

Reflexiones sobre la fuente arábica del Libro del gentil luliano

JULIA BUTIÑÁ JIMÉNEZ

En pleno debate sobre la inmortalidad del alma, en el libro I de *Lo somni*, hay un pasaje crucial desde diversos aspectos:

«Job, que testificam Nostra Senyor Déu, no havia par en la terra, dix: “Infern és la mia casa e en tenebres he parat lo meu lit.” Emperò, un poch après, presa per ell esperança de desliurament, hi ajustà: “Car yo scé que.l meu redemptor viu, e en lo derrer die resuscitaré de la terra, e altre vegade seré vestit de la mia pell, e en la mia carn veuré Déu, salvador meu”. Si aquesta speranse havia Job, no creya que la sua ànima fos mortal.

— Senyor, vós m’havets dit que comensariats als gentils, e veig que havets comensat als jueus. Suplich-vos que.m digats si ho fets per oblit o de certa sciència.

— Jo comens —dix ell— allà hon deig, car Job no fou jueu, ans fou ben gentil; bé és veritat que fou del linatge de Esaú. E é.l posat primer per tal com entre los gentils fo lo millor e.s pres a prophetar profundament e clara de Jesuchrist, qui puy véneh per resembre los jueus e los gentils. Veges, donchs, si merex principat entre.ls seus.

— Verament. Senyor, bé.l merex. Mas tro assí tostemp fuy de intenció que fos estat jueu, per tal com en lo Vell Testament és haüt en fort gran reputació, e veig que prophetà clarament la resurrecció dels corsos humanals» (Metge 1959, p. 196).

Tiene lugar después de haber desautorizado Metge y el rey la existencia de «rahons necessàrias», según el concepto luliano, y tras haber antepuesto «las rahons e demostracions», de acuerdo con la petición del primero; es decir, han dejado circunscrito el campo de discusión a las autoridades.

Ocurría algo parecido en el *Llibre del gentil e los tres savis* luliano, al hilo del cual se desarrolla gran parte del I libro de *Lo somni*, ya que en ambas obras se separa el tema de la inmortalidad del alma, explicada por razones, de los argumentos de las diversas creencias. Metge, tras haber aportado aquéllas, a la som-

bra del libro de Llull expone las autoridades de «jueus, christians i sarrahins» (Butiñá 1994-95 y 1995a).

El pasaje gira en torno a la figura de Job, alrededor de la cual se distinguen tres bloques conceptuales: 1) en el primer párrafo se expone la profecía jobiana en cuanto a la resurrección del cuerpo; 2) en el tercer párrafo —es decir, el segundo del rey—, se asienta la condición de Job como gentil; 3) en el mismo se incluye otra idea importante: la categoría de Job como profeta por prefigurar a Jesucristo, quien vino también para los gentiles.

Ello nos plantea una serie de cuestiones sobre el concepto que Metge tenía de Job y de la gentilidad, que nos hacen profundizar sobre las fuentes de la real réplica.

Por un lado, el tema nos llevará a Llull (*Job y Llull*); por otro, trataremos de Metge (*Job y Metge*). A continuación, conectaremos a Metge con la fuente de su cita jobiana, que es san Agustín (*Metge y Agustín*); después haremos algunos comentarios *Sobre la gentilidad*. Y finalmente, nos referiremos a una figura escultórica de la época luliana (*Job, el gentil y el púlpito del Duomo de Pisa*), que avalaría el punto 1, en el cual nos basábamos para elaborar las consideraciones de los puntos 2, 3 y 4.

1. JOB Y LLULL

He propuesto recientemente que la discutida fuente árabe del *Llibre del gentil* que seguía Llull fuera el *Libro de Job*¹ y la vía que me hizo poner en contacto ambas obras fue este I libro de *Lo somni*, donde, a la vez que se está siguiendo el *Llibre del gentil* luliano, se nos dice que Job es el gentil por antonomasia.

Al *Libro de Job* se podía hacer referencia bajo el concepto de la gentilidad tanto por el origen del personaje como por sus rasgos literarios². En ambas obras un gentil discute con tres sabios acerca de problemas transcendentales; los dos son diálogos poéticos sobre la comprensión del hecho religioso y su interpretación. En ambos casos, los sabios quedan en mal lugar ante la actitud de los gentiles. El bíblico, por su valiente plantar cara a Dios pidiéndole un sentido al mal con un talante casi blasfemo; el luliano, por su autenticidad, será un revulsivo para la fe apagada de los sabios de las tres religiones³.

¹ Véase Butiñá 1995 a, origen del presente trabajo.

² Véanse la *Biblia de Jerusalén*, pp. 606, 608, y Alonso y Sicre (1983), pp. 36, 38.

³ «E tan era gran la devoció que veïen en lo gentil, que en lur ànima consciència lur remordia e los acusava dels pecats en què havien perseverat; e majorment car concixien que lo gentil havia major devoció concebuda, en tan poc de temps, de donar lausor del nom de Déu, que ells, qui longament havien haüda coneixença de Déu» (*Obres essencials*, I, p. 1136). Acerca de la comparación de la idea jobiana sobre el gentil luliano, consúltese Butiñá 1995 c.

De los dos libros se podría inducir una crítica del *establishment* religioso, puesto que los dos gentiles se convierten en modelo de conducta frente a los afamados sabios.

La propuesta del *Libro de Job* como fuente importante para Lull la he contrastado desde otras perspectivas filológicas, que parecen ir la confirmando positivamente ⁴.

2. JOB Y METGE

En cuanto a Metge, primero atenderemos al *Llibre de Fortuna e Prudència* y después, al tratar de san Agustín, a *Lo somni*; dado que ya en la primera obra, que anticipa este diálogo en fuentes y problemática, se localizan citas del *Libro de Job* ⁵.

Metge maldice allí con clara resonancia jobiana el día de su nacimiento, así como encara el tema del mal enfrentándose a la divinidad, a la vez que desecha las explicaciones de Boecio y la filosofía escolástica, que en la figura de Prudencia lo dejan insatisfecho (Butiñá, 1993a, pp. 54-59). Su espíritu de repulsa es próximo al de Job, el buen hombre que se rebelaba contra los sabios al defender su inocencia y se quejaba de lo que no podía dejar de interpretar como insensatez divina.

