ha aconseguit inserir el text de Pere Gil en la tradició historiogràfica peninsular i específicament catalana, fent palès que aquesta existeix i es perllonga durant els segles moderns, i que els seus representants, d'un segle a un altre, no paren d'influir-se. Només per aquest resultat el llibre de Galdeano ja marca fites. D'altra banda, Galdeano ha recollit i presentat amb coherència els elements biogràfics i professionals essencials de Pere Gil, elements que dibuixen un caràcter atractiu per les seves qualitats humanes i per la influència que va tenir en el seu món. Segurament encara no ha estat dit tot, i és simptomàtic que aquest llibre obri la gana per a conèixer millor la Barcelona de la segona meitat del segle XVI i principi del XVII. En aquella Barcelona els jesuïtes van tenir una influència ascendent, i aquesta és una dada rebuda, però és molt probable que el pes de la Companyia en els dos primers segles de tot el conjunt de la Catalunya moderna encara no hagi estat avaluat com escauria: en homes, en projecció, en obres escrites, en resultats. I, molt particularment, pel que fa a la posició de l'orde i dels seus adherents en els conflictes institucionals de la nació catalana.

Seria ara desitjable que s'acabés d'editar el que resta de l'obra conservada de Pere Gil: *Vides dels sants de Catalunya*, la traducció del Kempis, la seva art de ben morir, etc., sobretot si es feia amb la finor amb què ho ha fet Galdeano. Justament pel que fa als seus criteris d'edició, cal dir que són exposats amb claredat, ponderació i voluntat d'ésser útil perquè la lectura del text atenyi una base ampla. La bibliografia és abundant i «raonada», és a dir, distribuïda en camps. Hi ha índex onomàstic i hem de dir que, tractant-se d'una història catalana, s'hi troba a faltar un índex toponímic. Però això no detreu cap dels mèrits que hem intentat exposar de l'obra de Carretero. Les edicions de la *Geografia* (Iglésies) i de la *Història* (Galdeano) permeten finalment d'abordar l'estudi a fons del català de Pere Gil, tema que fins ara s'ha tocat de puntes. La contextualització filològica adequada de la llengua de Pere Gil en la seva època podrà aportar resultats tan esperonants com la contextualització històrica que n'ha ofert Galdeano Carretero. I així hauríem acabat de guanyar una altra gran figura de la Catalunya moderna, època que de dia en dia va mostrant la seva fecunditat excepcional.

Jaume de PUIG OLIVER
Institut d'Estudis Catalans