Y así como Job, a pesar de las oscuras tinieblas, acepta a aquel Dios que no entiende, así lo percibimos en Metge, pero ya en *Lo somni*, que muestra una resignación que va más allá de su mismo razonamiento. Y si en la reclamación primera encontrábamos un punto de contacto con la obra bíblica, veamos el otro punto en *Lo somni*: Metge, que en el *Llibre de Fortuna e Prudència* había expuesto la contradicción entre la razón divina y la humana, así como su negativa a aceptar la explicación de una razón superior para lo que no se entiende humanamente, formula en *Lo somni* la limitación de la razón para alcanzar el plano sobrenatural como si fuera la cosa más natural del mundo y sin obstáculo alguno; así, cuando hace decir al rey bonachonamente: «¿E qui't daria rahons

⁴ En *El cor del «Llibre de meravelles» lul·lià* presento la aplicación sobre el *Fèlix*. Considero asimismo interesante la cita que aparece en el autobiográfico *Lo Desconhort*, donde la figura de Job, modelo de la limitación humana, la aplica a su intimidad. Lull, insatisfecho, no se consolaba en su impaciencia por el apostotado, lo cual le era reprochado por el ermitaño:

«Ramon, a mi no par siats hom pacient/ per ço car per re no volets consolament./ ¿E com no membrats Job, qui hac tant perdiment/ e qui en sa persona sofrí tant de turment./ e esdevenç sí paubre que no hac nient?», vv. 589-594 (*Poesies* 1988, p. 127).

⁵ Así como hemos comenzado haciendo referencia a la propuesta mantenida de la fuente Iuliana de *Lo somni*, he de recordar otra propuesta que he ido señalando a medida que me parecía poder confirmarla: el *Llibre de Fortuna e Prudència* viene a representar un primer momento del pensamiento de Metge, que en *Lo Somni* habría evolucionado (Butiñá 1993 a). Este proceso se podría afirmar aquí con la fuente común (*Libro de Job*), puesto que si en la primera obra Job hacía de

necessàries —dix ell— a provar les coses invisibles...?»⁶. Filosofía que baja de Llull y que es suscrita por el notario.

Con ello, tendríamos en el humanista un ejemplo nítido de esta doble faceta, propia de Job, a la vez rebelde y resignada.

Por lo que cualquier interferencia alrededor de estos temas nos interesa; esto es, si ha habido algún intermediario, si alguien, en relación con Job, ha podido influir en el pensamiento metgiano. Como hemos sospechado que era el caso de Llull.

Por otro lado, en cuanto a la importancia de la sombra de Job sobre el humanismo y en cuanto a su modernidad, baste como muestra la figura de fray Luis de León, para quien los comentarios a esta obra supusieron el móvil de su proceso inquisitorial (Luis de León, 1992, pp. 92 y ss.). O recordemos que habrá que esperar a Erasmo para que se considere en serio el que la Biblia llegue al pueblo por medio de traducciones. Hechos todos ellos que hacen de Metge un humanista muy temprano, dado que con total libertad de conciencia se ponía a pensar —y a tratar de la Biblia— por su cuenta y riesgo.

Advertimos una fina percepción del libro bíblico cuando, a su sombra, no se trataba el mal según la antigua mentalidad (actitud de los sabios), ni tampoco se pretendía manifestar las grandezas de Dios (actitud que corresponde a la intervención de Elihú), sino la pequeñez humana (diferenciación que añaden —si bien no únicamente— las intervenciones divinas)⁷. De hecho, *Lo somni* podría estar haciendo explícita esta última idea acerca del hombre, cosa que la escolástica, por el camino de prepotencia por el que discurría, no hubiera alcanzado nunca. Es un hecho que Metge había seguido puntualmente el *Libro de Job*⁸.

De un modo congruente con lo expuesto, en los libros III y IV de *Lo somni*, al tratar de temas morales, defenderá encendidamente —como Job— su inocencia (Metge 1959, p. 322).

soporte de la reclamación hacia la divinidad, en la segunda se habría vuelto emblema de la aceptación; aceptación que cierra el libro bíblico al igual que concluye —con escepticismo ciceroniano— el libro I del humanista.

Sobre el primer debate metgiano está realizando su tesis el prof. Miquel Marco.

⁶ Metge 1959, p. 186. Frase que hay que poner de lado a esta otra del *Llibre del gentil* lullà: «Anima, de si, no ha virtut com pusca creure veritat, com sia que no entena son enteniment per raons necessàries la veritat en què creu» (Llull 1957, p. 1069; y que es parecida a la afirmación de la p. 1075: «null hom no pot saber sa ànima mateixa què és, dones, com sabria Déus què és?»).

⁷ Así lo entendió fray Luis: «Por donde Dios a la fin se descubre, y lo primero, reprende a Elihud de que una cosa tam clara como es no penetrar el hombre las obras y los juizios de Dios no supo probarla; y lo segundo, buelto a Job, le prueva con razones claras lo que confundía Eliud con palabras oscuras.»

⁸ En estos momentos —cuando aún Metge tiene tan mala prensa y cuando se sabe que a veces extraía las citas bíblicas de otras fuentes— podría parecer dudoso suponer en él un conocimiento profundo de la Biblia. Pero, aparte de los oportunísimos extractos del libro de Job, comprobaremos que la cita que hace de la Biblia —vía Agustín— es intencionadamente de segunda mano.

3. METGE Y AGUSTÍN

No alcanzamos aquí al estudio de la relación Job-Agustín⁹, como tampoco hemos tratado de los lazos entre Agustín-Llull¹⁰ ni hemos analizado en profundidad la influencia Job-Llull¹¹.

En cuanto a la línea que estamos siguiendo Job-Agustín-Llull sobre el tema filosófico-teológico del mal, y que hemos hilvanado a través de Metge, hay que señalar que su recorrido nos hace explícito que si el admirado Petrarca, mentor del nuevo movimiento humanista, para quien no era aquella una problemática principal, hablaba con Agustín, Metge —que reprueba a Petrarca en aspectos de moral— hable con Llull, quien también era sensible a aquella problemática, pero abocaba a una actitud más práctica.

Asimismo es un hecho que la problemática del mal —de raíz agustiniana—, con puntos de contacto muy reveladores por medio de esta figura bíblica, ha

⁹ Aunque es un hecho que la filosofía agustiniana viene marcada por la problemática del mal y que la solución que da, incluso en títulos de capítulos del *De Civitate Dei* indican una coincidencia con aquella obra bíblica; valga un ejemplo, el capítulo II del libro XX: *De varietate rerum humanarum, cui non potest dici esse iudicium Dei, quamvis nequeat vestigari*, que puede situarse frente al poema IV del libro bíblico sobre el elogio de la Sabiduría, poco antes de la conclusión del diálogo, titulado *La Sabiduría inaccesible al hombre*.

¹⁰ Pero que es de esperar que algún día no lejano se sistematice; apunto como índices importantes, además del hecho de la gentilidad, la problemática del mal y la necesidad de creer a fin de entender, lo cual Llull deja asentado al principio del libro que recoge claramente estos puntos recientemente citados, en el *Llibre de meravelles* («que creats en Déu, cor en altra manera no pots entendre», p. 22).

Se puede rastrear también en la *Lògica del Gatzell*, donde hay versos que parecen agustinianos:

«Ab fe comença a obrar/ en ço que voltras encercar,/ affermant possibilitat,/ car la impossibilitat/ no afferms al començament,/ cor si ho fas, l'enteniment/ no porà mays avant anar/ en cercar ço que vols trobar;/ car qui al començament menyscré,/ ab enteniment no veu re.» (vv.640-65. Citados de la edición de Rubió 1985, p. 152).

Cabe mentar aquí que según Yates (1985; véase el prólogo de Lola Badia, p. 17), quien estudia los contactos agustinianos, la cosmología luliana es puro neoplatonismo. Me pregunto: ¿en qué medida le llegó éste por la vía del obispo?

¹¹ Aunque sea insistencia interesa delimitar el campo de los contenidos como muestra de la necesidad de profundización. Así pues, nuestra figura bíblica contradice a los sabios que intentaban hacerle pasar que sus sufrimientos eran a causa de una culpa, porque creían que éste es el sentido del bien y del mal en el mundo; Job se sabe inocente y a pesar de ello —o sea, a pesar del cúmulo de males que lo atropellan y se interpretan como castigo—, se fuerza a amar a Dios.

Para Llull éste es el punto de partida a fin de demostrar la existencia de Dios en el *Fèlix*: el dolor del inocente. La necesidad de un Ser justo, que repare después el sufrimiento de los justos en la vida terrenal. Argumento que, según dice Metge, se encuentra entre los principales para mostrar la existencia divina (p. 192) y que recogía *De anima rationale* del mismo Llull. Era, pues, para este pensador un tema capital. ¿Hasta qué punto determinaba su pensamiento? Hasta qué punto el libro en que se mostraba que Sabiduría y Bondad divinas son lo mismo, el *Libro de Job*, no era el libro capital del filósofo mallorquín?

afectado a Llull y afecta a Metge. Aunque no pretendo dejar prístinas las líneas de influencia, hay que dejar apuntadas algunas direcciones revolucionarias, porque es muy significativo que cuando Metge hace referencia a Job, en un libro en que está siguiendo los hilos del *Llibre del gentil*, lo haga a través de una cita de san Agustín. Los tres autores de hecho han quedado enlazados.

El gentil de Llull dialoga como Job; pero la cita metgiana de Job proviene en concreto de san Agustín. Para analizarla, situémonos en el pasaje reproducido, cuando, poco después de haber quedado el famoso debate entre el rey Joan I y el humanista supeditado a las autoridades, el monarca dice que alegrará algunas que Metge ignora, con las cuales parece que le espera deslumbrar. Y las primeras autoridades anunciadas eran las de los gentiles.

Hay que tener en cuenta que detrás de las alusiones que se hacen en el diálogo humanista acerca de la figura del gentil se ha de considerar la posible sombra de la obra luliana. Y dado que en ésta la exhibición de argumentos se reduce a las tres religiones —ya que el gentil de Llull se limita en el debate a preguntar y escuchar—, observemos aquí una aportación de Metge frente a Llull: la de introducir los argumentos de los gentiles. Innovación que implica un fuerte protagonismo de la gentilidad.

Observemos el pasaje de una manera detenida y ampliada; no en vano el rey había recomendado a Metge que —ya que el diálogo era para él una vía de conocimiento, según la manera socrática y agustiniana¹²— abriese las orejas¹³. Al principiar la exposición de autoridades de los gentiles, Joan I recorre al testimonio de Job como gentil, lo cual Metge contradice, pero ello provoca la rotunda defensa del monarca, en uno de los momentos más enérgicos de su intervención. Afirma que es gentil a pesar de ser del linaje de Esaú y nos muestra su prelación a causa de haber profetizado a Cristo.

Su alabanza consta de dos asertos principales: Job es el más excelente como gentil y muy destacado como profeta.

El concepto de gentil en la Biblia se utiliza como oposición a la religión judía, lo cual no parece conllevar para Metge una significación prioritaria. Aunque sí hacemos un inciso a fin de destacar su sutil ironía hacia el Viejo Testamento al decir que él creía que Job era judío por ser tenido en tan gran reputación; o sea que en la Antigua Alianza poco contaban los gentiles.

Sí que podría tener significación, sin embargo, el hecho de que en la obra humanista es clave el tema de la muerte y que para Job la mortalidad humana es

¹² « Haec est enim, ut scis, uetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi», Cicerón 1970, I iv, p. 8. Y esto es lo que hace Metge a lo largo de todo el libro: llevar la contraria al rey Joan. Asimismo, en los soliloquios agustinianos se da un desdoblamiento, puesto que se pregunta y responde a sí mismo, como si la razón y él no fuesen uno sino dos.

¹³ «—Delit —diguí yo—, Senyor, parlant ab vostra reverència, no lo y trop; mas disputant e ruminant bé las cosas, pervé hom mils a vere conaxensa de aquellas.

—Ver és —dix ell—. E pus de tal intenció és, obre les orelles, e si algun dubta t'acorre, digas ço que t vullas» (p. 194). Palabras inmediatas al pasaje de Job aquí reproducido.

motivo frecuente de expresión de dolor, así como también lo es para la figura del gentil de la obra Iuliana. Precisamente la primera cita bíblica que daba ahí Metge tenía este cariz existencial y trataba de la mortalidad, lógicamente además cuando estaban debatiendo sobre ella ¹⁴.

Y aún, al comienzo del libro II, en que no viene aparentemente a cuento, se vuelve a citar a Job —ahora en boca de Metge— en relación a la aceptación de la muerte personal ¹⁵. Parece, pues, que en *Lo somni* hay una curiosa asimilación del hecho de ser gentil con el dolor humano y la mortalidad.

Que Metge conocía bien la Biblia, por otro lado, queda demostrado comparando su cita de Job y la de *De Civitate Dei*; ello además nos aclara porqué cierra el pasaje diciendo que Job profetizaba «clarament» la resurrección del cuerpo. En primer lugar, observemos en qué difiere de su fuente agustiniana.

Porque san Agustín había precedido en hacer la asociación Job-gentil en *De Civitate Dei*; para el obispo de Hipona, Job, que prefigura a Cristo por abrirse a los gentiles, es quien le hace de nexo para incluir a otros pueblos en la Jerusalén celestial:

«Divinitus autem provisum fuisse non dubito ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse qui secundum Deum vixerunt etque placuerunt. pertinentes ad spiritalem Hierusalem» (pp. 518-519).

Para el rey Joan —quien confirmamos que sigue de cerca al santo—, es lógico que sea también un gran profeta por haber anticipado a Cristo, quien se abrió a los gentiles.

Observemos además que Metge da la primera cita de Job, sobre la inmortalidad, más completa que san Agustín, a causa de lo cual no se hace necesaria la aclaración que hacía su fuente, *De Civitate Dei*. A fin de apreciarlo, observemos que el primer párrafo en que el rey cita a Job, hace referencia primero a la conciencia del tema de la muerte por parte de Job y seguidamente aclara que, a pesar de ello, creía en la resurrección (nota 14 *supra*). Ahora bien, la segunda cita proviene del magnífico libro XXII de *De Civitate Dei*, libro en que habla del cielo, fin de la ciudad divina. En el capítulo 29 Agustín explica cómo será aquella visión según diversas citas bíblicas y vuelve a citar a Job en el punto 3 y después en el 4, que recoge Metge:

«Illud etiam quod ait supra memoratus Iob, sicut in exemplaribus quae ex Hebraeo sunt inventitur, *Et in carne mea videbo Deum* (Iob 19,26, sec. Vulgata); resurrec-

¹⁴ Metge recoge ahí los dos momentos de la actitud de Job hacia la muerte. Primero, cuando expresa su sufrimiento y después cuando muestra la esperanza de que su alma no es mortal. Las citas pertenecen al *Libro de Job*, 17,13 y 19, 25-26.

¹⁵ «Senyor, a mi no és novell que los hòmens muyren inmutablement en aquella hora que Déus ha ordenat. ¿Cuydats que no'm record ço que'n dïx Job: "Breus són los dies del hom, lo nombre dels seus mesos envers Tu és, termes has constituïts qui no poran ésser passats"?» (Metge 1959, p. 228).

tionem quidem carnis sine dubio prophetavit: nom tamen dixit. Per carnem meam. Quod quidem si dixisset, posset Deus Christus intellegi, qui per carnem in carne videbitur: nunc vero potest et sic accipi. *In carne mea videbo Deum*: ac si dixisset, *In carne mea ero, cum videbo Deum*» (p. 947).

A mi entender, en este caso, tan solo por el hecho de dar completa la cita del versículo 26 —y añadir el 25— aclaraba ya Metge lo que Agustín se esforzaba en dejar claro. De todos modos no era algo nuevo remontarse a san Agustín sobre este punto, así como es sabido que el simbolismo de Job para la immortalidad se aplicó desde los primeros siglos de la Edad Media; el *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne* reconoce la importancia de este pasaje del libro bíblico y asienta la traducción que daba san Jerónimo¹⁶. También se nos ilumina el hecho desde la exégesis actual: «Este misterioso versículo ha sido muy diversamente traducido e interpretado. Nuestra versión es la de Dhorme, basada en una corrección (leyendo *nizqafî* en lugar de *niqfû*—*zot* del TM). La *Bibl. de Jér.*: “Después de mi despertar, me levantará junto a Él, y desde mi carne, yo veré a Dios”.

Hölscher: “Después que mi piel haya sido destruida, sin mi carne veré a Dios”. Así también Steinmann¹⁷.

Y ello nos alerta acerca de la traducción que da Metge del fragmento que había omitido san Agustín, ya que es rotundamente favorable a la resurrección del cuerpo: «altre vegade seré vestit de la mia pell». Agustín había dejado de lado el punto discutido, mientras que Metge, a pesar de su tono final escéptico y ciceroniano, se pronunciaba con firmeza. Queda claro que Metge ha enriquecido y ajustado la cita de Job agustiniana, al igual que enmendaba a santo Tomás, como viera Bordoy-Torrents (1925).

Esta ascendencia agustiniana se hace aún más patente en la réplica real inminente, que nos llevará a la otra referencia importante en cuanto a la gentilidad:

«Job, qui nec indigena, nec proselytus, id est advena populi Israel fuit; sed ex gente Idumaea genus ducens, ibi ortus, ibidem mortuus est: qui divino sic laudatur eloquio, ut quod ad iustitiam pietatemque attinet, nullus ei homo suorum temporum coaequetur» (libro XVIII, cap. 47; p. 518).

Por lo tanto, ya el Padre de la Iglesia destacaba a Job como primero en santidad y piedad. Sigue el santo diciendo que no duda que, por medio de Job, Dios nos dio a entender que hay otros pueblos —no judíos sino gentiles— que pertenecen también a la Jerusalén celestial. Donde podríamos encontrar la razón del profetismo que Metge le adjudica en tan alto grado: que prefigure a Jesucristo que vino para redimir a todos, judíos y gentiles.

¹⁶ «rursum circumdabor pelle mea», p. 2554 ss.

¹⁷ *Biblia comentada*, donde la voz Job corre a cargo de M. García Cordero, quien da esta traducción: «y detrás de mi piel yo me mantendré erguido, y desde mi carne yo veré a Dios», p. 96.

Hay que resaltar, de todos modos, que no es común el considerar a Job como profeta y que el mismo Agustín en *Speculum*, libro de estricta exégesis bíblica, en el que hace gala de sus grandes conocimientos, no lo tiene en cuenta entre los profetas. En *De Civitate Dei*, pues, tenía un valor especial, al margen del sentido más tradicional del profetismo, porque Job no habla nunca de una idea redentora con un Mesías. En *De Civitate Dei*, en el libro XVII, trata del tiempo de los profetas hasta Cristo, y allí Agustín incluye a los profetas paganos en la medida en que son portavoces de Dios, en que dirigen y corrigen a los hombres.

La inclusión de Balaam entre los gentiles que han profetizado puede ser otra enmienda a Agustín, quien sólo contaba con Job entre los que, fuera de la nación israelita, pertenecieron a la Ciudad divina. En el capítulo 47 del libro XVIII que aquí recordamos, cita a Job como el único ejemplo, mientras que Metge añade a Balaam, cuyos oráculos mesiánicos se recogen en *Números* 23 y 24. Según explica la *Biblia de Jerusalén*, el rey de Moab, que temía por la fuerza creciente del pueblo israelita, hizo buscar a Balaam a «Petor del Río, en tierras de los hijos de Ammav»; es sabido que los oráculos de Balaam no fueron del agrado del rey, ya que transmitía de parte de Dios que aquel era un pueblo bendito.

La prolongación de Metge en cuanto al rescate de gentiles —que de la sibi-la virgiliana extiende hasta Ovidio (el mito de Orfeo que expone en *Lo somni* parece tener un claro sentido redentor y su moral será claramente ovidiana; Butiñá 1994)— la presentaba, pues, con fundamento en san Agustín.

Hay todavía otro punto importante a relacionar con san Agustín. Porque Metge expone el acto de creación del hombre como un acto de introspección divina, lo cual le ofrece base para una prueba de la inmortalidad del alma, que no he encontrado en otro sitio: Cuando, tras los argumentos de los gentiles empieza con los de los judíos, recuerda que Moisés, que relató la creación del mundo «ab spirit de profecia» (208,2), dijo que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, quien es inmortal y poderoso. (Hay que hacer un inciso para destacar que, a pesar de que Moisés fuese considerado en el mismo Viejo Testamento como un profeta, esto lo dice también Agustín en *De civitate Dei* —libro XI, capítulo 4—, en referencia precisamente a la creación del mundo; ya que se dice allí que Moisés no lo sabe por haber estado presente sino por habersele comunicado a su alma). Seguidamente, Metge añade esta observación, que podría ser de su cosecha:

«E si attens bé a la creació del món, no trobaràs que sinó del hom Nostre Senyor Déu digués "fassam", car en totes les altres coses dix "sia fet". E pots pensar com ab delliberació de la Sancta Trinitat ho féu, que dignitat li donà major que a les altres coses que havia creades» (208, 11-16).

Lo que se puede poner de lado al comienzo del *De natura boni liber*, libro que debía conocer cuando, aunque dice que son argumentos generales, parece

reconocerse en el libro III¹⁸. Aquella idea, por otro lado, se relaciona muy de cerca con la idea siguiente de esta obra agustiniana, que justamente trata de la justicia divina: «quia uero et iustus est, ei, quod de se genuit, ea, quae de nihilo fecit, non aequauit»¹⁹. Es decir, diferencia lo que obtiene de la nada y lo que engendra de su propia naturaleza; la idea siguiente metgiana —que se desarrolla en aquel párrafo de *Lo somni*²⁰— también la encontramos parecida en los capítulos 7 y 8 de la agustiniana:

«Creaturis autem praestantissimis, hoc est rationalibus spiritibus, hoc praestitit deus, ut, si nolint, corrumpi non possint... Cetera uero, quae sunt facta de nihilo, quae utique inferiora sunt quam spiritus rationalis» (p. 876).

Ahora bien, todo esto revela a Metge buen conocedor de la obra agustiniana y del maniqueísmo que condenaba Agustín, quien había corregido a Pedro, en *De natura et origine animae*, que influido por aquella doctrina quizás pensara que Dios hizo el alma de sí mismo y no de la nada («quod animam deus non de nihilo fecerit, sed ita ex ipso sit, ut ab ipso emanauerit» III, p. 739).

Y creo que confirma que no andamos errados el hecho de que Metge cierre aquella idea con la siguiente reflexión: «E pots pensar com ab deliberació de la Sancta Trinitat ho féu, que dignitat li donà major que a les altres coses que havia creades» (208,14-16). Dado que, seguidamente a la última cita agustiniana, el santo se refiere a la Trinidad como a ser Creador y de una única naturaleza, y a continuación distingue lo que quiere decir que el alma venga de Dios pero que no sea de la misma naturaleza:

«creatura ergo ita esse dicitur ex deo, ut non ex eius natura facta sit; ex illo enim propterea dicitur, quia ipsum auctorem habet ut sit non ita, ut ab illo nata sit uel processerit, sed ab illo creata, condita, facta sit, partim ex nulla alia, id est omnino ex nihilo, sicut caelum et terra uel potius uniuersae mundanae molis uniuersa cum mundo concreata materia»²¹.

¹⁸ «no és altre bé sinó Déu» (280,25) y «Summum bonum, quo superius non est, Deus est» (*De natura boni liber*, en o. c., p. 872).

¹⁹ *Ibid.* La idea se retoma en el capítulo 8.

Podría convenir marcar las diferencias con Llull, a quien sigue Metge de cerca en la escena de la *pastorella* (Butiñá 1993 a, p. 66 ss.), donde la justicia es condicionante e inherente a la existencia divina (*Si Déus es, es justo*), y compararlo con Agustín, quien en las primeras páginas de aquella obra asienta que Dios es bueno y que, como es bueno, es justo.

²⁰ «Si donchs a ymage e semblanse sua lo féu, ¿quí gosarà dir que. I fahés mortal? No podem dir que ho digués del cors, lo qual veem que mor; conuenia, donchs, que ho digués de la ànima tan solament (...) E pus immortal és sens tot dubia, poderós és a ffer, e fa de fet, coses immortals», 208, 3-11.

²¹ Sigue: «partim uero ex alia iam creata atque existente natura, sicut uir ex limo, mulier ex uitro, ex parentibus homo, creatura tamen omnis ex deo, sed creante uel ex nihilo uel ex aliquo, non autem gignente uel producente de se ipso», pp. 740-741.

Metge, pues, puede estar corroborando aquellos argumentos agustinianos con una cita bíblica, de una manera que no había expuesto san Agustín. Aunque al humanista —y no teólogo— lo que le importaba era la naturaleza inmortal del alma y deja abierto el pronunciarse en cuanto a su origen ²².

Falta comprobar si hay intertextualidades más claras o han de ajustarse de otra manera; pero es un hecho que la filosofía agustiniana se reconoce tras *Lo somni* muy positivamente.

4. SOBRE LA GENTILIDAD

No aspiramos a descifrar la tan peculiar relación que se produce entre los tres gentiles del I libro de *Lo somni* (Job-Llull-Metge), pero sí que intentaremos poner un poco de orden.

Gracias a un detalle acerca de las prioridades del exigente humanista podemos desprender cuánto valoraba a Job: pensemos que pone su autoridad —entre los gentiles— delante de la de Cicerón, a quien cita detrás de él. Podríamos pensar que antepusiese a los personajes bíblicos, pero no es así porque —como hemos visto con los *Libros de los Reyes*— estas citas se posponen por citarse entre las de los judíos. También podríamos pensar que se deba a una relación cronológica de la gentilidad; pero aun así habría que tener en cuenta su manifestación de entusiasmo hacia aquella figura, por mucho que la recoja de la vía agustiniana.

No era nueva la idea de que los gentiles —sibilas, poetas...— habían profetizado, como se da por sentado en el mismo pasaje ²³. Pero observo aún un aspecto que a Metge debía interesarle, dado que conocemos bien sus preocupaciones, en cuanto al mal y en cuanto a la muerte: Job es la gran víctima inocente. ¿Es esto en lo que profetizaba a Jesucristo de una manera profunda? Y nos inclina a ello el que su mal personal lo había identificado con Job en el *Llibre de Fortuna e Prudència*.

Para Metge no había tampoco otra salida que la resignación; así acepta la limitación de la razón humana, como hace en *Lo somni* (Butiñá 1994) y muestra resignación moral en otras obras (Butiñá 1995 d y Butiñá 1993 b). Resignación que es emblemática de Job, desde cuyo prólogo queda asentado que aceptará los males, al igual que había aceptado los bienes.

²² Es oportuno recordar aquí el acto de introspección, de reflexión sobre los orígenes del hombre, bebido en las *Confesiones* agustinianas, con que se inicia *Lo somni* (Butiñá 1994-1995, pp. 160-161): vista la perfección de este diálogo humanista, cabe pensar en el reflejo de la actuación del hombre, semejante a la divina.

²³ «¿E ara has tu a ssaber —dix ell— que gentils hagen prophetat? ¿E què.t par de Balaam. Sibil.la Erithea, de Virgili e Ovidi? Dessebut eras» (p. 196). Y según había hecho Agustín, a lo largo del libro XVIII, al hacer el paralelo entre las dos ciudades, terrenal y divina (sobre las Sibilas en concreto, véase el cap. 23). Asimismo interesa consultar Sanchis Guarner 1956.

Metge llega, pues, como Petrarca, a una moral de aceptación, pero siendo mucho más consciente que el tan religioso italiano en cuanto a la limitación humana, y con un trasfondo no ortodoxo pero de raíces religiosas muy profundas y mucho más dramáticas; por lo tanto, mucho más próximas a la modernidad²⁴. Y si Metge había advertido algún punto de semejanza entre los dos primeros gentiles (jobiano y luliano) y si se identifica con ambos, también nos podemos preguntar hasta qué punto transmite, como aquellos, un reproche hacia la poderosa escolástica, es decir hacia los sabios religiosos de su tiempo (Butiñá 1993 c).

Todo ello favorece la imagen de un Metge auténticamente humanista, en actitud y contenidos, ya que le preocuparía profundamente la renovación del espíritu. A su vez, hacía sus correcciones a los grandes autores con estricto rigor, parece incluso indicar sus fuentes, tiene un gran dominio del lenguaje y de las técnicas literarias clásicas, amén de una fina ironía. Cumple también, pues, con el aspecto formal, que lamentablemente a menudo define en exclusividad a los humanistas. Metge había conseguido la solemnidad del diálogo clásico, construyendo el suyo sobre las obras cumbre de la tradición occidental, acerca de la cual, sin embargo, establece sutiles delimitaciones.

También podríamos alargar la sombra del libro bíblico, que se extendería potente sobre la literatura catalana; sus argumentos —vía Agustín y Lull— preocupan fuertemente a Metge y bajan, claramente pero muy laicizados, hasta el *Tirant*²⁵.

Como cierre, abriremos una pregunta: ¿hasta qué punto podía Metge vislumbrar que el momento-movimiento que se vivía y que suponía el rompimiento con el hombre viejo —y que hoy comprobamos que señalaba la modernidad—, se anticipaba en la figura bíblica? Pregunta que tiene algunos flecos: a) la conciencia del nonsense o límite humano, claramente experimentado ya en el *Libro de Job*; b) la necesidad de abertura hacia la gentilidad, preconizada también en la venida de Jesucristo²⁶; c) el imperativo reclamo de justicia, que augura la próxima y última venida.

Todo esto, muy relacionado con los orígenes del humanismo, tiene que ver asimismo con su trascendencia. Y observemos que la filosofía agustiniana insiste en b) y c); la luliana en a), b) y c). Y que la luliana entiende el b) especialmente como diálogo y que para la metgiana el c) cuenta sólo como esperanza de resurrección. No podemos decir si *Lo somni* era o no programático de la nueva

²⁴ Y podría haber dado fórmulas de renovación del cristianismo todavía nuevas hoy, pues su consejo de ser como «anguila» —que se tilda como vejatorio desde el punto de vista moral— es una imagen animalística muy exacta para la resolución del mandato evangélico de ser a la vez serpientes y palomas.

²⁵ Traté de ello en el VI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (1995), cuyas actas están en prensa.

²⁶ Véase el cap. 12 del libro XVII de *De Civitate Dei*: «Potest et commutatio Christi secundum hoc accipi exprobrata Israelitis, quia cum eorum speraretur futurus, tactus est gentium», p. 375.

corriente, pero sí que deja planteada la problemática de aquel momento —existencial y moral— con una divergencia profunda respecto a la ideología imperante en su tiempo; a pesar de que aproveche —y aúne— el material anterior, bíblico y clásico, especialmente bajo la figura de la gentilidad.

Metge deja en la figura del gentil la confluencia de los dos filósofos recién citados, como dos pilares que anuncian el hombre nuevo. De Petrarca rechazará el pensamiento y moral, aunque se exprese con sus técnicas (Butiñá 1994, pp. 190-199); pero el humanismo que se recoge en los orígenes metgianos no es estrictamente religioso ni moral, como tampoco se agota en el clasicismo, por mucho que se identifique con Ovidio y Cicerón. Metge, como es propio de aquel momento fugaz del humanismo, hacía Filosofía, Filología, Ética y, en cierto modo, Teología, según el quehacer iniciado por Petrarca; pero con un pensamiento más conflictivo y mucho más libre. Y esto marca otro punto de arranque, porque el librepensamiento que suscriben los humanistas remitiría, más que al modelo petrarquesco, al del gentil.

5. JOB, EL GENTIL Y EL PÚLPITO DEL DUOMO DE PISA

Una pista no filológica puede ofrecernos fundamento para el punto 1, alrededor del cual hemos construido los siguientes ²⁷.

En el púlpito de la catedral de Pisa —el último de los púlpitos pisanos y el más ambicioso desde el punto de vista escultórico, sobre todo en expresividad narrativa—, obra que Giovanni Pisano elaboró entre 1302 y 1310, según consta en una inscripción en el mismo púlpito ²⁸— hay una curiosa figura, que se denomina a veces como «Hércules» y otras como «Sansón». Está opuesta a la de Jesucristo, y en el centro, a modo de cariátides, figuran las virtudes teologales ²⁹.

Ahora bien, en el púlpito del Baptisterio, obra de Nicola, se representaba ya la Fortaleza con Hércules, en la actitud tradicional; la fuente de inspiración de este varón desnudo era la antigüedad romana. Por primera vez, las virtudes cristianas recurrían a las paganas (Avery 1993, p. 14). En el de Giovanni, sin embargo, la Fortaleza es una figura femenina que sujeta un león; no tiene lugar, pues, otra representación de la fortaleza.

²⁷ Hace unos decenios se abría una cuestión inédita «si la geometría de Llull va influir en la teoría arquitectónica italiana» (Yates 1985, p. 107); en cierto modo estamos alargando la pregunta al arte escultórico.

²⁸ «In 1302, after the completion of the Pistoia pulpit, he was commissioned by the head of Pisa Cathedral, Burgundio di Tado, to execute yet another pulpit in Carrara marble» (Olson 1992, pp. 20-21). En cuanto al profetismo, tema que nos interesa también, cabe decir que en el de Pistoia aparecían ya, entre profetas, esculturas de Sibilas hablando, motivo que empleará el Buonarroti en la Capilla Sixtina (*ibid.*, p. 19).

²⁹ En la obra de Giovanni Pisano se aprecia un calculado estudio de la colocación de las figuras; en el púlpito de Pisa: «poggia su una piattaforma circolare ed è sostenuto al centro dalle statue

Por otro lado, la figura llamada Hércules se dice que representa al hombre sin religión, el gentil, el cual parece ser la primera vez que hace presencia en una iglesia³⁰. Y además, este hombre no muestra corresponderse con el dios mitológico dado que los Pisano eran maestros en emotividad y dramatismo psicológicos y esta escultura no presenta los caracteres adecuados sino los de la angustia, la vejez y la debilidad.

Aunque no pertenezco a esta especialidad y me resta mucho por aprender, ello no invalida que lance un avance de propuesta teórica en cuanto al hecho de que el gentil pisano no sea Hércules sino Job, puesto que no hay al respecto ninguna formulación definitiva³¹. Parece que se le ha atribuido aquella designación porque lleva una piel que puede ser la de un león y tiene junto a él un can, que podría ser Cerbero. Pero ese hombre expresa una postura de abatido, es tan delgado que se le transparentan las costillas y tiene una piel que no es lisa ni perfecta, sino que se perciben los defectos por medio del mármol.

Este contraste lo ha recogido parte de la crítica, sobre todo poniéndolo de lado al Hércules del Baptisterio, también en Pisa y obra de su padre: «the older anguished Hercules which, in comparison with the herculean “Fortitude” on the Baptistery pulpit, reveals different Giovanni style was from that of this father» (Olson 1992, p. 22). El de Giovanni va vestido únicamente con un trapo que le cubre la parte baja del cuerpo y lleva un palo o bastón apoyado en el hombro; en el suelo hay un perro, pero le está lamiendo claramente la pierna. En un repertorio de atributos, en cuanto al perro «léchant des ulcères», se remite al pobre Lázaro (Réau 1959, p. 1501), figura asimismo miserable.

La crítica moderna además parece rechazar la denominación de Sansón³² y, a causa de la idea de la fortaleza, ha preferido la de Hércules, más apropiada por la caracterización iconográfica, aunque no lo sea tampoco por la expresividad³³. La confusión entre las dos personalidades puede aclararla este comentario sobre Sansón: «En la iconografía de las *Virtudes* es, como Hércules, el símbolo de la Fuerza y tiene como atributo una *columna partida*. Transformado en atlante, “Samson fortin”, como lo llama la traducción francesa del *Speculum Humanæ Salvationis*, sobre sus

delle tre Virù teogali. Gli otto supporti esterni comprendono, oltre a due colonne semplici, altre due sorrette da leoni. Supporti formati da gruppi di statue: l’Ecclesia e le quattro Virù cardinali; Cristo con i quattro evangeliste; San Michele e Sansone» (*Enciclopedia Universale*, p. 243).

³⁰ He buscado inútilmente bibliografía sobre esta descripción de la figura, que me proporcionó una guía turística.

³¹ He revisado todas las representaciones clásicas de la figura de Hércules, así como las referencias de obras fundamentales: *Lexicon Iconographicum Mythologiae classicae (LIMC)*, Seznec 1983.

³² No es general, de todos modos: en el *Dictionnaire de la Sculpture. La sculpture occidentale du Moyen âge à nos jours* (Larousse, París) se dice que este púlpito reintroduce el gusto por la antigüedad en las figuras, «comme celle de *Samson*», p. 426.

³³ No encuentro explicación sobre tal inadecuación, así como tampoco en obras de materias complementarias: emblemática, filología, arqueología, etc. Por ejemplo: Davidson 1993; Leclercq 1925, 1927, en las voces *Hercule* y *Job*.

robustos hombros soporta el peso de los púlpitos o las cátedras» (*Iconografía...*, 1996, p. 280). Un león asimismo era familiar a Sansón, pero nunca se da explicación exacta para la imagen de un viejo que de hecho es la imagen de la anti-fuerza.

Podríamos muy bien hallarnos ante la representación de Job. Porque, a pesar de que puede ser una clava y una piel de león, lo que tiene al lado es un perro que le lame y su delgadez y pose de abatido lo alejan de la figura de un dios prepotente. Muy al contrario, no es extraño encontrar en textos medievales la imagen referente al cuerpo que era dado a comer a los perros para dar a entender una miseria máxima, así como el encontrar entre las reliquias el bastón con que algún santo varón fue herido. A su vez, Job era patrón de los leprosos a causa de las llagas con que se le representaba³⁴.

Hemos de tener en cuenta también que no solamente el Pisano sino el momento que se vivía en los alrededores de Florencia, a comienzos del siglo XIV, eran propicios a la introducción de aquella figura, pues los aires de renovación no eran sólo arquitectónicos, sino que iban acompañados de una mentalidad. Renovación que, aunque la figura de Job había sido utilizada por un autor como san Gregorio (*Moralia in Job*), hemos visto como emblemática del nuevo espíritu ya desde Agustín. Y —para nuestro tema muy sintomático— precisamente aquellos años eran los que Llull corría por Toscana (*Tretzè viatge: Pisa, 1307-1308*³⁵).

Recordemos que la obra de Llull supone la apertura al pensamiento árabe, ya que es «la seule en Occident à poser la question de la confrontation avec un autre système de culture et de pensée»³⁶, apertura en la que coincidirá Dante.

No se trata de superponer hipótesis, pero el contacto que establece Metge entre Llull y Agustín en el enclave del gentil es significativo en múltiples direcciones. He aquí algunas:

— el valor de la Historia, dentro de la doctrina de la universalidad de la salvación agustiniana, es explícita en *De Civitate Dei*, donde se define a Job como gentil³⁷;

— la figura de Job parece que ha inspirado el gentil del *Llibre del gentil* e *los tres savis* luliano;

— en una importante obra escultórica de la catedral de Pisa se representa por primera vez la figuración del gentil, para lo que se puede haber recorrido a la figura de Job;

— Llull vive en Pisa mientras trabaja allí el Pisano.

La escultura pisana del gentil no permite rastrear una influencia textual luliana, pero quizás sea más elocuente.

³⁴ *Iconografía...*, pp. 361 ss. Así se muestra en las catedrales de Reims y Chartres (siglo XIII).

³⁵ Punto del capítulo *El lul·lisme a Itàlia. Esbós de síntesi*, en *Ramon Llull i el lul·lisme* (Batllori 1993). El discutido periodo de la estancia luliana en Pisa es válido desde cualquier óptica para nuestro supuesto (Domínguez Reboiras, 1991).

³⁶ De la contraportada del libro de D. Urvoy (1980).

³⁷ En la nota complementaria 57 de la edición que seguimos de *De civitate Dei*, p. 997, se dice que esta abertura a las «alienígenas gentes» tiene amplio alcance en la Nueva Alianza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN, San (1988): *Obras completas de San Agustín. XVII. La Ciudad de Dios*, vol. II, BAC, Madrid.
- ALONSO SCHÓKEL, L., y SICRE DÍAZ, J. L. (1983), *Job. Comentario teológico y literario*, «Nueva Biblia Española», ed. Cristiandad, Madrid.
- AVERY, CH. (1993), *Florentine Renaissance sculpture*, Londres.
- BADÍA, L. (1993), *Tradició i modernitat als segles XIV i XV*, Publicaciones de la Abadía de Montserrat 1993.
- BATLLORI, M. (1993): *Obra completa II*, «Biblioteca d'Estudis i Investigacions» 19, ed. a cargo de E. Duran, ed. Tres i Quatre, Valencia.
- Biblia de Jerusalén*, ed. Desclée de Brouwer, S.A., Bilbao 1967.
- BORDOY-TORRENTS, P.: *Les escoles dominicana i franciscanes en «Lo somni» de Bernat Metge*, «Criterion» I (1925), pp. 60-94.
- BUTIÑÁ, J. (1995a): «*Jo comens allà hon deig, car Job no fou jueu, ans fou ben gentil*», en *Miscel·lània Germà Colón IV*, «Estudis de Llengua i Literatura Catalanes» XXXI, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, pp. 37-54.
- (1995b): *El diàleg de Bernat Metge con Ramon Llull. Dos nuevas fuentes tras «Lo Somni»*, en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. de J. Paredes, Granada, pp. 429-444.
- (1995c): *No busquem Llull entre els savis*, «Revista de l'Alguer» VI, pp. 215-228.
- (1995d): *Dues esmenes al «De Remediis» i dues adhesions al «Somnium Scipionis» en el prehumanisme català*, «Revista de l'Alguer» V, pp. 195-208.
- (1994-1995): *Metge, bon lul·lista i admirador de Sant Agustí*, «Revista de Filología Románica» XI-XII, pp. 149-170.
- (1994): *Cicerón, Ovidio, Agustín y Petrarca en «Lo somni» de Bernat Metge*, «Epos» X, pp. 173-201.
- (1993a): *Una volta per les obres de Metge de la mà de Fortuna i de Prudència*, en *Miscel·lània Jordi Carbonell V*, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, pp. 45-70.
- (1993b): *De Metge a Petrarca pasando por Boccaccio*, «Epos» IX, pp. 217-231.
- (1993c): *Bernat Metge y su terrorífica amante. (Una relectura de «Lo Somni»)*, «Antipodas. Journal of Hispanic Studies» V, pp. 129-141.
- *El cor del «Llibre de meravelles» lul·lià*, «Revista de Filología Románica» XIII, pp. 89-103.
- *La influencia de Metge sobre Martorell: la sombra de «Lo somni» sobre el «Tirant lo Blanc»*, VI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Alcalá de Henares, en prensa.
- CICERÓN (1970): *Tusculanes I*, «Les Belles Lettres, París.
- DAVIDSON REID, J. (1993): *The Oxford Guide to Classical Mythology in Arts, 1300-1990*, Oxford University Press.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F. (1991): *La cronología de las obras pisanas de Ramon Llull. Observaciones a la propuesta de A. Bonner*, «Estudios Lulianos» 31, pp. 53-66.
- Iconografía del Arte Cristiano* (1996): T. I, vol. I, *Iconografía de la Biblia. Antiguo Testamento*, ed. del Serbal.
- LECLERQ, H. y CABROL, F. (1925 y 1927): *Job*, en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. VI y VII 2.ª parte, París.
- L'Enciclopedia Universale dell'Arte* (1981): Agostini, Novara.

- Lexicon Iconographicum Mythologiae classicae (LIMC)*: V 1 i 2, Artemis Verlag Zürich abd München.
- LLUL, Ramón (1988): *Poesies*, a cargo de J. Romeu i Figueras, ed. Enciclopèdia Catalana, 2.^a ed. Barcelona.
- (1980): *Llibre de meravelles*, «MOLC», ed. 62, Barcelona.
- (1957) *Obres essencials*, ed. Selecta, Barcelona.
- LUIS DE LEÓN, Fray (1992): *Exposición del Libro de Job*, a cargo de J. San José Lera, I, ed. Universidad de Salamanca.
- METGE, Bernat (1959): *Obras de Bernat Metge*, edición a cargo de M. de Riquer, Universidad de Barcelona.
- OLSON, R. J. M. (1992): *Italian Renaissance Sculpture*, Thames and Hudson, Londres.
- VARIOS (1967): *Biblia comentada*, IV. Sapienciales, BAC, Madrid.
- RÉAU, L. (1959): *Dictionnaire de l'art chrétien*, III, París 1959.
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1985): *La lògica del Gazzali posada en rims per En Ramon Llull*, en *Ramon Llull i el lul·lisme*, Publicacions de la Abadía de Montserrat.
- SANCHIS GUARNER, M. (1956): *El cant de la Sibilla*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia.
- SEZNEC, J. (1983): *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, «Serie Mayor» 206, ed. Taurus, Madrid.
- URVOY, D. (1980), *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'«Art» de Llull*, París.
- YATES, F. A. (1985): *Assaigs sobre Ramon Llull*, ed. Empúries, Barcelona.

